

ISSN: 1794-8428

ISSN [en línea]: 3028-5267

ESFERA

Volumen 12, 2022-2023. Bogotá, D. C., Colombia

ESFERA

Dossier

Memorias sensibles, sinestésicas e históricas: vida, conflicto y paz en Colombia

Jorge Eduardo Urueña López

La investigación sensible, entre la creación audiovisual, los sentidos y la existencia

Jorge Eduardo Urueña López

Las conservas de la memoria: aromas y sabores de una comunidad vulnerada por el conflicto armado

Alejandra Medina Villada

Luz Adriana Mosquera Rengifo

Kelly Paola Álvarez Duque

Taller pedagógico de los sentidos para la formación de memoria en el marco del conflicto armado colombiano

Óscar Julián Cuesta

Luz Marina Lara Salcedo

Una taza de chocolate: los aromas de los diálogos y las conversaciones de la memoria en Amalfi, en clave de estrategia formativa

Hugo Mario Echeverri Sucerquia

Yhoan Sebastián Puerta González

Alejandro Pérez Rúa

Tejido y memoria: memoria y resistencia para la pervivencia

Mónica Marión Cataño Otálora

Cuerpo exquisito: un tejido de narraciones de memoria en la Comuna 1 de la ciudad de Medellín

Santiago Uribe Chavarriaga
Valentina Londoño Jaramillo

Trayectos sensibles de la memoria: los lenguajes del recuerdo en la comunidad amalfitana afectada por el conflicto armado colombiano

Diana Marcela Serna López

Silvia Milena Zapata Trujillo

El devenir de la memoria colectiva: consideraciones sobre el nacimiento de nuevas subjetividades políticas a la luz del conflicto armado colombiano

Joan Carlo Uribe

Sentido de lo comunitario: persistencia de la vida y oportunidad para la reparación colectiva indígena

Elena Gómez Cardona

Sección general

Narrativas de subjetivación política en el contexto del posacuerdo, de excombatientes de las FARC-EP en Bogotá

Alexander Pulido

Las canciones de rock y metal como una forma de fortalecer la resiliencia

Yamal Esteban Nasif Contreras

Globalización frente a músicas regionales: ¿una relación antinómica?

Julio Ernesto Santoyo

Volumen 12, 2022-2023. Bogotá, D. C., Colombia

ISSN 1794-8428



9 771794 842008



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



**UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS**

Revista Esfera

Revista Esfera Vol. 12, 2022-2023

Revista anual de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria

Facultad de Ciencias y Educación

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

ISSN: 1794-8428 ISSN (en línea): 3028-5267

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Rector: Dr. Giovanny Tarazona

Vicerrector Académico: Dra. Mirna Jirón Popova

Decano Facultad de Ciencias y Educación: Dr. Omer Calderón

Coordinador Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria:

Dr. Andrés Castiblanco Roldán

Editor

Dr. Andrés Castiblanco Roldán

Comité Científico

Dra. Eliana Casas Forero Inlingua, Université de Nantes (Francia)

Dr. Fernando Bravo León

Universidad Santo Tomás

Dr. Fernando González Rey

Universidad de Brasilia (Brasil)

Dr. Óscar Useche Aldana

Corporación Universitaria Minuto de Dios - Doctorado en Estudios Sociales

Dr. Pablo Vonmaro

CLACSO Universidad de Buenos Aires

Comité Editorial

Dra. Mirian Borja Orozco

Dr. Jairo Gómez Esteban

Dr. Adrián Serna Dimas

Dr. Andrés Castiblanco Roldán

Árbitros Volumen 12

Dr. Adrián Serna Dimas

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Dr. Jaime Andrés Wilches

Politécnico Gran Colombiano - Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Dr. Francisco Ramos C.

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Dra. Mirian Borja Orozco

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Dr. Jairo Gómez E.

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Dr. Luis Fernando Bravo L.

Universidad Santo Tomás

MSc Alexander Castañeda

Secretaría de Educación Distrital

MSc Johanne Estrada

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Dra. Clara Inés Pérez

Uniminuto

Jefe Sección de Publicaciones

Rubén Eliécer Carvajalino C.

Gestión editorial

Andrés Delgado Darnalt y Felipe Pardo

Corrección de estilo

HIPERTEXTO SAS

Diagramación y montaje de cubierta

Sonia Güiza y Astrid Prieto Castillo

Imagen de portada

Adaptación de Sonia Güiza a partir de Freepik.

Impresión

Editorial UD

La Universidad Distrital Francisco José de Caldas no se hace responsable de las ideas de los autores de los diferentes materiales publicados en la revista.

Dirección: Avenida Ciudad de Quito n.º 64-81, Edificio de Postgrados, Oficina 103, Bogotá, D.C., Colombia

Teléfono: (601) 323 9300 – Extensiones 6312 y 6313

Correo electrónico: minvest@udistrital.edu.co • esfera@udistrital.edu.co

Sitio web: <http://fciencias.udistrital.edu.co:8080/es/web/maestria-en-investigacion-social-interdisciplinaria>

CONTENIDO

Editorial

Memorias sensibles, sinestésicas e históricas:
vida, conflicto y paz en Colombia
Prof. Jorge Eduardo Uruña López, Ph.D.*

3

Dossier

La investigación sensible, entre la creación
audiovisual, los sentidos y la existencia
Jorge Eduardo Uruña López

5

Las conservas de la memoria: aromas
y sabores de una comunidad vulnerada
por el conflicto armado
Kelly Paola Álvarez Duque
Alejandra Medina Villada
Luz Adriana Mosquera Rengifo

19

Taller pedagógico de los sentidos para la formación
de memoria en el marco del conflicto armado
colombiano
Óscar Julián Cuesta
Luz Marina Lara Salcedo

35

Una taza de chocolate: los aromas de los
diálogos y las conversaciones
de la memoria en Amalfi, Antioquia,
en clave de estrategia formativa
Hugo Mario Echeverri Sucerquia
Yhoan Sebastián Puerta González
Alejandro Pérez Rúa

43

Tejido y memoria: memoria y resistencia
para la pervivencia
Mónica Marión Cataño Otalora

59

Cuerpo exquisito: un tejido de narraciones
de memoria en la comuna uno de la
ciudad de Medellín

67

Santiago Uribe Chavarriaga
Valentina Londoño Jaramillo

Trayectos sensibles de la memoria: los lenguajes
del recuerdo en la comunidad amalfitana afectada
por el conflicto armado colombiano

83

Diana Marcela Serna López
Silvia Milena Zapata Trujillo

El devenir de la memoria colectiva:
consideraciones sobre el nacimiento
de nuevas subjetividades políticas a la luz
del conflicto armado colombiano

99

Johan Carlo Uribe Molina

Sentido de lo comunitario: persistencia de la vida
y oportunidad para la reparación colectiva indígena
Elena Gómez Cardona

113

Sección general

Narrativas de subjetivación política en el contexto
del posacuerdo, de excombatientes de las
FARC-EP en Bogotá

131

Mario Alexander Pulido Carvajal

Las canciones de rock y metal como
una forma de fortalecer la resiliencia

147

Yamal Esteban Nasif Contreras

Globalización frente a músicas regionales:
¿una relación antinómica?

155

Julio Ernesto Santoyo Rendón



Memorias sensibles, sinestésicas e históricas: vida, conflicto y paz en Colombia

Prof. Jorge Eduardo Urueña López, Ph.D. *

Editor invitado

Presentación del número

Hacer memoria en Colombia ha sido uno de los retos más complejos para las comunidades y los investigadores que acompañan este proceso. Sin desconocer la labor que muchos organismos de Estado han procurado hacer en favor del esclarecimiento de los hechos y la recolección de las voces de quienes han padecido la guerra, se logra avizorar un horizonte en el cual la academia ha representado un papel imperante y propositivo en el acompañamiento de estos procesos de memoria con la comunidad.

En este sentido, aún sigue siendo pertinente la pregunta cómo hacer memoria en medio de un país en donde el conflicto armado continúa instalado en las regiones, en la ruralidad, en los bordes (Han, 2015) de lo olvidado, en la liminidad de lo que aguarda por ser contado, ser narrado para no volver a caer en el intento. Es precisamente en este punto cuando la memoria se despoja de todo rastro verificable e inexorable de una sola verdad, para darle paso a la sensibilidad que aguarda en el relato de quien ha padecido el conflicto. La presunción de la historicidad de la memoria se deslinda de aquellos posicionamientos —propios de la Escuela de los Annales— para dar paso a la emocionalidad como parte de quien se pregunta, se interpela por la memoria en sí.

Estamos, pues, ante una deconstrucción epistémica de lo que implica hacer memoria en un país atravesado por la guerra, donde el principio conceptual del *hecho* y el *registro*, como conceptos prioritarios de una historia moderna (Febvre, 1930; Braudel, 2002; Koselleck, 2004), se redefinen desde el reconocimiento del acto colectivo, de una experiencia sensible que va más allá de una “puesta en escena”, de una narrativización de lo sucedido, con el fin de comprender que hacer memoria implica ser conscientes de aquello que nos atraviesa sensible y sinestésicamente por el cuerpo, el espíritu, la mente y el alma. La expresión en sí “hacer memoria” derrumba los estandartes de la historia moderna y le confiere al historiador el reto de asumir un excurso historiográfico (Ortega, 2008), especialmente con el que retorna la mirada del investigador a la emoción, a la sensibilidad y aquello que está atravesado por los sentidos como principios ontológicos de una naciente episteme.

Por lo tanto, aún no se asume un objeto de estudio que presuma un propio cuerpo teórico conceptual o asuma posturas metódicas que reinventen lo que siempre ha estado ahí: la memoria. Por el contrario, estamos ante una exploración narrativa y artística, la cual implica la pregunta por el hacer memoria como una pregunta que interpela el mundo en el que vivimos, la forma en cómo pintamos lo que vemos y sentimos,

* Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana en la Facultad de Educación.

los aromas que me acechan en medio de la zozobra de la guerra, como también aquellos que me ayudan a sanar, a transitar para liberar, para seguir.

La memoria se colectiviza a través del sentir y su devenir significativo —yo siento como tú sientes, por lo tanto, designo de x o y manera—. Esta tiene el papel indicado, como mecanismo cultural, para fortalecer el sentido de una identidad y la vinculación a una comunidad. Es así como la memoria ofrece una mirada crítica de la configuración epistémica de la historia y su correlato epistémico, sin necesidad de asumirse como registro, para postular la experiencia sensible *per se* en clave de fuente de narración, creación y vida.

Con estos indicios epistémicos se procura revisar aquellas experiencias que han marcado traumáticamente la vida de las personas para darles forma, tiempo y espacio. Estas apuestas de investigación se sustentan desde la lógica de “dispositivos del sentido en la cultura” (Lotman, 2000, p. 17), teniendo en cuenta que estas se refieren a las experiencias vividas y no directamente a un hecho de violencia con el que se revictimiza a quien participa del proceso mismo.

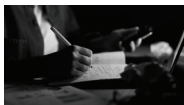
La memoria no es un producto manufacturado, pues parte del hecho estético de quien narra como de quien escucha, mira y actúa. Su base semiótica se ubica en la comprensión de cómo se construyen significados —“formas o modos semióticos” (Pardo, 2012, p. 85)— que pasan por un proceso de representación de la realidad sobre los fenómenos que inquietan al ser humano.

Por un lado, el fenómeno del conflicto armado se asume como existencia y sujeto, lo cual lo hace protagonista del escenario y le confiere competencias factuales con las que se convalida el hecho de violencia como axioma que define la historia. Por otro, “la memoria de quien ha vivido la guerra se modaliza en colores, formas, movimientos de cámara, aromas y sabores con las que se presume un relato —narrativa— con la que se cuestiona el hecho de violencia que procede del conflicto mismo” (Urueña, 2022, p. 57), lo coloca en una estela de interpelaciones y lo transforma sensiblemente en la comunidad misma. Queda entonces una pregunta por hacerle a la memoria: ¿cómo se modaliza a sí misma con el fin de narrar el dolor para sanarlo?

El número *Memorias sensibles, sinestésicas e históricas: vida, conflicto y paz en Colombia* tiene como uno de sus propósitos la proyección de diversas memorias sensibles, sinestésicas e históricas que se han materializado en la multiplicidad de relatos de vida, especialmente de quienes han padecido los vejámenes del conflicto armado colombiano. De igual manera, esta reflexión busca apoyar la consolidación de las apuestas epistémicas para la elaboración, acompañamiento formativo y conservación de las memorias de estas comunidades víctimas del conflicto, desde el reconocimiento de las prácticas sensibles y sinestésicas, con las que víctimas han signado sus vidas, sus familias, sus lugares y hábitats. Es en este punto donde se contribuye a salvaguardar el carácter emocional y sensible de estas memorias, especialmente aquellas que aún no han sido registradas bajo la práctica del historiador contemporáneo. En tercer lugar, este número invita a quien busca comprender los cambios sensibles y sinestésicos que ha dejado el conflicto armado, mediante la dignificación de las memorias que acontecen en la práctica cotidiana de quienes han sentido cómo sensible y sinestésicamente les ha atravesado el conflicto por sus cuerpos y comunidades.

Referencias

- Braudel, F. 2002. *Las ambiciones de la historia*. Crítica.
- Han, B. C. (2015). *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Herder Editorial.
- Koselleck, R. (2004). *historia/Historia*. Editorial Trotta.
- Febvre, L. (1930). *Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*. Renaissance du livre.
- Lotman, I. (2000). *La estructura del texto artístico*. Editorial Akal.
- Ortega, F. A. (2008). *Historia, trauma, cultura. Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Universidad Nacional de Colombia-CES.
- Pardo, N. (2012). *Discurso en la web. Pobreza en YouTube*. Universidad Nacional de Colombia.
- Urueña, J. (2022). *Beatriz González, entre la violencia, el dolor y la memoria*. Editorial Universidad del Rosario.



La investigación sensible, entre la creación audiovisual, los sentidos y la existencia

Jorge Eduardo Urueña López*

Fecha de recibido: septiembre de 2022

Fecha de aprobación: febrero de 2023

Resumen

El presente artículo es resultado del proceso de investigación posdoctoral *Bases epistémicas de la investigación cualitativa y su orientación sensible en escenarios de guerra* (Urueña, 2020). A partir del enfoque semiótico-cultural (Lotman, 1998) e histórico-hermenéutico (Ricoeur, 1995) se presenta el diseño metodológico denominado la investigación sensible. Este diseño se configura a partir de preguntas ontológicas, con las cuales el sujeto (de)construye su experiencia de vida y la coloca en calidad de materia para la creación. La creación se convierte en un escenario de (re)configuración del sentir en el sujeto, mediante la reflexión y la introspección sobre el hecho de violencia vivido por el sujeto creador.

Para esta ocasión se abordará la creación audiovisual en algunas producciones artístico-documentales sobre diversos escenarios atravesados por conflictos armados en el mundo como el judeo-palestino, el nazismo y la guerra en Colombia. El artículo se estructura en tres partes: las bases epistémicas de la investigación sensible, la realización audiovisual desde las metáforas ontológicas en clave de la modalidad de la existencia y una primera ruta metodológica para el ejercicio de creación audiovisual desde esta apuesta metodológica basada en lo sensible.

Palabras clave: creación artística, violencia, guerra, sentidos, arte contemporáneo, paz.

Abstract

This article is the result of a postdoctoral research process called *Epistemic bases of qualitative research and its sensitive orientation in war scenarios* (Urueña, 2020). Based on the cultural semiotic (Lotman, 1998) and historical-hermeneutic (Ricoeur, 1995) approaches, the methodological design called sensitive research is presented. This design is configured on the basis of ontological questions, with which the subject (de)constructs his or her life experience and places it as material for creation. Creation becomes a scenario for the (re)configuration of the subject's feelings, through reflection and introspection on the act of violence experienced by the creative subject.

On this occasion, audiovisual creation will be addressed in some artistic-documentary productions about different scenarios crossed by armed conflicts in the world: Judeo-Palestinian, Nazism and war in

* Doctor en Artes Universidad de Antioquia, con maestría en Lingüística y Español de la Universidad del Valle; comunicador de la Pontificia Universidad Javeriana. Ha sido profesor de la Universidad de Antioquia, de la Secretaría Departamental de Educación del mismo departamento, así como investigador y creador artístico para entidades como el Banco de la República entre otras. Actualmente es profesor de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Correo electrónico urueña.jorge@javeriana.edu.co

Colombia. The article is structured in three parts: the epistemic bases of sensitive research, the audiovisual production from the ontological metaphors in the key of the modalization of existence, and a first methodological route for the exercise of audiovisual creation from this methodological bet based on the sensitive.

Keywords: artistic creation, violence, war, senses, contemporary art, peace.

Introducción

“Danzar es hacer filosofía”, una expresión inquietante que le arrancó Mónica Alarcón a la vida (J., Urueña, comunicación personal, diciembre 7 de 2016). Con ella, se logra exaltar el valor de la acción como vehículo del sentido de la existencia misma. En palabras de Mónica: “No se puede hallar sentido a la existencia sin danzar, sin sentir”. También se encuentran otras expresiones que ponen en evidencia el sentido de la acción como valor primordial en el ejercicio de la creación: “Uno le pone energía a la comida. Si uno está de malas, entonces termina comiendo todo lo malo que sintió”. Estas palabras las recogió el artista Rómulo Sánchez de cada uno de los actores invitados al rodaje de *Banquete Socialista* (2018)¹, mientras se proponían hacer la escenificación de lo que sería alimentarse en la sociedad venezolana para nuestros tiempos.

La palabra, la imagen en movimiento, el concepto o el objeto son vehículos de la sensibilidad. En últimas, todos ellos son formas de comprender que la vida tiene algo en común: sentir para investigar, investigar para crear y crear para sentir. Un círculo que modeliza la investigación basada en el sentir para crear y entender nuestra propia existencia.

Investigar es una acción a través de la cual el sujeto logra desarrollar aptitudes que le permite acercarse y vincularse a un entorno para

entenderse a sí mismo. Investigar implica el asombro y la inquietud, como capacidades para convivir con el otro y sobrevivir en un espacio. Por ejemplo, el *Convivio* (Alighieri, 1307) es una de las principales maneras de acceder a la sociedad estructurada del siglo XIV con la que se buscó alcanzar el sentido de la alimentación como acción primordial para la supervivencia en colectivo; o el caso *Das Observatorium* (Cortázar, 1972)² y la lógica desatinada del tiempo basada en la inquietud imperante de quien observa y habla solo por el hecho de sentir que está vivo. Todas estas formas de experiencia humana se configuran desde la idea de la investigación orientada a encontrar sentido a un algo o a un alguien.

Aun así, una duda asalta esta reflexión: ¿investigar para crear?, ¿crear para investigar? La creación en sí misma se configura como escenario de indagación, de asombro, de inquietud con la que se entiende el lugar de un otro como sí mismo. Paul Ricoeur, en su intento de (de)construir ontológica y epistémicamente las formas tradicionales del hacer investigación, se arriesga a proponer la subjetividad como ruptura de la racionalidad histórica y dar paso a la sensibilidad del relato, de la voz, de la acción misma como formas innatas del ser. La identidad se convierte en un ejercicio permanente donde la creación se sirve de la fenomenología del sí³ para decir *cómo se siente una realidad* en vez de dar respuesta a *cuál y/o qué es la realidad*. Dicha hipótesis implica concebir aquellos cuestionamientos, a manera de preguntas, que ontológica y semióticamente definen nuestra existencia y con las cuáles nos acercamos al acto de creación.

Por ello, se invita a leer esta propuesta en tres momentos. En primera instancia, se plantea aquella revisión obligada entre la estética y

1 Propuesta de videoarte en el proceso de formación de Rómulo Sánchez (2018) como realizador audiovisual en la Universidad de las Américas (Ecuador). <https://www.youtube.com/watch?v=57-YL2dbgNA>

2 Traducción al alemán de *Prosa del observatorio* (1972) de Julio Cortázar, en la que el prólogo remite a la acción de conocer cómo indagar por un algo que no se sabe qué es pero que está hablando de sí mismo.

3 Planteamiento formal de la fenomenología contemporánea con la cual se (de)construye el ser desde su dimensión. narrativa, simbólica y dialógica con *el otro como sí mismo* (Ricoeur, 1995).

la semiótica, con la que se puede percibir que la creación, como ejercicio investigativo¹, se acerca a la configuración del sí. En segunda instancia, se presenta un marco referencial para la realización audiovisual desde las metáforas existenciales. Para este segundo momento se reflexionará sobre la modalización de las metáforas en clave de preguntas ontológicas, en especial aquellas que se manifiestan audiovisualmente y con las cuales se procede a documentar y comunicar a partir de los sentidos. En tercera y última instancia, se esbozan unas primeras ideas metodológicas para el abordaje de la investigación-creación como posibilidad de acceder a *lo sensible* a través de la realización audiovisual, con miras a un abordaje desde lo documental-histórico hasta lo íntimo y personal.

Una revisión estética y semiótica del ejercicio de la creación y lo sensible

La investigación sensible se establece como un intersticio entre el carácter relacional de la estética contemporánea² y la creación³. Nicolás Bourriaud (2017) logra definir este carácter relacional como una forma de pensar que las prácticas artísticas y estéticas audiovisuales requieren de una base dialógica en la que se permita la pregunta por el sentir de la humanidad. Solo hasta finales del siglo XX, específicamente con la aparición del videoclip, el *videomapping*, el videoarte de los años 70 e incluso el *vaporwave* del año 2000, se vislumbra una narrativa con la cual el sentir funcionó más como una práctica creadora que inspiradora en sí. Vale la pena recordar casos como *Fresh Acconci* (1995)⁴ donde los famosos Mike Kelley y Paul

McCarthy se presentaban como modelos y actores en un performance de Vito Acconci, cuestionando su *status quo* en el sureste de California; o el caso Rirkrit Tiravanija⁵, quien propone el movimiento de las personas —*lost of people*— como una forma de sentir el espacio, de vivirlo, más allá de un ejercicio objetual o instalativo.

Al parecer, el sentido de la acción se sobrepuso al escenario de los objetos. Se ha comenzado una era en la que el sentir, como una forma de actuar para signar la realidad, se convierte en la obra misma. La reflexión permanente sobre cómo sentimos los seres humanos y cuáles son los cambios en nuestra forma de signar y comprender nuestras realidades fueron las razones por las cuales los artistas comenzaron a trazar un camino de exploraciones sensitivas y perceptibles para llevar a cabo el acto de la creación.

Es interesante releer planteamientos como los de Ana Cristina Vélez (2008), quien en medio de sus reflexiones sobre el significado de las manifestaciones artísticas⁶, en clave de formas de existencia, afirma que hay un primer quiebre epistemológico entre arte y ciencia. Este quiebre nos permite replantear las bases del hacer creación a través de la investigación, puesto que no se puede investigar y crear si, primero, no se conciben estas acciones como parte del vademécum de sentires con los que el sujeto configura una realidad.

Es por esto por lo que las explicaciones que ofrece la ciencia, desde su método contemporáneo, sirven para comenzar a hilar un discurso conciliador que le permita al arte acercarse a la comprensión de la vida, de la existencia, del sentido que tiene *el estar*, *el vivir*, y por tanto *el crear* en una realidad fáctica. En palabras de Vélez (2008), la naturaleza tiene su propio método, su mecanismo de supervivencia llamado evolución. Este mismo mecanismo en diferentes formas o vías se sistematiza en lo que hoy conocemos por cultura.

1 Tal como lo confirma Rosalind Krauss (2006) en Foster *et al.* (2006).

2 Entiéndase la estética como aquella práctica que hace de la obra un espacio simbólico que atiende a las interacciones humanas y su contexto social. La estética relacional en Bourriaud (2013), Jiménez (2005) y Bishop (2012).

3 Concepto que gira alrededor de la figura en calidad de práctica humana que logra develar las emociones, sentimientos y hechos históricos con los que el ser humano interactúa constantemente en su entorno social y cultural. Este concepto se toma de Silva-Cañaveral (2018) y las reflexiones del arte basado en la experiencia de Dewey (2008).

4 McCarthy, P. y Kelley, M. (1995). <https://www.moma.org/collection/works/118497>

5 *Untitled* (2012) Recuperado de: <http://www.kurimanzutto.com/exhibitions/ufo-naut-jk-julius-koller>

6 Clasificadas en primera instancia como manifestaciones humanas que ayudan a entender el hacer arte *In praesentia*.

La naturaleza al igual que la cultura se manifiesta de una manera orgánica, procesual, sugerente y activa, de ahí que ontológicamente nos preguntemos quiénes somos, dónde estamos, a qué olemos, cómo nos vemos, o cuáles son los colores, movimientos, texturas, densidades, pesos o dimensiones que nos remite a ese ser íntimo y colectivo con el que exploramos el mundo. Es así como la creación se asume como una posibilidad de existencia con la que se signa, y por lo tanto se vive, en sustancia(s), espacio(s) y tiempo(s) alguno(s).

En este orden de ideas, el sentir como acción primaria a la configuración de lo sensible en la práctica de creación termina por basarse en un cúmulo de preguntas que me (de)construyen ontológicamente, y de tal suerte permiten devolverle a la ciencia su dimensión sensible y al arte su dimensión de inquietud metódica. *El libro negro de los colores* (2006) de Menena Cottin y Rosana Faria⁷ propone de manera hipotética el olor de los colores, la dolencia y textura de estos, la densidad de un lugar y la expansión del tiempo con el fin de acercarse a un modelo semiótico que alcance a dar cuenta de los significados que tienen cada una de estas preguntas ontológicas para el sujeto. Cada pregunta parte de la percepción y logra exponer el carácter sinestésico⁸ y multimodal⁹ de la creación misma a través de su realización.

7 Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=aZvAzeedBy>

8 Las bases biológicas del comportamiento en Vélez (2008, p. 29) permiten entender hasta qué punto la configuración de un comportamiento depende de sus mecanismos de supervivencia, donde los sentidos y sus conexiones con los órganos del cuerpo vivo tienen un papel preponderante al entender cómo la simultaneidad *In praesentia* de estos termina por desencadenar comportamientos que hacen posible la acción, la existencia, la creación.

9 La fundamentación de la modalización semiótica que plantea Pardo (2012) permite reconocer que el sentido, como producto primario del acto perceptible del ser humano es sistematizado y codificado para tomar forma de existencia. A esto se le conoce como un modo con el que se signa la realidad. Actualmente se abordan científicamente modos como el visual, audiovisual, olfativo, performativo, instalativo o, incluso en las últimas dos décadas, se discute la simultaneidad de estos, llamada la multimodalidad.

Para comprender el carácter exploratorio—investigativo— que acecha esta propuesta de realización audiovisual en materia de creación, es necesario precisar algunos conceptos previos que demarcan este devenir conceptual sobre lo sensitivo y perceptible. Vale la pena citar algunos estudios y aportes de la Sociedad Colombiana de Oftalmología, específicamente de Castaño, Camacho y Jiménez (2014), en donde la pregunta por la sensibilidad y su cualidad adjetivada: lo sensible tiene lugar en los estudios sobre la producción colorimétrica de la visualidad. La pregunta se formula así: ¿cómo se produce el color, la forma y el movimiento en la retina? A esto, se responde que la configuración de estas dimensiones de la imagen está determinada por la participación múltiple de centros de relevo e interpretación cerebral: relleno de la imagen, interrelación de puntos, líneas y la tridimensionalidad.

Además de esto, se reconoce que la capa interna del ojo (retina) está compuesta por diferentes células fotorreceptoras (conos y bastones). Los bastones son sensibles a la luz y los conos a la ausencia de esta. De aquí el término sensible se traduce como afinidad celular, un acontecimiento estimulante que produce activación y permite que las células se expresen de cierta manera u otra. La sensibilidad, además de ser la respuesta al estímulo sensorial acontecido, es la capacidad de expresión de un algo en un medio o entorno orgánico. Es existencia, es creación.

Esta misma hipótesis la retoma el arte contemporáneo, al comprender que “el arte se enuncia como un acontecimiento íntimo, una creación que la mirada viene a avivar, constatándolo” (Bourriaud 1999, p. 105). Entonces, lo sensible se expone como una forma de creación con la cual se puede entender lo enunciado, lo acontecido y lo signado (modalizado) en las prácticas humanas, especialmente las comunicativas-críticas, que, por razones históricas, han constituido la base del cuestionamiento del actuar humano en los últimos tiempos. De aquí se desprende el siguiente interrogante: ¿Cómo se modaliza el sentir a través de la comunicación audiovisual contemporánea?

La realización audiovisual desde las metáforas ontológicas, la modalización de la existencia

La realización audiovisual ha funcionado como un campo ideal para la propagación de las acciones que parten del acceso a los sentidos humanos hacia la modalización y mediatización de estos. En este orden de ideas, los lenguajes audiovisuales aportan a la configuración del primer nivel de significación: la percepción. Ver, oír, tocar, oler y saborear se han convertido en acciones perentorias para quien tiene un proceso creativo en curso. Con esto, se comprende que el sentir se caracterizó como esa acción primaria con la que el sujeto crea audiovisualmente. En los trabajos de Pierre Huyghe¹⁰, Liam Gillick¹¹, Dominique González-Foerster¹² y Shirin Neshat se logra encontrar cómo un entorno inmediato, cotidiano para las personas, se configura entre dos dicotomías: “ficción-no ficción” (Bourriaud, 2013) y “relato-hecho” (Ricoeur, 1995) de la imagen en movimiento. Con esto se está situando al espectador y realizador en una reflexión permanente por sus bordes y límites de la comprensión e interpretación de lo que se entiende como parte de sí y fuera de sí, superando el paradigma de lo real e irreal.

En el programa de Comunicación Audiovisual y Multimedia de la Universidad de Antioquia, la creación audiovisual se asume como forma de generación de conocimiento desde su propia disciplina. Entonces, ¿por qué no generar conocimiento desde lo que siento? No se puede crear audiovisualmente sino se siente primero. Foster *et al.* (2006) se aproximan a la idea del sentir desde

una revisión epistémica de la estética contemporánea. Sin titubear, exponen que esta es “un discurso capcioso por el cual la filosofía o una cierta filosofía desvía en su provecho el sentido de las obras de arte y de los juicios del gusto” (Foster *et al.*, 2006, p. 9). El planteamiento termina por reflexionar sobre el carácter disciplinar de lo estético, al ponerlo en tela de juicio; pero, en últimas, con este posicionamiento se devuelve la pregunta por la creación al sentido originario. Ya no estamos hablando que la creación deba o pueda ser una acción meramente representativa, sino que se vislumbre como el sentido mismo de la acción, como la materia visual, audiovisual que reflexiona sobre esa existencia en cualquiera de las dimensiones¹³ con las que el ser humano habita su entorno¹⁴.

En la actualidad, la realidad sigue respondiendo al acto fáctico, la ciencia lo explica y el arte lo cuestiona. La propuesta por lo sensible en la investigación-creación se reconoce por cumplir el siguiente trayecto: un acto que va de lo sensitivo y perceptible a la sensibilidad con la que se convierte en experiencia y hecho. Juan Manuel Echavarría es consciente de esto en *Bocas de ceniza* (2003-2004). Su trabajo de investigación para la creación audiovisual consistió en la mediación entre el canto de la víctima y el público en general a través de planos cerrados. Con alabaos¹⁵ contundentes y discontinuados se denuncia la presión de un discurso hegemónico que no deja oír a las víctimas en un conflicto armado. Para ello, en esta realización se respondía las siguientes preguntas ontológicas: ¿Cuál es la voz de las víctimas colombianas? ¿A qué suena la guerra? ¿Cuál es la melodía con la que se denuncia el hecho violento?

¹⁰ *Experiencia Infinita* (2010), específicamente en el caso de “Player” donde se presenta parte de la obra *The Host and the Cloud*, 2009-2010. La replicación de la acción como forma de otorgar sentido a lo que hace el otro (espectador) en medio de un entorno (museo), <https://malba.org.ar/experiencia-infinita-pierre-huyghe/>

¹¹ *New Order and Liam Gillick* (2017) en Manchester International Festival. [Tráiler], <https://www.youtube.com/watch?v=SWzRVvV9hE>

¹² “El arte es más intenso como experiencia que como imagen”, una aclaración que hace la artista reflexionando sobre cómo el sentir antecede el objeto en sí. Caso que se puede apreciar en la proyección OPERA (QM.15) (2016). <https://www.youtube.com/watch?v=yYSZ8gYwtok>.

¹³ *Aisthesis, poiesis, dogma, doxa, episteme*, según Heidegger (2009).

¹⁴ Esto también se plantea con acepción de estética de Susan Buck Morss (Arcos-Palma, 2006, p. 173).

¹⁵ Los alabaos, en principio, son cantos fúnebres que sirven para despedir el alma de un difunto adulto en el Pacífico colombiano, específicamente en el departamento del Chocó. El canto es triste, suele ser a capela, y busca ayudar a asegurar el paso del difunto a la eternidad. Sin embargo, para esta ocasión, Echavarría encuentra a un campesino que le canta por el solo gusto de hacerlo, entonces, el artista afirma: “fue una cosa muy intuitiva” (Silva y Kuéllar 2015).

Figura 1. *Bocas de ceniza* [Detalle] (2003-2004)

Fuente: Museo de Memoria de Colombia (Bogotá)¹⁶.

Para nuestro caso, el pensamiento y sus maneras de indagación están condicionados por lo sensible. El acto creativo que surge a partir de esto aparece como una creación con la cual signamos nuestra realidad. Se percibe que el pensamiento humano está atravesado por el cuerpo y los sentidos, adoptando una estética propia y concibiendo la realidad (estar en) como una manifestación modalizada en diferentes vías: el registro audiovisual, el *performance*, la danza, la pintura, los relatos orales, la fotografía, los sonidos, las degustaciones, entre muchos otros modos. Sin más explicaciones al respecto, se hace ineludible pensar en el sentir como un primer eslabón para la investigación-creación en realización audiovisual.

Uno no produce algo por una finalidad u otra, uno crea en la medida que el cuerpo se moviliza hacia una búsqueda permanente por existir en un entorno. El sentido termina siendo la existencia misma del objeto, tal como lo implicaron algunos semióticos contemporáneos como Iuri Lotman (1998), Roland Barthes (1991) y Omar Calabresse (1993). Aquí se retoma el planteamiento de la semiótica cultural denominado “el universo del sentido”. Este postulado, además de funcionar como cuerpo teórico para la semiótica en la contemporaneidad, da pistas de un diseño metodológico con el que se comprende cómo se crea a través del sentir. El universo del sentido se configura por acontecimientos simbólicos que se materializan en diferentes narrativas: visuales,

¹⁶ Véase <http://museodememoria.gov.co/arte-y-cultura/bocas-de-ceniza/>

sonoras, olfativas, gustativas, corpóreas, performativas y, especialmente para el propósito de esta propuesta, las audiovisuales.

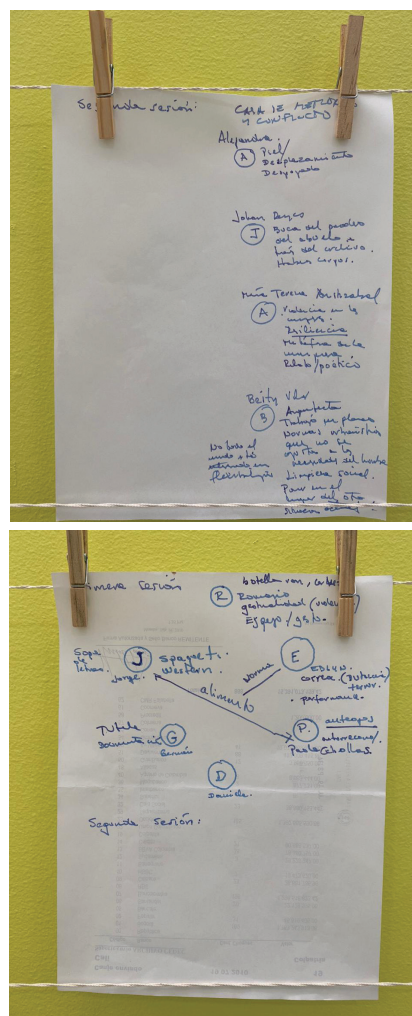
Cada universo parte de la configuración ontológica del ser. Es en este punto del estudio de la ciencia contemporánea donde la significación sucede con la interpelación por el existir, el ser y el crear. La significación se contempla como un trayecto entre el percibir y el ser, pues con este se intuye que no pueden existir la una sin la otra. Lotman (1998) explicita esta genealogía del sentido en la medida que explica el accionar humano como un acontecimiento basado en la capacidad de expresar lo que se ve, se oye, se toca, se huele y se saborea para configurar un estar aquí y ahora¹⁷.

Cada acontecimiento responde a la configuración dicotómica del signo —y del ser humano en sí—, la cual es sensorial/perceptible y simbólica/sensible. Estos acontecimientos son llamados metáforas ontológicas (Lakoff y Johnson, 1986; Ricoeur, 1995) con las que el sujeto logra configurar su existencia a partir del acontecimiento vivido —expresado y estimulante— que encapsula sus experiencias de vida. Se reconocen así dada la exigencia de entender cómo se concibe el sentido de una acción a través de la existencia misma del sujeto. La dimensión ontológica de estos cuestionamientos con los que se fundamentan nuestras experiencias de vida y de existencia se suscribe al pensamiento de la Grecia clásica, en especial el de Platón y Aristóteles, quienes asumen la naturaleza del ser en cuanto acción *per se*.

Esta misma deliberación se retoma siglos más adelante por los investigadores del lenguaje George Lakoff y Mark Johnson. Ellos dejan ver su preocupación por la comprensión del ser en clave de “cómo vivir la realidad” en medio de la cotidianidad, hallando que cada realidad está compuesta por una traslación de sentidos con los que se signa la existencia humana. En la vida cotidiana,

el uso de metáforas ontológicas (Lakoff y Johnson 1986, p. 69) permite que los procesos mentales y eventos abstractos se conviertan en una identidad, acción, personificación, cosa, sustancia u objeto; esto con el fin de cuantificarlos, categorizarlos y darles existencia. Ejemplos como *llena de tristeza*, *acariciar con los ojos*, *tejer la memoria*, *sentir la paz* se pueden pensar dentro de una estructura conceptual gracias a la metáfora, porque esta posibilita el traslado del sentido abstracto a uno concreto por medio de la experiencia y la cultura. Veamos un ejemplo de este universo del sentido basado en las metáforas ontológicas:

Figura 2. Universo de sentido



Fuente: Taller de investigación Creación para la transformación de la sensibilidad en ambientes permeados por el conflicto armado colombiano (Cali, diciembre del 2019).

17 Sustancia, lugar y tiempo, como categorías que denomina Lotman (1998) para la conceptualización del proceso de significación (semiosis) que da origen al universo de sentido y el cual es inherente a la acción del sujeto en sí.

Figura 3. *Pared, pintura e hilo* [Detalle]

Fuente: Banco de la República de Colombia (Cali)¹⁸ (2019).

(...) el mudar de piel es síntoma, índice del despojo, del desplazamiento humano. Recojo, día a día, todas las capas de pintura que se caen de las paredes por donde camino. Esto lo hago después de haber sido despojada de mi casa en el oriente de Cali por grupos armados al margen de la ley. Me propuse a recoger cada capa de pintura como recuerdo del lugar al que no volveré. Me he propuesto coserlas mientras me pregunto ¿es posible coser lo que se ha caído por la opresión? (J., Urueña, comunicación personal, diciembre 7 del 2019)

En el caso de la videoinstalación *Pared, pintura e hilo* (2019), la metáfora se modaliza audiovisualmente mediante el paso de planos medios a planos de detalle, entre movimientos de rotación (paneos) y traslación (*travelings*), que van dejando en una subjetiva al espectador. Ese mismo espectador que se acerca, en cada cambio de plano, a la respuesta de la pregunta ontológica con la que nace el proyecto:

¿Es posible coser lo que se ha caído por presiones externas? Cada capa de pintura que se recoge y se teje al final del *videoperformance* está relacionada con cada plano que se corta para hacer una colcha audiovisual de la existencia de los participantes, una colcha que termina reflexionando por lo que se cae debido a las fuerzas hegemónicas sobre las pieles de la ciudad.

La investigación sensible, marco metodológico para la creación audiovisual

Esta propuesta metodológica subyace bajo la perentoria tarea que tiene el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación en Bogotá, el programa “La Paz se toma la Palabra” de la División Cultural del Banco de la República en Colombia y la Coalición Internacional de Sitios de Conciencia para la

¹⁸ Véase <https://www.banrepcultural.org/noticias/manifiesto-vivo-metaforas-de-paz>

realización del material audiovisual con el que se logra (re)conocer el sentir de una comunidad vulnerable por los diversos conflictos armados registrados en el mundo.

La propuesta metodológica para la realización audiovisual a partir de un ejercicio de investigación-creación sobre *lo sensible* se desarrolla en tres fases:

Primera fase

La pregunta ontológica. La pregunta, la inquietud, el interrogante se hacen necesarios en este ejercicio. Cada uno de ellos referencia un sentido y la adherencia a un(os) universo(s) en particular. La pregunta, además de estar construida en una metáfora, (de)construye, se coloca en reflexión para sí misma y la condición de quien la formula. Se cuestionan los acontecimientos estimulantes, aquellos a los que se accede a través de la capacidad sensorial que dispone el organismo vivo, y se reelaboran para encontrar cambios de significación que, a su vez, elaboran el sentir de quien busca crear y existir. Veamos este ejemplo:

En *Turbulent* (1998), de Shirin Neshat, la instalación en dos canales de video, basados en una película de 9 mm en escala de grises —transferida a video— con una reproducción infinita de ambas proyecciones se configura como la *metáfora del dolor armónico*. Shirin Neshat (2018), en una entrevista concedida a Glenstone Gallery en Potomac (EE.UU.), confirma que las sensaciones viscerales de los cantos altisonantes de una mujer musulmana y un hombre judío, tomados en un *loop* en primer plano y a blanco y negro, demuestran la fragilidad del dolor y la pasión que ha marcado por años la forma de *hacer política* en Medio Oriente. La diferencia que se siente entre los tonos de voz de cada uno de los artistas invitados a este proyecto (Sussan Deyhim y Shahram Nazeri) es la acción que inquieta al espectador.

Figura 4. *Turbulent* [Detalle]



Fuente: Shirin Neshat (1998)¹⁹.

El proceso de creación audiovisual consistió en hacer un ejercicio sinestésico con el cual se presenta la ausencia de color y los tonos altisonantes como contraste binario. Este contraste evidencia significados de base antepuestos entre sí, tales como la armonía de los tonos de voz y la ausencia del color en los planos registrados. ¿Puede existir la armonía sin color? Para el caso de este proyecto sí, pues como se pregunta el productor: “¿Acaso la política no es una mentira sin color que se repite al oído de manera melodiosa?” (Neshat, 2018). La creación fue precedida de una inquietud, de una pregunta, la cual ontológicamente busca configurar la existencia de un fenómeno: *el hacer política*. Por lo tanto, en este contexto, no es extraño pensar que la política se repite melodiosamente con tanta insistencia que termina por perder su sentido originario, su color.

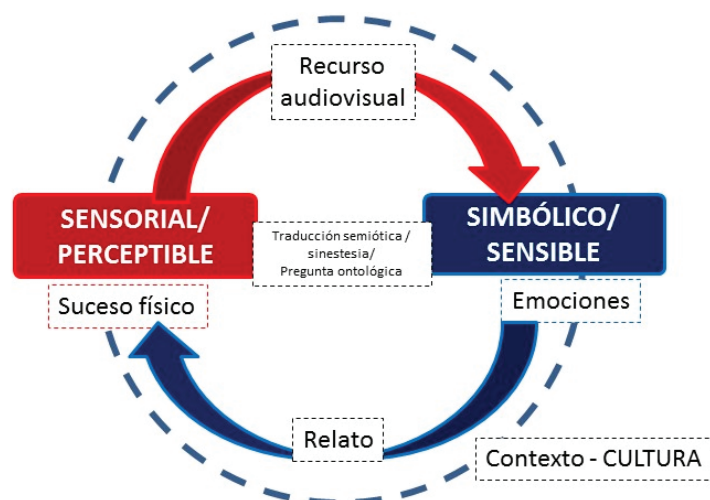
19 Véase <https://www.youtube.com/watch?v=VCAssCuOGls>

Segunda fase

La modalización de la metáfora audiovisual basada en la pregunta. En este punto, como lo afirma Ricoeur (1995), la metáfora es la línea narrativa con la que se configura el texto inicial. En nuestro caso, la metáfora, la cual reflexiona sobre la forma de sentir y existir del sujeto, termina mostrando cada uno de los pasos del relato por crear. Cada parte de la metáfora, aportada por la pregunta ontológica del sujeto, se modaliza en planos, colores, formas, voces, cuerpos, acciones, movimientos de cámara y escenarios con los que se va delimitando un primer *script* del acto creativo.

La modalización funciona como un proceso de traslación de lo sensorial/perceptible a lo simbólico/sensible, teniendo en cuenta que cada recurso técnico se debe construir de acuerdo con los olores, aromas, texturas y cromas que presente el caso que evidencia la pregunta ontológica. Si la pregunta se configura a partir del olor, entonces se debe establecer una traducción semiótica del fenómeno sinestésico entre el olor y el tipo y movimiento de plano con el que se hace la toma. De esta manera se configura la traslación de lo que se percibe a través de un sentido a otro con el fin de generar un conocimiento o narración sobre el fenómeno en el cual está sustentado la pregunta.

Figura 5. Modelización de la metáfora audiovisual



Fuente: elaboración propia.

Veamos un ejemplo donde el sujeto creador siente su realidad sinestésica a través del relato audiovisual:

Lothar Schultz, 67 años, expresidiario de la Stasi²⁰, expresa a través de un reportaje audiovisual cómo los colores se habían convertido en un

tormento para él. Mientras pasaba sus días en la celda, los soldados de la RDA se habían encargado de que ningún rayo de luz penetrara el complejo carcelario. Esta era una medida que hacía parte de la estrategia de extorsión del partido político hegemónico en la Alemania Oriental de finales de los ochenta. Schultz, como muchos de sus compañeros prisioneros, raspaban las paredes todos los días con una cuchara hasta lograr hacer agujeros que permitieran la entrada de la luz y los olores de la ciudad. El *script* para el reportaje consistió en

²⁰ Cárcel dirigida por el Ministerio de Seguridad del Estado en la República Democrática Alemana (RDA) hasta 1989. Actualmente el Memorial Berlín Hohenschönhausen, museo y monumento conmemorativo establecido por el Gobierno alemán a inicios de la primera década del 2000.

resolver la siguiente pregunta ontológica: ¿Cuál es el color y olor de la libertad? El reportaje, expuesto actualmente en el complejo carcelario, muestra en 16 planos cómo Schultz va abriendo el agujero en una pared para encontrar el color y el olor (la libertad), mientras transcurre cada plano, el personaje intenta responder con sus relatos cuáles fueron los colores y olores que captó para aquel momento de su vida:

Figura 6. *Erinnerung, Licht und Schatten*
(Memoria, luz y sombra) [Detalle]



Fuente: Material audiovisual expuesto en el Memorial Berlin Hohenschönhausen. Berlín, Alemania (2001).

(...) no podía leer los avisos publicitarios con colores que estaban del otro lado de la pared. Era muy sensible, para mí, ver tanto color. Solo veía el cambio del día a la noche dentro de la celda. Lograba medir el tiempo cuando las nubes permitían que el sol se desplazara en diferentes ángulos del agujero. Sabía que había llovido por la polveada que levantaba la lluvia y entraba por aquel orificio. Era un cambio en mi vida. Del color recuerdo la miseria que viví. Tal vez por eso, mi casa es un tanto gris como un hospital. Me siento más cómodo allí. (Schultz, 2001).

Tercera fase

La (re)configuración del sentir en el sujeto a partir de una reflexión de discurso audiovisual del ejercicio de creación. De esta hipótesis deviene la posibilidad de comprender que la creación termina por devolverle al sujeto una reflexión íntima permanente sobre su manera de signar la realidad, de ensimismarse en la pregunta para decir qué ha cambiado en su vida, en su historia, en su existencia. Veamos un ejemplo de ello:

Los abuelos de la historia (2019), videoinstalación²¹ con una duración de 13 minutos. muestra, a través de un primer plano en secuencias a blanco y negro, los rostros de aquellos colombianos que vivieron el desplazamiento masivo en la década de los ochenta, a causa del surgimiento de las guerrillas y la aparición del narcotráfico como modo de supervivencia económica y financiera de estos grupos al margen de la ley. Cada uno de los rostros intenta responder al interrogante: ¿A qué huele el desplazamiento en Colombia? Cada plano que enfoca el rostro va cerrando algunas partes del cuerpo: la boca, la nariz, las manos en la cara, los ojos, mientras se relata lo insoportable que fue el olor para aquellas épocas. Este es uno de los fragmentos que aparece en el proyecto audiovisual:

21 Realizada en el marco del seminario taller ¿Cómo resignificar desde el arte la violencia en el posconflicto? del Banco de la República. Expuesto en la Casa de la Cultura Las Estancias. Medellín, Colombia (2019).

(...) el olor del pasto mojado me recordaba la pradera donde vivía, pero la mezcla con los fusiles dinamitados no dejaba de darme náuseas; no porque no fuera agradable el olor (es fuerte pero soportable), mucho tiempo después descubrí que las náuseas eran producto del miedo como recuerdo de la mezcla de esos dos olores. Desde entonces, la pradera no huele igual y las náuseas son imposibles de evitar cuando estoy allí. (J. Urueña, Comunicación personal, marzo 15 del 2019) [fin de cita]

Uno de los relatos presentes en este proyecto audiovisual se descubre a través de la voz de un hombre llamado Manuel Antonio Jaramillo. Este ejercicio abre la posibilidad de discernir alrededor de la siguiente idea: el lenguaje gestual y el olor se habían convertido en la realidad de ese hombre; una realidad que signa su existencia, su vida. Así mismo, contribuye a que el espectador de la creación audiovisual esté orientado ontológicamente a una pregunta con la que lograría entender(se) en medio de la experiencia sensible: ¿A qué huele la violencia en la pradera de Manuel Antonio?, logrando aproximarse a lo que sintió —y ha sentido— Manuel cada vez que vuelve a su casa a través de la imagen en movimiento y los aromas que ahí reposan. En esta misma línea, como lo afirma Laura Maillo: “No diremos que el gesto es un signo, sino que la gestualidad deviene significativa porque la conciencia no se puede desligar de lo que sucede entre el cuerpo y el mundo” (Maillo, 2019, p. 243). La creación no es un signo, es una forma de significación que habla de cómo mi conciencia y mi ser no se pueden desligar de mi existencia física, simbólica y social.

Para cerrar esta reflexión sobre la relación entre la creación audiovisual y lo sensible, es necesario precisar que la práctica investigativa —curiosa e inquieta— se convierte en un escenario idóneo y predilecto donde el interrogante permite fundamentar hasta qué punto este (de)construye ontológicamente el habitar y sentir del sujeto. Lotman (2000) en su publicación *Universe of the mind* se acerca a una idea de cómo la mente es una configuración sensible y estimuladora de la experiencia humana, planteamiento que no es muy lejano a lo que precisan los oftalmólogos de la Asociación

Colombiana cuando se confirma que el acontecimiento orgánico que produce la sensación de luz —y por lo tanto de espacio— es una relación estimulante entre el cuerpo y la mente. Es así como la capacidad de sentir le permite no solo codificar la recepción de unos fenómenos orgánicos, sino también toda la estimulación que, simbólicamente, puede causar en el sujeto un vínculo con sus experiencias de vida y creación.

Referencias

- Abramović, M. (2010). *La artista está presente* [Performance]. Museo de Arte Moderno, Nueva York. <https://www.moma.org/interactives/exhibitions/2010/marinaabramovic/>
- Alighieri, D. (1307). *Convivio*. Editorial NoBooks.
- Arcos-Palma, R. (2006). Foucault y Deleuze: pensar lo sensible. Para una relectura con gafas para ciegos. *Congreso Colombiano de Filosofía*, 1, 1-11.
- Barthes, R. (1991). *El imperio de los signos*. Seix Barral Planeta Libros.
- Bishop, C. (2012). *Artificial Hells: Participatory Art Politics of Spectatorship*. Verso.
- Bourriaud, N. (2017). *Estética relacional*. Adriana Hidalgo Editora.
- Bourriaud, N. (1999). *Formas de vida. El arte moderno y la invención de sí*. Editorial Cendeac, 1999.
- Calabresse, O. (1993). *Cómo se lee una obra de arte*. Cátedra signo e imagen.
- Castaño, G., Camacho, E. y Jiménez, C. (2014). Análisis colorimétrico computarizado del color de la piel palpebral: Un potencial método no invasivo para monitorizar el cumplimiento de la terapia con parche en ambliopía. *Revista Sociedad Colombiana de Oftalmología*, 47(4), 333-339.
- Cortázar, J. (1972). *Prosa del observatorio*. Suhrkamp.
- Cottin, M. y Faría, R. (2006). *El libro negro de los colores*. Libros del zorro rojo.
- Dewey, J. (2008). *El arte como experiencia*. Paidós.
- Echavarría, J. M. (203-2004). *Bocas de ceniza* [Instalación]. Museo de Arte Moderno,

- Bogotá. <https://jmechavarria.com/es/work/bocas-de-ceniza/>
- Foster, H., Bois, Y. A., Buchloh, B. H. y Krauss, R. E. (2006). *Arte desde 1900*. Ediciones Akal.
- Gillick, L. (2017). *So it goes... ft. New Order* [Concierto]. MIF17. <https://www.youtube.com/watch?v=yyJwxNJ7ZdQ>
- González-Foerster, D. y Saraceno, T. (2016). *OPE-RA (QM.15)* [Video]. Freunde Der Nationalgalerie. <https://freunde-der-nationalgalerie.de/en/erwerbung/dominique-gonzalez-foerster/>
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo* (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1927).
- Huyghe, P. (2009-2010). *Player* [performance]. Museo de Arte Latinoamericano, Buenos Aires. <https://www.malba.org.ar/experiencia-infinita-pierre-huyghe/>
- Jiménez, E. M. (1997). La emoción en el arte en la sociedad de la post-imagen. *Arte, individuo y sociedad*, (9), 185-190.
- Jiménez, M. (2005). *La querella del arte contemporáneo*. Amorrortu.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra.
- Lotman, I. (2000). *La semiosfera III. Semiótica de las Artes y la Cultura* (D. Navarro, Trad.). Frónesis - Universitat de Valencia. (Obra original publicada en 1998).
- Lotman, I. (2000). *The universe of mind. A semiotic theory of culture*. Indiana University Press.
- MacCarthy, P. (1995). *Fresh Acconci* [Video]. Moma, Nueva York. <https://www.moma.org/collection/works/118497>
- Maillo, L. (2019). *¿En el principio fue el verbo? Sobre sentido y significación en las artes contemporáneas* [Tesis Doctoral Universidad de Málaga]. RiUMA. <https://hdl.handle.net/10630/19313>
- Neshat, S. (1998). *Turbulent* [Video]. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid. <https://www.museoreinasofia.es/coleccion/obra/turbulent-turbulento>
- Pardo, N. (2012). *Discurso en la web: pobreza en YouTube*. Universidad Nacional de Colombia.
- Ricoeur, P. (1995). *Si mismo como otro*. Siglo XXI editores.
- Sánchez, R.[Romu Sánchez]. (10 de octubre de 2018). *Banquete socialista - videoarte* [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=57-YL2dbgNA>
- Schultz, L. (2001). *Erinnerung, Licht und Schatten*. Gedenkstätte Berlin-Hohenschönhausen.
- Silva, M. y Kuéllar, D. (2015). *Documental(es) Voces...Ideas*. Universidad del Valle.
- Silva-Cañaveral, S. (2018). La creación, un lugar donde se pliegan las experiencias sensibles del arte y el diseño. *Actas de Diseño*, 26, 139-143. <https://doi.org/10.18682/add.vi26.2222>
- Tiravanija, R. (2012). *Untitled, 2012, (All those years at No.17E London Terrace)* [Instalación]. Tonalá, Ciudad de México. <http://www.kurimanzutto.com/exhibitions/ufo-naut-jk-julius-koller>
- Torres, A., Duque, I. D., Pabón de López, M. y Urueña, J. (2019). *Pared Pintura e Hilo* [Videoinstalación]. Banco de la República de Colombia, Cali. <https://www.banrepcultural.org/noticias/manifiesto-vivo-metáforas-de-paz>
- Trinidad, E. (mayo 25 de 2018). Shirin Neshat. *Woman Art House*. <https://womanarthouse.wordpress.com/2018/05/26/shirin-neshat/>
- Urueña, J. y Ocampo, G. (2019). *¿Cómo resignificar desde el arte la violencia en el posconflicto?* Banco de la República de Colombia.
- Urueña, J. (2020). *Bases epistémicas de la investigación cualitativa y su orientación sensible en escenarios de guerra*. Informe de investigación postdoctoral. Universidad de Toronto-Canadá.
- Vélez, A. C. (2008). *Homo artisticus: una perspectiva biológica-evolutiva*. Universidad de Antioquia.

Las conservas de la memoria: aromas y sabores de una comunidad vulnerada por el conflicto armado

Kelly Paola Álvarez Duque*
Alejandra Medina Villada**
Luz Adriana Mosquera Rengifo***

Resumen

Este artículo se deriva del trabajo de grado “Memorias sinestésicas: lenguajes y escenarios de vida en la comunidad panelera (El Junco) del corregimiento de Portachuelo en Amalfi - Antioquia”, el cual tuvo como objetivo configurar escenarios de memoria sensibles y sinestésicas a través del diálogo y creaciones artísticas (Álvarez, Medina y Mosquera, 2021), mediante la producción de panela como un estimulante para la gestación de relatos. Para ello, nos centramos en el enfoque de investigación sensible (Urueña, 2021), en la cual se privilegian los sentidos y las sensibilidades de los participantes como activadores de la memoria.

Palabras clave: memorias, conflicto, comunidad, sabores, colores y sinestesia.

Abstract

This article is derived from the work of degree “Synesthetic memories: languages and scenarios of life in the panelera community (El Junco) of the Portachuelo district in Amalfi - Antioquia”. It aimed to configure sensitive and synesthetic memory scenarios through dialogue and artistic creations, by producing panela as a stimulant for the gestation of stories. For this, we focus on the sensitive research approach (Urueña, 2021), in which the senses and sensitivities of the participants are privileged as activators of memory (Álvarez, Medina y Mosquera, 2021).

Keywords: memory, conflict, community, flavours, colours, synesthesia.

Introducción

El siguiente trabajo partió de los principios epistémicos de *Investigación Sensible* (Urueña, 2021), es decir, nació de la necesidad de hacer un acercamiento a la realidad más perceptible. El poder sentir, tocar, oler, ver, es lo que nos permitió configurar escenarios significativos para recoger relatos de memoria a través de las voces y sentires de los habitantes del corregimiento de Portachuelo, específicamente de los trabajadores del trapiche El Junco. Las narraciones aquí recopiladas dieron cuenta de experiencias, anécdotas y, sobre todo, hechos de violencia. Para esto se plantearon ejercicios que surgieron a partir de la sinestesia y en los que depositaron la

* Licenciada en Español y Literatura de la Universidad de Antioquia. Maestra en el Centro de Investigaciones Educativas y Pedagógicas (CIEP), de la Universidad de Antioquia, sede Amalfi

** Licenciada en Español y Literatura Universidad de Antioquia. Maestra en territorio regional Amalfi.

*** Licenciada en Español y Literatura Universidad de Antioquia. Maestra en territorio regional Amalfi.

confianza los participantes para hablar sobre el triste pasado que asedió a la comunidad.

En igual medida, este trabajo deja ver la necesidad de hablar sobre el conflicto armado amalfitano desde perspectivas diferentes, puesto que este trabajo recoge relatos de memoria desde el sentir. Asimismo, es por esto que la investigación toma mucha relevancia, debido a que, gracias a la sinestesia, el recordar, a partir de la mezcla de los sentidos, se puede vivir la experiencia de manera diferente. Además, esta propuesta se encuentra transversalizada por los conceptos de memoria, sinestesia, sentido y metáfora que hacen reflexionar y darles un nuevo significado a los relatos de memoria de los habitantes.

Referentes teóricos

El principal campo conceptual que acompaña esta propuesta está enfocado en la significación de la memoria como un fenómeno sinestésico, el cual parte de un individuo, quien dispone de sus conexiones fisiológicas con las que produce sentido y significado de un algo, y termina en la configuración de significaciones sociales y culturales. Por ello, los enfoques teóricos más relevantes se enmarcaron en tres aspectos. En primer lugar, el presupuesto epistémico nombrado por Lotman (1996), *Semiosfera*, nos ha posibilitado comprender cómo las sociedades construyen sus formas de vida y sus maneras de dar sentido a la misma, de acuerdo con los signos que hacen parte de su ambiente cultural o llegan a transformar las prácticas establecidas. Esto se logra gracias al mecanismo de traducción, denominado por este autor como *frontera*, el cual “es un mecanismo bilingüe que traduce los mensajes externos al lenguaje interno de la semiosfera” (Lotman, 1996, p. 14) para dar significado a las experiencias de vida.

Para esta investigación, se asume la frontera como un entretejido de sensibilidades que se traducen en un lenguaje propio: en metáforas visuales, olfativas, orales, corpóreas y plásticas de la memoria. Las fronteras que se establecen entre quienes vivieron el hecho de violencia son las tensiones semióticas que hacen posible la generación de un lenguaje en común, con el cual los campesinos no solo comprenden el fenómeno en sí —la

violencia—, sino que también le otorgan un lugar en sus vidas. Estas metáforas son el núcleo de los procesos de semiotización que se dan dentro de la comunidad para entender qué tanto ha cambiado su vida antes y después del hecho de violencia (el adentro y el afuera de una comunidad atravesada por la guerra).

Por otro lado, los estudios sobre los sentidos y la sinestesia que proponen Howes y Classen (2014), Le Breton (2009) y Ackerman (1990), nos permiten vislumbrar cómo estos se convierten en detonantes que activan la memoria y nos facilitan conectarnos con el pasado para revivir recuerdos impregnados de olores, sabores, colores y texturas; además, cómo las precepciones sensoriales que surgen de la fisiología humana parten, igualmente, de la orientación cultural que configura los significados que se tienen sobre el mundo.

En este aspecto, vemos la sinestesia como una dimensión multifacética y nos interesamos en una perspectiva cultural y simbólica que nos permite mirar más allá de construcciones y modelos históricos, para explorar otras maneras en que los sentidos nos facultan para conectarnos con el entorno de manera sensible, porque, como lo afirma Ackerman, (1990), “no hay modo de comprender el mundo sin detectarlo antes con el radar de los sentidos. [...] Lo que se halla fuera del alcance de los sentidos quedará necesariamente ignorado” (p. 13).

Finalmente, los planteamientos de Lakoff y Johnson (1986) nos acercan a la metáfora vista como un recurso que usamos en la cotidianidad para construir nuestras propias ideas y conocimientos. La postura de este autor nos demuestra que esta, más allá de ser un ornamento que embellece el texto escrito, es un recurso cognitivo que construye relaciones de sentido entre las personas para comprender y expresar determinadas situaciones.

La propuesta que se quiso plantear concibe la metáfora como la base principal para la construcción de los relatos de memoria, y como aquella que brinda el soporte al fenómeno sinestésico contenido en ellos. Cuando se entrelazan los sentidos e intervienen en nuestras acciones nos dan la posibilidad de crear significados a partir del uso de la metáfora, dado que este recurso enriquece la descripción

y percepción de la realidad y nos deja expresar de manera indirecta o a través de comparaciones la verdadera esencia de lo que se piensa, lo que muchas veces un lenguaje directo no podría alcanzar.

Metodología

Para el desarrollo de esta metodología nos fundamentamos en los planteamientos que ofrece la investigación sensible (Classen y Howes, 2014; Urueña, 2021), la cual propone un acercamiento al trabajo con las sensibilidades y experiencias de las personas para vincularlo con la cultura e historia de quienes participan en la investigación. En este caso, a través de encuentros comunitarios se rescataron relatos de memoria a raíz de las experiencias sensibles en el marco del proyecto. Así, podemos decir que la investigación sensible procede del sentir, y en palabras de Urueña (2021):

No se puede elaborar una hipótesis de investigación si primero no se logra comprender el alcance de los sentidos para la delimitación de la experiencia del investigador. Es decir, se necesita sentir la práctica y la comunidad en donde se desarrolla el trabajo de campo, antes de la formulación de un primer punto de partida en clave de interrogante de investigación. [...] La pregunta deconstruye el lugar como las prácticas del sujeto que habitan, y por tanto co-existen, con una comunidad. Es en este punto donde la inquietud y el asombro retoman su carácter significativo para el diseño de nuevas manifestaciones de la experiencia humana. (p.1)

El diseño de esta investigación se construyó a partir de los tres componentes de este enfoque: pregunta ontológica, modalización e introspección (Urueña, 2021). Estos se convierten en una base de formación analítica, con la cual logramos construir los relatos y metáforas que devienen de estas apuestas epistémicas en torno a las memorias sensibles del corregimiento de Portachuelo.

Momento 1

Pensando la pregunta ontológica: en este primer momento creamos los interrogantes que surgieron no solo de la inquietud de las investigadoras, sino del acercamiento que se tuvo con la comunidad.

Estos nos permitieron descubrir los colores, sabores, olores, texturas y formas que tienen las historias de vida de los integrantes del trapiche El Junco.

Para Urueña (2020) la pregunta ontológica se define como la inquietud que referencia un sentido y la adherencia a un(os) universo(s) en particular:

La pregunta, además de estar construida en una metáfora, (de)construye, se coloca en reflexión para sí misma y la condición de quien la formula. Se cuestionan los acontecimientos estimulantes, aquellos a los que se accede a través de la capacidad sensorial que dispone el organismo vivo, y se reelaboran para encontrar cambio de significación que, a su vez, elaboran el sentir de quien busca crear y existir. (p. 22)

Momento 2

Modalizando la metáfora por trabajar: en este proceso nos dimos cuenta de que las vivencias y los conceptos tienen olores y sabores, además se manifiestan a través de metáforas; por ejemplo, para un habitante de Portachuelo el conflicto huele a sangre y sabe a hiel. Estas maneras de representar el conflicto se expresan mediante diversos objetos y materias los cuales modalizan la creación para llegar a la memoria, uno de ellos, los panelarios¹, ya que fueron las formas de conservar las memorias del pasado que en ocasiones fueron dulces y en otras amargas. Las metáforas que se crean en cada uno de estos momentos se conservan y se sustentan en los relatos de los participantes.

Momento 3

Propiciando la introspección mediante la creación: el proceso para llegar a la introspección empieza con la pregunta ontológica que se modaliza en colores, formas, texturas, sabores y olores. Estos modos dan paso a la creación de las metáforas que dan lugar al relato, las cuales posibilitan reflexionar sobre el pasado y lo que ha significado en la vida de cada participante. Los resultados del ejercicio nos

¹ Creación que nace de este proyecto el cual se conforma con diferentes elementos como la panela, plantas aromáticas, esencias, etc., que se guardan en un frasco de vidrio para almacenar y alimentar la memoria y los recuerdos.

permitieron visibilizar las huellas de un pasado que sigue latente, además, de descubrir nuevas formas de significación de la realidad.

Instrumentos de recolección

Para la exploración de estos diseños metodológicos, empleamos el taller como mediador de los encuentros con las experiencias sensibles. Este contribuyó a crear una estrategia para potenciar espacios de acompañamiento para que la comunidad, a partir de preguntas ontológicas, construyera y recuperara sus memorias, y la importancia que esto desempeña en un ejercicio colectivo. Por esta razón, nos interesó la mirada que propone Ander-Egg (1991) sobre la conceptualización del taller, considerando que se ajusta a una función colectiva. Para él:

El taller es una palabra que sirve para indicar un lugar donde se trabaja, se elabora y se transforma algo para ser utilizado. Aplicado a la pedagogía, el alcance es el mismo: se trata de una forma de enseñar y, sobre todo, de aprender, mediante la realización de “algo”, que se lleva a cabo conjuntamente. Es un aprender haciendo en grupo. (p.10)

Los talleres que se realizaron estuvieron mediados por la panela y la sinestesia, teniendo en cuenta que este producto al ser propio de la región, contribuyó de manera significativa para que los habitantes expresaran sus sentimientos. El proceso creativo de los panelarios se desarrolló en dos fases, en las cuales se llevaron a cabo los tres momentos de la investigación sensible.

Fase 1

Observación y participación con la comunidad alrededor de sus experiencias sensibles: En esta fase se llevó a cabo un ejercicio de observación con el objetivo de entrar en contacto con la comunidad para conocer sus dinámicas de producción de panela como forma de hacer memoria. Además, se sostuvo un acercamiento con los aromas y sabores que las personas perciben de Portachuelo, los cuales permitieron establecer un vínculo fraterno para reflexionar alrededor de sus memorias. De acuerdo con lo planteado, para Guter (2019) la observación participante

permite recordar, en todo momento, que se participa para observar y que se observa para participar, esto es, que involucramiento e investigación no son opuestos sino partes de un mismo proceso de conocimiento social. En esta línea, la observación participante es el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y para anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades. (p. 22)

Fase 2

Diálogo de sabores, olores y saberes: La degustación y aromatización de la panela para activar relatos de vida en medio de la creación sinestésica.

En esta fase se buscó propiciar conversaciones entre los paneleros y las investigadoras, con el fin de comprender el alcance de sus sentidos alrededor de los relatos de la memoria. De esta manera, se postuló el diálogo como un espacio donde se configura el departir y el crear como una forma de degustar, de oler y percibir la memoria de cada participante. El resultado final conllevó a la reflexión sobre lo que cada integrante vivió en el proceso de creación.

Una propuesta dialógica lleva a promover y fortalecer los lazos vinculares y nocionales, ello aporta en la reconstrucción del tejido social, ya que se parte de la necesidad de reconocimiento de sujetos sociales diferentes en sus particulares espacios de acción. Al asumir el diálogo de saberes como enfoque y acción estamos ganando en reflexividad sobre procesos, acciones, historias y territorialidades que condicionan potenciando u obstaculizando el quehacer de personas, grupos o entidades. (Ghisso, 2000, p.11)

Resultados

Los resultados de esta investigación se obtuvieron en los relatos de memoria de los habitantes del corregimiento, que surgieron en la creación de los panelarios que guardan los aromas y los sabores que sanan. Esta creación artística y sinestésica estuvo mediada por preguntas ontológicas, que impulsaron el compartir de saberes y un acercamiento a la historia de la comunidad a través de sus sabores, olores y colores.

Tabla 1. Resultados de la experiencia en la creación de los panelarios

Pregunta ontológica	Relatos de los habitantes de Portachuelo
¿Por qué se conservan los recuerdos?	El chocolate y el café me recuerdan la falta de mi madre que me ayudó a salir adelante y me dio fuerza y valor para ser lo que soy hoy en día. A ella le encantaba tostar café y hacer bolas de chocolate cuando estaba pequeño. (P. Correa, comunicación personal, 15 de marzo de 2021)
	El chocolate me recuerda esos días en que mi mamá nos lo daba por la mañana antes de irnos para el colegio. Su olor y su sabor dulce siempre me han gustado. El chocolate también me recuerda las pelus que ella me daba y que me gustaría dejar atrás. A pesar de eso, yo no le guardo ningún rencor. (Y. Arango, comunicación personal, 15 de marzo de 2021)
	A uno le da verraquera hablar de esas cosas, pero a nosotros los viejos nos tocaron tiempos muy duros, aquí ya no sorprendía que a fulanito lo mataran, pero sí daba mucha tristeza, mucha zozobra. A uno no le entraba ni una aguapanela con tanta cosa que pasaba, todo era amargo (P. Correa, comunicación personal, 15 de marzo de 2021).
	“La panela me gusta porque he compartido con muchas personas en el trabajo. En la casa tampoco nos puede faltar una aguapanela con limón, con chocolate. Nos ha ayudado económicamente al sustento de la familia” (Y. Tamayo comunicación personal, 15 de marzo de 2021).
¿Qué aromas y sabores tiene la memoria?	En mi casa se quemaba mucho el eucalipto con el incienso. Mi mamá hacía ese ritual para limpiar la casa y alejar las malas energías (...). Es como un olor a familia, siempre me recuerda a mi mamá, a esos rituales que maneja ella. Significan amor, limpieza, vida, pero también mucha nostalgia. (E. Ríos, comunicación personal, 8 de septiembre de 2021)
	Estos olores de las plantas aromáticas con la panela me devuelven a mi infancia. Crecí en El Junco, rodeada de muchas de estas plantas y de panela, me traen buenos recuerdos porque era una época donde vivías sin preocupaciones, eras libre corriendo por los campos, yendo al trapiche a comer panela con tus amigos. Fue la mejor etapa. (E. Manco, comunicación personal, 8 de septiembre de 2021)
	Al trabajar en este taller con aromáticas recuerdo a la yerbatera de mi madre y el solar de nuestra casa. Cultivaba todo tipo de hierbas aromáticas que nos suministraba cuando a alguno de nosotros le surgía cualquier malestar, dolor de estómago, acidez, nervios y cualquier tipo de dolencia simple, que pronto sanaba con su farmacia natural. Son cosas que ya casi no se ven y es triste ver como se pierden las cosas que hacían con tanto amor las mamás. (O. Villegas, comunicación personal, 08 de septiembre de 2021)
¿A qué olía el corregimiento de Portachuelo y cuáles eran sus colores?	Olía a sangre, sus colores eran el rojo de la sangre derramada en las calles y caminos de Portachuelo, y el negro del miedo y zozobra con el que se vivía antes y por el luto de todos sus muertos causado por la violencia. (E. Manco, comunicación personal, 9 de septiembre de 2021)
	Portachuelo olía a sangre, a violencia, a temor de circular por nuestras calles, tenía colores grises y rojos. (P. Correa, comunicación personal, 9 de septiembre de 2021).
	Olía a sangre, a violencia, a miedo, a temor. Tenía colores grises y tristes. (Y. Arango comunicación personal, 9 de septiembre de 2021).

Pregunta ontológica	Relatos de los habitantes de Portachuelo
¿Qué sabor tenía el corregimiento de Portachuelo?	El pasado de Portachuelo lo considero con un sabor agridulce por tantos conflictos y tantos problemas que desintegraron la comunidad y el temor de vivir en este lugar. (M. Arango, comunicación personal, 9 de septiembre de 2021).
	Sabe a violencia, a sangre, amargura, desintegración, desunión, ya que solo se escuchaban los lamentos de la comunidad por todo lo que sucedía. Aunque ha pasado tanto tiempo no deja de ser melancólico, triste, por tantas cosas malas que suceden en este lugar. (P. Correa, comunicación personal, 9 de septiembre de 2021)
	La panela sabe a fuerza, a ganas de salir adelante, a superación, porque a pesar de haber vivido la violencia tan de cerca, la superaron y aún siguen luchando por una mejor calidad de vida. (E. Ríos, comunicación personal, 9 de septiembre de 2021).
¿Puede ser la panela un olor de paz?	Hoy día se puede caminar libre por sus calles, sin el temor de encontrar chorros de sangre. Hoy se ha recuperado un poco la tranquilidad, la esperanza de ser un mejor territorio. Hoy sus colores se sienten con más brillo, sus olores se sienten con más fuerza, ese olor a caña de azúcar, a panela, olores que llenan de tranquilidad y nos llenan de esperanza. (E. Manco, comunicación personal, 9 de septiembre de 2021)
¿Por qué se maceran los recuerdos?	La carta llegó a las seis de la tarde debajo de la puerta, tenía tres horas para salir. Y hacía ocho días había rescatado a mi hijo mayor, quién apenas tenía trece años. Todo esto pasó porque no permití que mi hijo fuese parte de ese grupo armado. Al rayar la panela y observar cómo se deshace me recuerda esos duros momentos, porque yo tenía mi trapiche, yo buscaba a la gente de la cuadra y nos íbamos a moler, nosotros hacíamos miel porque no teníamos fondos. Entonces, eso lo hace recordar a uno. Uno de los que nos hizo daño llegó donde yo estaba pidiéndome ayuda porque lo iban a matar. Yo cuando lo vi le dije que si también nos iba a sacar de aquí, y dijo: “No mujer, vengo a pedirle perdón y que me deje quedar dos días acá. Usted sabe, vieja, el que juzga será juzgado, y a mí me juzgaron muy duro, me mataron a mi hijo, violaron a mi hija y a mi mamá la golpearon y nadie me quiere ayudar”. Yo lo recibí, duró tres días y se fue porque la hija lo llamó y se hizo cargo de él. A veces me llama y me dice: “Gracias a usted yo estoy vivo todavía”. (M. Arango comunicación personal, 9 de septiembre de 2021)

Discusión y conclusiones

La conserva como signo de memoria

¿Por qué se conservan los recuerdos?

Para los habitantes del corregimiento de Portachuelo, la memoria se revive a través de los olores, los sabores y las formas que se descubren a través de la conversación, el encuentro y el compartir. Para ellos, la memoria se aviva por el hecho de haber permanecido siempre conservada en las historias cotidianas, en el trabajo de los pobladores y en los paisajes que los han rodeado en todo

su trayecto. Sin embargo, aunque la memoria nunca ha muerto para esta comunidad, sí ha vivido en un incesante letargo que se ha prolongado inusualmente, lo cual hizo que la región pierda interés por los sucesos acaecidos en el pasado, especialmente aquellos que han sido causados por una violencia que parece no tener un fin.

Conversar alrededor de un *convite* o un *condumio* fue un escenario para que los habitantes de este corregimiento compartieran un alimento, pero también un recuerdo que se ha manifestado en la memoria con las sensaciones y sentimientos despertados por medio de los olores y los sabores. Para don Pedro

Correa (2021), trabajador del trapiche El Junco, los recuerdos también se han conservado cargados de nostalgia por los que ya no están, pero es innegable que alimentarlos con nuevas miradas genera valentía para continuar. Así lo mencionó él cuando a través del chocolate y el café activó el recuerdo de su madre, quien ya no está; y recuerda cómo en su infancia ella disfrutaba tostar el café y hacer bolas de chocolate. La imagen presente en este saber con sabor y olor fue aquello con lo que pudo acoger el coraje para salir adelante.

De igual manera, para Yorladis Arango (2021), trabajadora del trapiche El Junco, estos mismos alimentos contienen historias de infancia que marcaron positiva o negativamente, lo cual deja descubrir cómo las acciones tomadas con y sobre otros dejan huellas en nuestra memoria a largo plazo, como lo es, en este caso, la imagen de las actuaciones de su madre alrededor del chocolate. Estas huellas se han visibilizado entrañadas en objetos físicos que han hecho parte activa y sensible de la experiencia, y más adelante llegan a representar la memoria de manera tácita y fáctica:

El chocolate me recuerda esos días en que mi mamá nos lo daba por la mañana antes de irnos para el colegio. Su olor y su sabor dulce siempre me han gustado. El chocolate también me recuerda las pelotas que ella me daba y que me gustaría dejar atrás. A pesar de eso, yo no le guardo ningún rencor. (Y. Arango, comunicación personal, 15 de marzo de 2021)[final de cita]

Para ellos, estos recuerdos se conservan porque dan sentido a la vida que llevan, y se encuentran impregnados con olores y sabores especiales con los que convivieron en algún momento de sus vidas. Por ello, el *oler* y el *saborear* han activado inmediatamente en las personas un sentido, el cual no es solo corporal, sino también simbólico, en la medida en que este, como signo en un *universo semiótico* (Lotman, 1996) permite configurar los significados que tienen esos recuerdos para la persona que agencia el hecho de remembranza.

De esta manera, el recordar se ha visto en los habitantes de Portachuelo como un acto de

construcción de sentidos, es decir, de un espacio donde se fabrica el significado que ha partido de un acto sensible en el momento en que la persona se ha conectado con el recuerdo. Es aquí donde el concepto de frontera, planteado por Lotman (1996), se convierte en el medio con el que es posible construir una nueva formación de sentido en el instante del encuentro con un texto ajeno o nuevo; esto es, cuando la persona se ha correlacionado con el recuerdo y de ello resulta la construcción de un nuevo significado a partir del hecho evocado. Para Yorladis y don Pedro, el no guardar rencores sino la imagen positiva de la persona que en algún momento los acompañó significa, en sus estados y tiempos presentes, entenderla de forma distinta y cambiar su pensar frente a lo que ellos mismos también pueden ser, después del acto de reflexión que trajo consigo el recuerdo.

En los habitantes del corregimiento hablar sobre la memoria es encontrar una frontera basta con los recuerdos, principalmente con aquellos que se remiten al conflicto y a la violencia que los afectó en algún momento. Es por esto que para don Pedro, la panela, unida al chocolate, también guarda los tiempos duros de su infancia por la violencia arraigada y la cantidad de muertes en la región, pero es algo que no es fácil de expresar por la complejidad de recordarlo: “A uno le da veraquera hablar de esas cosas, pero a nosotros los viejos nos tocaron tiempos muy duros, aquí ya no sorprendía que a fulanito lo mataran, pero sí daba mucha tristeza, mucha zozobra” (P. Correa, comunicación personal, 15 de marzo de 2021), y en medio de esta tensión, los sabores del chocolate y la panela ya no eran iguales, eran sabores amargos, pesados por la cantidad de dolor que no alcanzaba a sostenerse en una memoria a punto de detonar: “A uno no le entraba ni una aguapanela con tanta cosa que pasaba, todo era amargo” (P. Correa, comunicación personal, 15 de marzo de 2021).

Se ha cruzado la frontera a través del chocolate, el café y la panela para encontrar las historias de la infancia; con ellas, se ha construido un significado y un sentido a partir del acto sensible que

posibilitó traspasar el límite y conectarse con otro texto o signo, el cual se tradujo al lenguaje interno de la significación personal de cada individuo. Algo más se ha formado en el interior de sus pensamientos y percepciones, y a la vez se han reconstruido a sí mismos en el proceso de semiosis que han configurado, el mismo que les ha hecho observar y valorar la imagen de su recuerdo de forma distinta porque, finalmente, el descubrimiento de un texto nuevo es siempre una producción de una intensiva formación de sentido (Lotman, 1996).

Por otro lado, la panela, que en ocasiones ha significado momentos dulces para los hogares y sensaciones amargas en medio de llantos y desolaciones, también es posible percibirla como un mediador de las relaciones interpersonales en la comunidad panelera, puesto que ha posibilitado vivir diferentes experiencias personales y sociales alrededor de los relatos de memoria. Para Yenni Tamayo (2021), trabajadora de El Junco, este producto de su tierra elaborado con manos campesinas ha acompañado historias cotidianas de las personas con quienes se comparte una jornada de trabajo y un intercambio de palabras momentáneo: “La panela me gusta porque he compartido con muchas personas en el trabajo. En la casa tampoco nos puede faltar una aguapanela con limón, con chocolate. Nos ha ayudado económicamente al sustento de la familia” (Y. Tamayo, comunicación personal, 15 de marzo de 2021).

La forma que adquiere la panela, en esta práctica de la vida cotidiana que tienen en común los portachueleños, no solo es de violencia. Este producto representa también la imagen y la textura de un compartir en diferentes escenarios. Los pobladores han vivido rodeados de la panela que se produce en su región, y muchos de los relatos de la comunidad giran en torno a ella. Esto les ha permitido reconocer el lugar que tiene cada uno de ellos dentro de la sociedad, pero también conservan la identidad que han ido construyendo a lo largo del tiempo. Es como si la cualidad elástica de la panela, llamada por los campesinos *conejo*, se trasladara a las memorias de sus habitantes,

puesto que la memoria puede estirarse tanto que deje el recuerdo y la emoción contenida al hacerlo. Esta textura elástica y un tanto plástica termina por conducir materialmente una forma de hacer memoria en el municipio, pues en otros contextos esta misma acción puede ser tan pesada o tan frágil que con cualquier movimiento ajeno a su condición *per se* puede hundirse o quebrarse.

- ¿Qué aromas y sabores tiene la memoria de Portachuelo?

En los relatos de memoria de cada habitante del corregimiento se han reconocido los aromas y los sabores de los recuerdos almacenados en diferentes panelarios. Estos nos han permitido descubrir que la memoria puede tener un sabor y un olor, y que cada uno de ellos genera una sensación distinta en el cuerpo de acuerdo con la experiencia vivida. A nuestro modo de ver, los sabores, los olores y los sonidos tienen el poder de evocar emotivamente nuestro pasado y actúan como grandes provocaciones que desencadenan intensas respuestas en nuestra forma de ver el mundo

En este orden de ideas, Ackerman (1990) sostiene que “los olores detonan suavemente en nuestra memoria como minas, ocultos bajo la hierba de muchos años y experiencias, pero basta tropezar con un invisible cable de olor, y los recuerdos explotan al instante” (p. 21). Desde esta noción, los sentidos se convierten en una fuente poderosa de recuerdos, y han estado inscritos en la conciencia de cada individuo y en el andamiaje colectivo. Es así como para los habitantes de Portachuelo, en el primer momento de la creación del panelario, diversos olores han sido los vínculos con los que se han conectado con recuerdos remotos y cotidianos de sus vidas, como lo fue para Eliana Ríos (2021), docente y habitante del corregimiento, quien a través del eucalipto ha revivido el significado que tiene la familia y algunos momentos envueltos en este aroma:

En mi casa se quemaba mucho el eucalipto con el incienso. Mi mamá hacía ese ritual para limpiar la casa y alejar las malas energías (...). Es como un olor

a familia, siempre me recuerda a mi mamá, a esos rituales que maneja ella. Significan amor, limpieza, vida, pero también mucha nostalgia. (E. Ríos, comunicación personal, 8 de septiembre de 2021)

En el encuentro con la creación a través de la panela y las diferentes esencias, como medios para expresar lo que sentimos, los habitantes de Portachuelo han guardado sus historias, deseos y memorias en los panelarios que contienen los aromas y los sabores que sanan. Por medio de ellos han alimentado con el sabor dulce de la panela y con las fragancias frescas de las plantas las vivencias, historias de vidas pasadas y anécdotas de pobladores que en algún momento habitaron la región. Con la exploración de estos materiales se ha remitido enérgicamente, en primer lugar, a la infancia de los participantes, lugar donde se gestaron vivencias de alegría, y en donde los relatos demuestran cómo los múltiples acercamientos con las plantas y la panela llegan a la memoria y se convierten en fuentes de bienestar. De acuerdo con ello, Eliceth Manco (2021), trabajadora del trapiche, cuenta su experiencia:

Estos olores de las plantas aromáticas con la panela me devuelven a mi infancia. Crecí en El Junco, rodeada de muchas de estas plantas y de panela, me traen buenos recuerdos porque era una época donde vivías sin preocupaciones, eras libre corriendo por los campos, yendo al trapiche a comer panela con tus amigos. (E. Manco, comunicación personal, 8 de septiembre de 2021)

Entre tanto, al pensar el corregimiento alrededor de interrogantes como: ¿qué olores y sabores ha tenido Portachuelo?, ¿cuáles han sido sus colores?, ¿a qué sabe el conflicto? La creación comienza a tener un significado: la materialidad de aquello que ya no está. En este segundo momento de creación del panelario se han palpado los relatos de vida campesinos que se remiten al conflicto en la región. Para muchas poblaciones rurales y alejadas de las zonas urbanas es innegable que la violencia se presentó como la única opción de vida, y en las historias de los pobladores ha sido notable cómo los recuerdos amargos han estado siempre guardados por la necesidad de no olvidar la memoria del pueblo, hasta el

punto de que las personas que no vivieron el hecho de manera presencial, también lo guardan como un suceso que les pertenece y que ha atravesado sus trayectos de vida en el territorio.

El aroma también se descubre en el conflicto y ha dado una condición de vulnerabilidad a la comunidad. Para los habitantes de Portachuelo, los sabores y olores del pasado, aún con el pasar de los años y de las gentes, siguen vivos en el presente, como lo hace saber E. Manco (2021), pues para ella el pasado del corregimiento “sabe a sangre; es un pasado amargo, lleno de miedos por tanta violencia que atravesó el corregimiento años atrás” (comunicación personal, 9 de septiembre de 2021). Su experiencia ha sido testigo de los cambios que ha tenido su tierra y de los acontecimientos que colorearon fuertemente la región. Para ella, el corregimiento también:

Olía a sangre, sus colores eran el rojo de la sangre derramada en las calles y caminos de Portachuelo, y el negro del miedo y zozobra con el que se vivía antes y por el luto de todos sus muertos causado por la violencia. (E. Manco, comunicación personal, 9 de septiembre de 2021)

En otros testimonios, las percepciones sobre el corregimiento han sido compartidas, sus expresiones demuestran cómo las vivencias del conflicto llegaron a tener colores, sabores y olores definidos, pues fueron los que representaron claramente el dolor que se sintió. Para don Pedro Correa en otra de sus historias de vida guardadas en el panelario: “Portachuelo olía a sangre, a violencia, a temor de circular por nuestras calles, tenía colores grises y rojos” (comunicación personal, 9 de septiembre de 2021). Así mismo, Yorladis (2021), quien no fue testigo directo del conflicto, sabe plenamente el horror que se vivió a través de las historias de la comunidad y las secuelas que quedaron marcadas en ella: “Olía a sangre, a violencia, a miedo, a temor. Tenía colores grises y tristes” (Y. Arango, comunicación personal, 9 de septiembre de 2021). El no ser un testigo directo del conflicto no significa que no se pueda palpar las huellas sensibles de terror, que quedan plasmadas en la memoria y que

difícilmente se vencen y se olvidan. ¿Quién se acostumbra al horror, a la desolación? Una pregunta que aún sigue sin responder en la comunidad.

El resultado que esta violencia originó, en la mayoría de las ocasiones, fue la desintegración y desunión de las familias, quienes antes luchaban con ahínco por su territorio. Lo expresa así doña Marleny Arango (2021), trabajadora del trapiche: “El pasado de Portachuelo lo considero con un sabor agri dulce por tantos conflictos y tantos problemas que desintegraron la comunidad y el temor de vivir en este lugar” (comunicación personal, 9 de septiembre de 2021) y, así mismo, lo ratifica Correa, cuando expresa que su corregimiento:

Sabe a violencia, a sangre, amargura, desintegración, desunión, ya que solo se escuchaban los lamentos de la comunidad por todo lo que sucedía. Aunque ha pasado tanto tiempo no deja de ser melancólico, triste, por tantas cosas malas que suceden en este lugar. (Comunicación personal, 9 de septiembre de 2021)

Para Ackerman (1990), los olores pueden ser abrumadoramente nostálgicos y su poder es tal que desencadenan imágenes y emociones, incluso antes de que se tenga tiempo de precisarlas. Es así como descubrimos que el aroma que llega a nuestro cuerpo, proveniente de diferentes estímulos sensoriales, es una condición inherente al ser humano con la que se logra comprender la realidad y, en esta vía, se convierte en una forma exploratoria con la que se puede conectar la memoria de un individuo y la de una comunidad. Para Le Breton (2009), “los sentidos se corrigen, se relevan, se mezclan, remiten a una memoria, a una experiencia que toma al hombre en su integridad para dar consistencia al mundo” (p. 46). En relación con esto, los aromas han sido formas innatas con las que las personas han activado el recuerdo y se han remitido a sus memorias sin ningún otro tipo de signo o código de por medio. Como resultado, comprendemos el olor como una configuración semiótica que deviene de la significación, dado que los sentidos intervienen en nuestra relación con el mundo por medio

de la condición simbólica que les otorga el hombre para proyectar significados sobre el entorno.

A raíz de los actos de violencia, para los habitantes de Portachuelo, la panela ha sido un elemento esperanzador, el mediador de una nueva vida surgida de los vestigios de la guerra que lastimó sus viviendas, calles, montañas, quebradas y las vidas de quienes habitaron allí. Ante todo, ha sido el proveedor de un nuevo significado para apaciguar el dolor y recuperar nuevamente una producción para seguir alimentando la confianza y lo bueno que se ha destacado el territorio. Para muchos de ellos, incluso para los que no trabajan con panela, el sabor que esta va adquiriendo con el tiempo es de valentía y resistencia. Así lo enuncia Ríos (2021) cuando dice que la panela “sabe a fuerza, a ganas de salir adelante, a superación, porque a pesar de haber vivido la violencia tan de cerca, la superaron y aún siguen luchando por una mejor calidad de vida” (comunicación personal, 9 de septiembre de 2021). Por tanto, la panela ha sido el arma de lucha para subsanar heridas, generar empleo y volver a construir lazos sociales y familiares que una vez fueron desbaratados por la injusticia. De allí que, para los habitantes de esta zona, los olores y sabores de la región adquieran otros matices de significación:

Hoy día se puede caminar libre por sus calles, sin el temor de encontrar chorros de sangre. Hoy se ha recuperado un poco la tranquilidad, la esperanza de ser un mejor territorio. Hoy sus colores se sienten con más brillo, sus olores se sienten con más fuerza, ese olor a caña de azúcar, a panela, olores que llenan de tranquilidad y nos llenan de esperanza. (E. Manco, comunicación personal, 9 de septiembre de 2021)

Una vez comprendida cómo se conserva la memoria mediante sus sabores y aromas, pasamos a conocer cómo la panela debe pasar por un proceso de maceración para ablandar el recuerdo por medio de un rallador. En este punto, nos preguntamos por qué se maceran los recuerdos; esto nos permitió descubrir que este acto genera un alivio al asociar esta acción con el proceso para liberarse de recuerdos pesados o dolorosos. El corpus que se presenta a continuación da cuenta de un proceso que surgió en la práctica, y

que nos permitió reconocer la memoria como una manifestación sensible que se conecta con elementos con los que hemos interactuado en el entorno y en nuestro pasado. Es de esta forma como surgieron los relatos y las historias anteriormente observadas.

- Aromas y sabores que sanan: macerando los recuerdos.

En el recorrido de la creación de los panelarios, hemos descubierto la importancia de construir un proceso que incluya diversas etapas del recuerdo, para darle un sentido reparador y sanador a las memorias de conflicto que se han perpetuado en la comunidad. Teniendo en cuenta los resultados en las conversaciones alrededor de los panelarios y en los encuentros identificamos que el tránsito para llegar a la memoria y liberar los momentos de dolor debe pasar por cuatro bases esenciales, a través de las cuales se pueda experimentar cómo el contacto con la panela, su transformación y el reconocimiento de diversos olores de plantas y esencias promueven otros escenarios de diálogo que permiten reconocer un carácter sinestésico en los relatos de vida, plasmados en sus diversas manifestaciones de lenguaje. Estas manifestaciones pueden ser: la palabra escrita, la creación con panela, la mezcla de aromas, etcétera, que son los que impulsan a los participantes a compartir sus historias. Las fases las hemos descrito así:

Primera fase

Macerando los recuerdos. ¿Qué sucede cuando hay recuerdos pesados y duros? Se maceran para volverlos livianos y transformar la memoria en algo maleable, líquido y suave que se pueda cargar; ¿qué hacer cuando hay recuerdos amargos? Endulzarlos con el sabor de la panela para convertirlos en miel de esperanza y en alimento de sanación. Fue así como a través de la maceración de la panela se pudieron disipar las cargas de las memorias de conflicto y violencia, al mismo tiempo en que se pudo reconocer las formas que puede tener la memoria en el proceso de transformación de dicho producto. Finalmente, de acuerdo con las percepciones y las vivencias que marcaron de manera diferente a cada integrante de la comunidad, resulta significativo

preguntarse qué es lo que se macera y por qué es importante macerar los recuerdos.

Segunda fase

Aromas y sabores de mi tierra. ¿Cuáles son los sabores y olores de los recuerdos?, ¿el aroma puede ser alivio y sanación? Los aromas y los sabores activan recuerdos, pero estos también pueden ser un mecanismo de sanación; algunas plantas tienen el poder de curarnos, y el recuerdo, como las plantas, alivia las heridas que ha dejado el conflicto. Son postulados e interrogantes que han permitido incursionar en los aromas y sabores amargos, dulces, pesados y fétidos que han tenido las memorias de la comunidad. Por tanto, la conexión con las plantas y las esencias condujo a impulsar el instante de aromatización de los recuerdos con nuevos olores frescos y renovados, que mantienen viva la esperanza y el olor a paz anhelado por cada raíz que fue arrancada con las pisadas de la guerra; también a querer aliviar las heridas por medio del poder sanador de las plantas.

Tercera fase

Escribir para liberar. ¿Para qué plasmar los recuerdos en el papel?, para liberar las cadenas y ataduras del conflicto y para hacer consciente el hecho de violencia que se vivió. Descubrimos la conveniencia de consignar en el papel mediante palabras, figuras o dibujos los recuerdos o las historias de vida que se deseaban liberar o aquellas que se esperaban conservar, aromatizar, alimentar o sellar en la reserva del panelario. La escritura se convirtió en el mecanismo de concienciación de las afectaciones emocionales y materiales que dejó el conflicto, lo cual permitió reconocer los procesos que emprende la comunidad para hacer frente a las dificultades y comprender la memoria producto de una historia.

Cuarta fase

Panelarios de paz. ¿Para qué crear un panelario que guarda los aromas y sabores de la paz? Para conservar la memoria y transformar sus sentidos de violencia en mensajes de paz, esperanza y convivencia. En esta última fase los habitantes del corregimiento reunieron todos los elementos necesarios para

conservar sus recuerdos significativos o para liberar los negativos, especialmente aquellos que siguen afectando física y emocionalmente la población. Por medio de esta creación, los integrantes pintaron las formas de sus recuerdos con los colores que mejor expresaron sus sentimientos y formas de conectarse con el instante.

En este ejercicio logramos observar cómo los participantes evocaban recuerdos y lo que sentían con cada historia contada. Al sentir la textura, el olor y el sabor de la panela, los integrantes narraron sus experiencias con los trapiches y con el dulce en la cocina. Otros también manifestaron cómo empezaron a sentir que sus cargas se convertían en pesos más livianos. Fue en este proceso de maceración del recuerdo a través de la panela que una integrante comentó cómo había sido su desplazamiento forzado junto a sus hijos y nietos, y cómo el dejar todo lo que hacía parte de su vida—su casa, animales y su tierra—la marcó desde ese momento. Al narrar su historia, la integrante dejó descubrir en sus palabras cómo al paso en que se iba macerando, también se iba liberando la aflicción de ese recuerdo, convirtiéndolo en polvo y en algo liviano. Gracias a esta acción de desmenuzar lo rememorado pudo expresarse con valentía:

La carta llegó a las seis de la tarde debajo de la puerta, tenía tres horas para salir. Y hacia ocho días había rescatado a mi hijo mayor, quién apenas tenía trece años. Todo esto pasó porque no permití que mi hijo fuese parte de ese grupo armado. Al rayar la panela y observar cómo se deshace me recuerda esos duros momentos, porque yo tenía mi trapiche, yo buscaba a la gente de la cuadra y nos íbamos a moler, nosotros hacíamos miel porque no teníamos fondos. Entonces, eso lo hace recordar a uno. Uno de los que nos hizo daño llegó donde yo estaba pidiéndome ayuda porque lo iban a matar. Yo cuando lo vi le dije que sí también nos iba a sacar de aquí, y dijo: “No mujer, vengo a pedirle perdón y que me deje quedar dos días acá. Usted sabe, vieja, el que juzga será juzgado, y a mí me juzgaron muy duro, me mataron a mi hijo, violaron a mi hija y a mi mamá la golpearon y nadie me quiere ayudar”. Yo lo recibí, duró tres días y se fue porque la hija lo llamó y se hizo cargo de él. A veces me llama y me dice:

“Gracias a usted yo estoy vivo todavía”. (M. Arango, comunicación personal, 9 de septiembre de 2021)

A continuación, pasamos a otro apartado donde se presenta cómo la metáfora se ha convertido en ese factor, no solo conceptual, sino de experiencia con el que se teje cada momento de vida de los participantes, dejando así una primera inquietud por resolver: ¿es la metáfora una de las tantas formas del significado? Miremos una aproximación a ello desde la concepción del *conflicto* que manifiestan los habitantes de este territorio.

La metáfora: un recurso simbólico que conecta nuestras vivencias con el significado

¿A qué huele el conflicto? El conflicto huele a sangre y sabe amargo, es de color rojo, gris y negro. Son las percepciones con las que coincide la mayoría de los participantes para significar el hecho de violencia: es negro porque plagó la región de oscuridad y no permitió ver ni entender con claridad lo sucedido; es gris porque la violencia hizo que todo se tornara nublado, y que solo hubiese dudas y rencores en el corazón de Portachuelo; y es rojo, porque rojo significa la sangre y la muerte. Sus olores no pueden ser otros distintos al de la podredumbre, la hiel y la misma sangre y muerte.

El conflicto, más que un concepto metafórico, ha sido toda una experiencia de vida del campesinado, y en ella ha sido posible revelar una dimensión física del olor y el sabor de la que solo ahora han sido conscientes cada uno de los habitantes a través de sus propios relatos. Estos sabores y olores representan la realidad en que cada uno vio y sintió la violencia, por tanto, la manera como se comprende este fenómeno que rozó el cuerpo y los sentidos, que dejó huellas en la piel y sensaciones de colores que pintaron sombríos paisajes. Para Lakoff y Johnson (1986), las experiencias básicas que tenemos dan lugar a metáforas, dado que las vivencias con objetos físicos, especialmente con nuestros propios cuerpos, que proporcionan la base para una amplia variedad

de metáforas ontológicas, las cuales son formas de considerar y comprender los acontecimientos, emociones e ideas como entidades y sustancias de nuestra realidad.

Es así como el olor a sangre que perciben los portachueleños, con relación a la violencia, constituye una metáfora olfativa que da a conocer cómo el conflicto fue vivido en la comunidad. En consecuencia, el conflicto se comprende alrededor de lo que significa la sangre: una entidad o sustancia que se visualizó, se olió y se internalizó en los habitantes como una perpetuación y huella de violencia. Gracias a estas experiencias sociales y físicas, que fueron compartidas por muchos en el momento de los hechos, se activaron metáforas que dan significado al suceso recordado, para así convertirse en un signo de la cultura, pues la sangre se mezcló con los diferentes escenarios de vida del universo semiótico que configura al corregimiento.

En la creación de los panelarios las metáforas olfativas que se visualizaron en materia del conflicto también se modalizaron en metáforas plásticas que incorporaron las formas, los olores, los sabores y los colores de la experiencia de violencia en los pobladores. Los panelarios que contienen estos relatos de memoria aromáticos se pueden degustar, oler, moldear y crear, lo que hace que se contemplen como metáforas plásticas que contienen las memorias sinestésicas de la comunidad, dado que las emociones y sentimientos que se desprenden de los recuerdos del hecho de violencia también se materializan en objetos y acciones que se pueden obtener, alcanzar, sentir y transformar.

Cuando los relatos de memoria se moldean, se transforman y se guardan en los panelarios, como lo han hecho los integrantes con las características olfativas del conflicto, la metáfora construye el sentido de estas acciones, a la vez que configura el significado de la vida misma, ya que con ella proporcionamos un sentido a nuestras realidades. Por tanto, el aroma se convierte en un recurso signico que permite que las relaciones de sentido concebidas alrededor de la experiencia del olor sean mucho más fuertes, pues esta acción hace

que, al momento de percibir un aroma, inmediatamente evoquemos un recuerdo y este nos lleve a la emoción o sentimiento asociado que da el soporte a la significación.

La metáfora es por consiguiente la base que subyace de las memorias sinestésicas de la comunidad. En esta creación los sentidos han intervenido y nos han brindado todas sus posibilidades físicas para atraer las sensaciones que podemos experimentar con diferentes materiales, que pueden estar cargados de significados especiales para las personas que los puedan relacionar con su experiencia de vida, como lo es la panela en esta comunidad. En esta medida, se descubre no solo un sentido físico, sino también simbólico, puesto que nos permite despertar sensaciones internas, recuerdos del pasado, nuevas experiencias y aprendizajes a raíz de lo que sentimos.

Para Howes y Classen (2014), la sinestesia también juega un papel importante en el lenguaje en forma de metáfora, pues para captar los matices son necesarias las palabras, pero a veces no existen los términos precisos, más que las expresiones metafóricas para describir un pensamiento, un sentimiento o una emoción del momento dado. Con esto es posible deducir que la metáfora es un fenómeno psíquico y social que se inserta en un lenguaje cotidiano compartido por una comunidad. Al mismo tiempo, la memoria también se convierte en una materia metafórica, puesto que por medio de ella se han descrito los recuerdos y las formas de percibir los hechos vividos con olor a sangre.

La memoria, cargada de olvidos, desajustes, imágenes y sensaciones se ha manifestado en medio del acto creativo al tocar, oler, degustar y visualizar, y después de ello se ha construido una memoria sensible que ha surgido y se ha conectado de manera especial con la persona que sintió la creación. Por tanto, si el recuerdo que sustenta la memoria tiene un sabor y un olor, una forma y un color, podemos inferir que esta tiene la posibilidad de entenderse metafóricamente. Por otro lado, la sinestesia, más allá de un entrecruzamiento de

los sentidos, nos conecta con nuestro entorno y proyecta significados sobre él. Al mismo tiempo, nos adhiere a nuestra memoria pasada, pues esta, como lo afirma Ricoeur (2008), es del pasado o se produce cuando ha transcurrido el tiempo, y es allí donde las afecciones y los objetos se vinculan con el recuerdo para darle un sentido a través de la metáfora o la comparación mediante la cual es exteriorizado en la palabra. Por lo tanto, la sinestesia y la memoria son fenómenos del lenguaje humano porque se pueden expresar de manera metafórica. Es allí donde comprendemos cómo los relatos permiten reconocer el lenguaje que utilizamos para dar a conocer lo que vivimos y la manera como lo comprendemos.

Conclusiones

La realización de este proyecto en el área rural del municipio de Amalfi, Antioquia, nos permitió reconocer la importancia de implementar procesos de memoria y sensibilización en las regiones, en la medida que se comprende el acto formativo como un espacio de acompañamiento para la transformación de las comunidades que han sido afectadas por la violencia, concretamente por el conflicto armado del que ha sido testigo gran parte del territorio colombiano. Además, identificamos que el acercamiento hacia el sentir y las percepciones que tienen las personas acerca del hecho de violencia o las experiencias vividas, a través de un ejercicio mediado por la creación artística y sensible, tiene grandes resultados, más que otro tipo de estrategias encaminadas a la recolección de datos cuantificables, para recuperar la memoria y darle otro significado a partir de las historias y relatos. De nada sirve aprender *qué es el lenguaje*, si no se descubre el valor que este tiene cuando hace parte del trayecto de vida de las personas, del proceso de acompañamiento para entender al otro.

En este caso, la elaboración de los panelarios con los aromas y sabores del corregimiento se convirtió en un proceso de sensibilización, el cual permitió configurar escenarios de memoria a través de creaciones sinestésicas en la comunidad panelera,

para reconocer las huellas del pasado y establecer nuevas miradas a partir de él. En este contexto, el procedimiento para hacer la panela ha sido una forma para hacer lenguaje, para hablar de la memoria como un fenómeno sinestésico, ya que esta se ha activado mediante el contacto con dicho producto y con la estimulación de los sentidos y, de esta forma, se han generado experiencias representativas en el corregimiento. Este producto que por muchos años ha acompañado esta zona se transformó en un medio de expresión artística y despertó en los habitantes sentimientos, emociones, recuerdos y sensaciones que han dado a conocer los signos inmersos en las historias de vida y las formas particulares de comprender y referirse al conflicto.

Por otro lado, es posible afirmar que, en este recorrido, la memoria, luego de ser activada y relacionada con las percepciones del presente, se construye a partir de metáforas que se encuentran expuestas en los relatos e historias de la comunidad. En nuestro proceso, las metáforas olfativas han jugado un papel importante en la configuración de los relatos, pues se han evidenciado olores característicos como el de la sangre, que dan a entender la forma en que los habitantes de Portachuelo vivieron el conflicto y comprendieron las acciones que se desprendieron de los hechos acaecidos. La sangre es, por tanto, una materia perteneciente a esta experiencia de vida, y una vez identificada como una sustancia que expresa el dolor vivido, se ha razonado sobre ella como un símbolo de la cultura del corregimiento, el cual está cargado de los contenidos y significados que se gestaron en este contexto.

En síntesis, la observación, el compartir, la creación y, principalmente, el diálogo fueron los mediadores para descubrir lo que siente la comunidad. Con esta idea pensamos que el conocimiento, antes de concebirse como una construcción de pensamiento, primero se siente para luego razonar sobre él y reconocer su valor en la sociedad que lo comparte. Mediante el diálogo se pudo detectar la tristeza, la alegría, la confianza y otras sensaciones presentes en la comunidad, y esto se

convierte en un conocimiento que se ha sentido, que da a conocer cómo se ha vivido el conflicto en diferentes regiones y cómo se configura la cultura alrededor de las experiencias. Este conocimiento ha atravesado los cuerpos de los habitantes permitiendo entender una realidad que luego será conceptualizada. Es de esta forma como en el corregimiento de Portachuelo, el conflicto se ha sentido como algo devastador en las vidas de cada habitante y por medio de esa sensación se ha comprendido sus efectos e implicaciones. Por tanto, el conocimiento y los hechos que se han vislumbrado por medio del diálogo con la comunidad han permitido descubrir que las teorizaciones que se construyen alrededor del conflicto y la violencia son producto de las percepciones de quienes han vivido y sentido el hecho en su cuerpo y mente.

Referencias

- Ackerman, D. (2000). *Una historia natural de los sentidos* (C. Aira, Trad.). Anagrama. (Trabajo original publicado en 1990).
- Ander-Egg, E. (1991). *El taller: una alternativa para la renovación pedagógica*. Magisterio del Río de la Plata.
- Álvarez, K. P., Medina, A. y Mosquera, L. A. (2021). *Memorias sinestésicas: lenguajes y escenarios de vida en la comunidad panelera (El Junco del corregimiento de Portachuelo en Amalfi - Antioquia* [Trabajo de grado profesional Universidad de Antioquia]. Repositorio Institucional Udea.
- Ghiso, A. (2000). Potenciando la diversidad: diálogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva. *Aportes*, 53, 57-71.
- Guber, R. (2019). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo XXI editores.
- Howes, D. y Classen, C. (2014). *Ways of Sensing. Understanding the senses in society*. Routledge.
- Lakoff, G., y Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra.
- Le Breton, D. (2009). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Nueva Visión.
- Lotman, Y. (2000). *La semiosfera* (D. Navarro, Trad.). Ediciones Cátedra. (Trabajo original publicado en 1996).
- Ricoeur, P. (2007). *La memoria, la historia y el olvido* (A. Neira Calvo, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en el 2000).
- Urueña, J. (2021). La investigación sensible, una forma de armonizar los proyectos educativos en realización audiovisual y multimedia. En M. I., Duque (Comp.), *Aportes de la investigación cualitativa con enfoque hermenéutico a la didáctica de la educación superior* (pp. 70-89).

Taller pedagógico de los sentidos para la formación de memoria en el marco del conflicto armado colombiano

Óscar Julián Cuesta*

Luz Marina Lara Salcedo**

Fecha de recibido: septiembre de 2022

Fecha de aprobación: marzo de 2023

Resumen

El presente artículo propone unos elementos para la configuración de un taller pedagógico de los sentidos para la formación de memoria en el marco del conflicto armado colombiano, es decir, expone unos lineamientos para construir una práctica educativa que procure la formación del sujeto incidiendo en su memoria histórica, por lo que hace hincapié en la enculturización y la subjetivación: la incorporación de códigos que le hagan ver y vivir el mundo de una manera tal que se haga responsable de los hechos del pasado reciente, particularmente, de las víctimas del conflicto, para lograr una sociedad que no repita lo ocurrido y se encamine a una cultura de paz.

Palabras clave: paz, pedagogía, didáctica, cultura, amnesia.

Abstract

This article proposes some elements for the configuration of a pedagogical workshop of the senses for the formation of memory in the framework of the Colombian armed conflict, that is, it exposes some guidelines to build an educational practice that seeks the formation of the subject by influencing their memory. historical, which is why it emphasizes enculturation and subjectivation: the incorporation of codes that make people see and live the world in such a way that they take responsibility for the events of the recent past, particularly for the victims of the conflict, to achieve a society that does not repeat what happened and moves towards a culture of peace.

Word keys: peace, pedagogy, culture.

* Profesor Departamento de Formación de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Doctor en Conocimiento y cultura en América Latina del Ipecal. Correo electrónico: ocuesta@javeriana.edu.co

** Profesor Departamento de Formación de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Doctora en Ciencias Sociales del Cinde, Universidad de Manizales. Correo electrónico: lara@javeriana.edu.co

Introducción

La pedagogía no se limita a las situaciones y propósitos de aula. Reducirla a estos espacios es perder un horizonte de reflexión, teorización e investigación mayor. En efecto, entendemos la pedagogía como un campo de saber que tiene por objeto la educación, es decir, la práctica social de formar sujetos.

La práctica educativa no se limita a los espacios escolares, sino que al ser social es ejercida en varios entramados sociales, como la familia, los medios de información, los amigos del barrio, las congregaciones religiosas, etcétera. Esta práctica educativa consiste en un proceso de cualificación (adquirir conocimientos, desarrollar habilidades, aprender destrezas), de socialización (apropiar regulaciones de la sociedad donde se nace o se desenvuelve el sujeto), de enculturación (incorporar tradiciones, adquirir códigos, formas de ver y vivir el mundo) y de subjetivación (el sujeto sería resultado de todo lo anterior y de las decisiones que toma frente a estos marcos que lo determinan).

En ese orden, la pedagogía tiene por objeto una práctica compleja, en la medida que no es fácil de simplificar y, sobre todo, controlar en todas sus variables, pero no por ello deja de lado la tarea de procurar comprenderla y de proponer elementos para lograr sus propósitos.

Ahora bien, al hablar de los propósitos de la pedagogía se hace necesario explicitar que esta es consustancialmente política, puesto que tiene intenciones de formar a los miembros de la sociedad, asunto de interés público, por lo que la neutralidad de la pedagogía queda en entredicho.

Teniendo en cuenta lo anterior, este artículo propone unos elementos para la configuración de un taller pedagógico de los sentidos para la formación de memoria en el marco del conflicto armado colombiano, es decir, expone unos lineamientos para construir una práctica educativa que procure la formación del sujeto incidiendo en su memoria histórica, por lo que hace hincapié en la enculturación y la subjetivación: la incorporación de códigos que le hagan ver y vivir el mundo

de una manera tal que se haga responsable de los hechos del pasado reciente, particularmente, de las víctimas del conflicto, para lograr una sociedad que no repita lo ocurrido y se encamine a una cultura de paz.

Para ello, en un primer momento el artículo desarrolla la idea de taller pedagógico de los sentidos. Posteriormente, explica las características de este taller y propone unos elementos pedagógicos para la formación de memoria. Finalmente, señala unos aspectos claves en la formación de memoria en el marco del conflicto armado colombiano.

La definición de taller pedagógico

La relación que construimos con el mundo, con los otros y con nosotros mismo pasa indefectiblemente por los sentidos, por lo que el tacto, la vista, el gusto, el oído y el olfato son constitutivos de nuestra conciencia (Ackerman, 1992). En ese orden, podemos afirmar que la socialización, cualificación, enculturación y subjetivación, como elementos subyacentes a toda práctica educativa, no son ajenos a los límites y posibilidades que imponen los sentidos, por ejemplo, basta darse cuenta cómo el sabor de la comida es altamente un asunto cultural.

Así, proponer un taller pedagógico de los sentidos no es una innovación radical, sino sencillamente explicitar las posibilidades formativas de elementos que siempre han estado presentes, pero no necesariamente analizados y planificados intencionalmente, como es el caso de los sentidos.

Usamos el término *taller* tomando como referente el *taller artesanal*, es decir, un lugar dotado para hacer un trabajo específico. En efecto, lo que proponemos no es tanto un lugar, sino organizar el lugar para que ocurra una interpelación sensitiva que disponga al sujeto a hacerse responsable de las víctimas del conflicto armado.

Por su parte, el calificativo de pedagógico hace referencia al horizonte de sentido: el presupuesto de que la práctica educativa reflexionada (hay prácticas educativas que son irreflexivas) tiene una intención de subjetivación (por lo que es

política y ética), cuyo análisis puede desencadenar una planeación consecuente (algunos hablan de estrategia pedagógica).

En suma, *el taller pedagógico de los sentidos* se puede describir como la creación de un entorno que busca formar al individuo al proporcionar las condiciones para estimular una conexión emocional que lo motive éticamente a involucrarse con las víctimas del conflicto, ofreciendo herramientas para la construcción de memoria

Como veremos en el siguiente apartado, la adecuación del lugar no es necesariamente un asunto demandante, pues pasa más bien por la apertura de los participantes, ya que esta es constitutiva para lograr una semiosis nemotécnica, esto es la capacidad de producir significado y sentido como claves de la construcción de memoria (Cuesta *et al.*, 2022). En todo caso, el taller pedagógico no se centra en determinar el contenido de la memoria, sino que se trata más bien de propiciar una interpelación para comprometerse en su construcción.

Características de un taller pedagógico de los sentidos

En otros trabajos hicimos una teorización de las características de los museos y lugares de la memoria como oferentes sensitivos (Cuesta y Lara, 2021) y también como espacios pedagógicos (Cuesta *et al.*, 2022), lo que proponemos ahora es una articulación de estas dos propuestas, pero yendo más allá. Efectivamente, consideramos que la formación de memoria en el marco del conflicto armado puede recurrir a diferentes oferentes sensibles sin limitarse a un lugar específico, sino que sin importar el lugar podríamos recurrir a los sentidos y las huellas fijadas en estos para generar posibilidades formativas.

Por ejemplo, a la escuela se pueden llevar elementos que nos permitan una interpelación de lo acaecido en el conflicto y, de esta forma, hacernos responsables de las víctimas presentes y ausentes. Podemos llevar un plato de arroz y saborearlo pensando en que tal vez ese fue el último sabor que sintió un campesino que fue sacado de su casa y

asesinado mientras almorzaba, o sentir el tejido liso de una bayetilla cubriendo nuestros ojos y reflexionar que tal vez esa fue la sensación de aquel secuestrado al que le taparon sus ojos mientras lo llevaban por la selva.

Ponemos el caso de llevar elementos a la escuela y generar interpelaciones sensibles que nos hagan sentir y reflexionar sobre sensaciones que tal vez sintieron las víctimas del conflicto, pero esto lo podemos hacer en otros lugares: un sábado de compromiso político en familia, una mañana en el grupo de oración de la iglesia o una tarde en el salón comunal del barrio.

Acá la idea de taller no se circunscribe a un espacio, sino a generar las condiciones para que el sujeto pueda vivir una interpelación sensible que le haga relacionarse con las víctimas del conflicto. Ahora bien, después de la interpelación sería pertinente un momento de diálogo que permita a los participantes compartir sus sensaciones y reflexiones y, si llega el caso, su compromiso con el presente para que estos episodios del conflicto armado no vuelvan a ocurrir y colaborar en las exigencias de justicia anamnética (Lara y Cuesta, 2021). Pero esto no es complementario necesario, el cierre del taller puede también ser una meditación silenciosa donde cada participante se lleve su interpelación.

La propuesta del taller no requiere necesariamente de oferentes sensibles, es decir, elementos físicos que estimulen los sentidos; en efecto, se puede también desarrollar *el taller pedagógico de los sentidos* de una forma virtual (no necesariamente con tecnologías de imágenes y conexión a internet), en el sentido profundo del término: haciendo presente lo ausente. Por ejemplo, con los participantes reunidos podemos pedirles que piensen a qué sabe el secuestro o qué sabor pudo experimentar aquel campesino que salió desplazado de su territorio. Podemos pedirles que recuerden el olor a pólvora y que se imaginen si acaso no fue ese el último olor que sintió el joven asesinado extrajudicialmente por un comandante del Ejército.

Esta versión del *taller pedagógico de los sentidos* puede ser llevada a las redes sociales y los medios de información masivos toda vez que no requieren del oferente sensitivo físico, sino que buscan hacer una interpelación sensible acudiendo a la experiencia sensitiva de los participantes.

Es pertinente señalar que las dos versiones del taller se pueden combinar o incluso complementar con otras iniciativas que los participantes consideren. Lo importante es que el horizonte del taller no se desdibuje: se trata de generar las condiciones para que ocurra una interpelación sensible que disponga al sujeto a hacerse cargo de los hechos ocurridos en el conflicto, especialmente la actitud ética de asumir una responsabilidad con las víctimas.

En ese orden, en el *taller pedagógico de los sentidos* no se habla de resultados de aprendizaje, ni competencias, o alguna especie de indicador para validar si logró su cometido. Así como la práctica educativa es contingente, lo que ocurra en una propuesta pedagógica como esta no puede ser controlado, puesto que no solo pasa por la dinámica propia del taller, sino, también, por la disposición del sujeto a dejarse interpelar.

Elementos pedagógicos de la formación de memoria

Hacer memoria de los hechos sucedidos a las víctimas durante el conflicto armado implica reconocer las narraciones de quienes los vivieron al generar un recuerdo sensible que se puede expresar a través de un relato materializado en un objeto, una fotografía, un sonido, un aroma... Y este sentir es una forma de comprensión de la violencia generada por la guerra y la historia de dolor en el país, para hacer memoria y no caer en el olvido. Esta reflexión nos lleva a los terrenos de la memoria sensible puesto que somos seres sensibles. Bien lo dice Diane Ackerman (1992), “no hay modo de comprender el mundo sin detectarlo antes con el radar de los sentidos” (p. 13) y agrega: “los sentidos no se limitan a *darle sentido a la vida* mediante actos sutiles o violentos de claridad: desgarran la realidad en tajadas vibrantes y las reacomodan en un nuevo complejo

significativo” (p. 15). Siguiendo a la autora, nos dice que durante años la mente la ubicamos en la cabeza, en el cerebro, pero estudios de psicología recientes sugieren que “viaja por todo el cuerpo en caravanas de hormonas y enzimas, ocupada en dar sentido a esas complejas maravillas que catalogamos como tacto, gusto, olfato, oído, visión” (p. 17).

¿Pero cómo ocurre en nosotros este proceso perceptivo y sensorial de construcción de sentido? De acuerdo con Urueña (2022):

La construcción del sentido pasa por lo sinestésico —perceptible—, mas no responde meramente a este nivel de la significación. Cada acción fisiológica captada por el intérprete entra en un proceso de sistematización de valores. El sujeto signa a través de la mirada, la escucha y el toque, entre muchas otras acciones semióticas más. Estas acciones llevan a la conceptualización del objeto en sí. Es así como el sentido se traslada de manera cognitiva y abstracta entre la forma, la textura, la presencia física del color en el lienzo y el material hacia la configuración de los estados emocionales y experiencias de vida, una vez comprendidos los acontecimientos que vivieron los ciudadanos en medio de la guerra y que, semióticamente hablando, sirvieron para remitirse a su realidad bélica, conflictiva y cargada de tensiones emocionales. (p. 151)

Ahora bien, ¿cómo podemos activar las memorias sensibles de la violencia vivida en muchos lugares del país a causa del conflicto armado?

Un recurso fundamental son los sentidos, ellos nos llevan al pasado de una manera prodigiosa, en “tanto los sentidos como la memoria permiten una conexión de la mente y el cuerpo a través de los órganos sensoriales” (Serna y Zapata, 2022, p. 44). Por ejemplo, los aromas activan nuestros recuerdos a través de las sensaciones que nos generan los olores; con los ojos de la mente vemos escenas de nuestra vida pasada o imaginamos acciones futuras; los sonidos nos permiten viajar al pasado, una voz, el susurro del viento, el sonido del tren; el sentido del gusto nos remite a la comida, a memorias infantiles o memorias compartidas con otros alrededor del alimento; con relación al tacto nos dice Ackerman (1990, p. 119) que la piel tiene ojos, a través de ella recordamos

las caricias y encontramos “nuestro camino en el mundo, en la oscuridad o en otras circunstancias en las que no podemos utilizar plenamente nuestros sentidos (p. 120).

En este orden de ideas, se trata de adelantar un trabajo pedagógico alrededor de los sentidos, pensemos por un momento en *El libro negro de los colores* de Menena Cottin y Rosana Faria¹, publicado en el año 2006 y traducido en 18 idiomas. Nos cuenta la historia de Tomás, un niño invidente a quien le gustan todos los colores porque los oye, los puede oler, los saborea, los puede tocar y le generan muchas emociones. Es un libro de color negro, donde lo único visible son las frases cortas escritas en color blanco en la página izquierda, y en la parte inferior traducidas al braille. En las páginas de la derecha cuenta con invisibles ilustraciones táctiles que sobresalen en relieve sobre el papel negro. Se puede trabajar mediante talleres sensitivos con los ojos vendados y a través de metáforas y juegos sensoriales invitar al lector a imaginar el mundo de un invidente

Otro recurso pedagógico son las metáforas, las cuales nos permiten experimentar y comprender una situación en términos de otra. Nos dicen Lakoff y Johnson (1986) que “en la mayor parte de las pequeñas cosas que hacemos todos los días, sencillamente pensamos y actuamos con ciertas pautas y sentidos” (p. 40); por tanto, las metáforas sirven como medios de configuración semiótica y discursiva de nuestras prácticas cotidianas como en los mensajes de los memes, en el salón de clase, en la calle, en las formas que utilizamos para hablar y referirnos a los otros o a lo que nos sucedió. La metáfora es una forma de conocer el mundo, pues nos permite construir el sentido a través de nuestras sensaciones y así, por ejemplo, poder escuchar los colores de la paz, o ver los sonidos de la guerra, o sentir la textura de la paz.

Como observamos, la memoria no se limita a una única representación precisa de lo ocurrido, sino que pedagógicamente nos insta a crear relatos

sensibles basados en el recuerdo sensorial de las experiencias vividas por las víctimas. De este modo, podemos sentir y dar sentido a esas vivencias marcadas por la violencia para construir una memoria colectiva de los acontecimientos.

Ahora bien, además del recurso de la metáfora, es fundamental el sujeto a quien queremos interpelar para que con sus valoraciones actúe como intérprete de los significados de la guerra para quienes la vivieron en carne propia, en términos de Ricoeur (1996) y parafraseando a Urueña (2022), que viva un proceso de identificación del otro como sí mismo gracias al sentido otorgado por medio de las narrativas de la memoria sensible que configuran el acontecimiento narrativo.

El taller pedagógico nos permitirá abordar la memoria desde diferentes entradas: la verbal, la visual, la auditiva, la oral, la olfativa y la táctil, que gracias a la percepción sensorial y combinadas entre sí potenciarán narrativas de la memoria tejidas de una manera sensible para configurar el sentido y dar existencia a quienes fueron silenciados o están haciendo los duelos por las pérdidas sufridas.

De esta manera, la memoria sería un producto del entrecruzamiento de conceptos, sensaciones, emociones y valoraciones que nos permiten interpretar y comprender las experiencias de quienes vivieron la violencia. Esta concepción interpretativa de la memoria nos remite a Lotman (1996) quien la define como “la capa de recuperación de sentido que tiene toda cultura” (pp. 33-37). Y este sentido lo podemos configurar mediante espacios interactivos como el *taller pedagógico de la memoria*, que puede propiciar esas interpelaciones para signar la historia de violencia del país y a partir de esta experiencia sensible emerja una justicia anamnética hacia las víctimas y también hacia los ausentes, los que ya no están.

Aspectos claves en la formación de memoria en el marco del conflicto armado colombiano

El conflicto armado generado por los grupos armados ilegales en el país ha dejado en el país aproximadamente

¹ Se puede consultar en <https://www.youtube.com/watch?v=wcTQGe3bcoo>

nueve millones de víctimas² con profundas secuelas por los hechos victimizantes sufridos. Situaciones como estas reclaman ser comprendidas y nos deben interpelar para reconocerlas, resignificarlas y hacernos cargo del dolor vivido por ellas, lo que nos remite a una justicia anamnética para hacer justicia a los derechos de las víctimas, en especial de las ausentes, aunque ellas no puedan hablar (Lara y Cuesta, 2021).

Todavía hay aún muchos relatos que esperan ser escuchados, muchos duelos sin elaborar, mucha solidaridad que brindar, muchos deseos de comprender por qué pasó lo que pasó para no repetir la violencia sufrida y muchas preguntas sin resolver, entre ellas: ¿Qué se debe transformar para garantizar la no repetición? ¿Qué experiencias sensibles es necesario abordar para poder comprender cómo el conflicto armado nos cambió la forma de sentir?

En este orden de ideas, se requiere de un trabajo participativo de construcción de memoria sensible que nos congregue frente a lo sucedido a las víctimas, promueva la comprensión de lo sucedido, la resignificación del dolor causado, hacer justicia a los derechos de las víctimas, la reconciliación y diversos modos de construir verdad. Reconstruir las memorias del conflicto armado en el taller pedagógico es una invitación a recurrir a nuestras sensaciones y emociones para pensar en nuevas formas de abordar la memoria y poder escuchar las voces y gritos de las víctimas y experimentar las maneras en que sus cuerpos y sus vidas se vieron afectados; de esta manera, la memoria de las víctimas encuentra nuevos senderos para revelar el alma de los hechos y expresar sus verdades con un poder transformador para un “nunca más” en la humanidad.

Por tanto, el taller pedagógico acudirá a la práctica sensible y cinestésica de sus visitantes para interpelarlos e invitarlos a pensar y sentir de manera diferente sobre las víctimas y sentir las texturas de la vida, a través de la gestión de emociones

derivadas de experiencias sensitivas relacionadas con imágenes, aromas, sonidos, olores, recorridos, como también de *performances* con exposiciones fotográficas, esculturas y pinturas, pódcast y variedad de procesos comunicativos, sensibles y artísticos.

Conclusiones: la formación de memoria desde una propuesta sensitiva

Tenemos una deuda histórica con las víctimas del conflicto armado, sobre todo porque la verdad y reparación es una tarea inconclusa. Frente a esta deuda asumimos la responsabilidad ética y política de la construcción de memoria, que permita la explicitación pública de un compromiso sobre lo ocurrido, no para agotar las explicaciones de las causas de la guerra, sino con el propósito de no olvidar el dolor y el sufrimiento de las víctimas.

Ante esta deuda histórica surge la propuesta del *taller pedagógico de los sentidos* que coadyuve en la formación de memoria. En ese orden, reconocemos la función constitutiva de las interpelaciones sensibles, toda vez que tienen el potencial de disponer al sujeto al encuentro abierto con los hechos ocurridos en el conflicto y, sobre todo, la apertura empática con las víctimas de la guerra.

En tal sentido, la formación de memoria no solo es un asunto de contenidos (cifras, historias, reportajes, conceptos y teorías), sino que se articula a la vinculación del mundo cimentada en los sentidos, de tal modo que la memoria no solo recurra a las abstracciones de nivel racional, sino a la emoción y remembranza de la dimensión sensible.

El taller pedagógico tiene la idea de organizar el espacio para que los sujetos vivencien una interpelación sensitiva que los disponga a hacerse cargo de las víctimas del conflicto armado, a través de emociones morales como la empatía y la solidaridad, lo que les permitirá verlas y reconocerlas desde una memoria sensible que aboga por una justicia anamnética. Así, el taller invitará a las personas a vivir la experiencia de las víctimas desde la otredad, para acercarse a sus memorias desde una experiencia sensible y experimentar nuevas formas de abordar la memoria. Asimismo, el taller pedagógico favorecerá la construcción de un

2 Exactamente a 21 de abril de 2022 las personas reconocidas como víctimas en el Registro Único de Víctimas-RUV- reporta 9 263 826 víctimas del conflicto armado. <https://www.unidad-victimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394>

patrimonio que contribuya a la verdad y la reparación, a partir de la gestión de memorias sensibles en torno a la memoria histórica del país.

Referencias

- Ackerman, D. (1992). *Una historia natural de los sentidos*. Anagrama.
- Cottin, M y Faria. T. (2006). *El libro negro de los colores*. Ediciones Tecolote.
- Cuesta, O. J., Salcedo, L. M. L., Hernández, Y. M., Urán, F. A. B., Guerra, L. S. y Marín, A. M. (2022). *Dimensión pedagógica de los lugares de memoria: semiosis nemotécnica, visita presencial y extensión virtual*. *Revista Educación*, 46(1). <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/educacion/article/view/44708>
- Lakoff G. y Johnson M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra.
- Lara, L. Cuesta, O. (2021). Pedagogía del silencio en lugares y museos de la memoria: formación y justicia anamnética a partir del encuentro con el ausente. En S. Benítez y Y. Mora (Comps.), *Reflexiones y experiencias en torno a la pedagogía de la memoria histórica del conflicto armado colombiano*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Lotman, I. (1996). *La semiosfera*. Editorial Crítica.
- Moreno, Ó. J. C. y Salcedo, L. M. L. (2022). Interpelaciones sensibles en los lugares y museos de la memoria: una propuesta museológica para un laboratorio pedagógico de los sentidos. *Calle 14 revista de investigación en el campo del arte*, 17(32), 274-287.
- Ricoeur, P. (1996). *El sí mismo como otro*. Siglo XXI
- Serna López, D. M. y Zapata Trujillo, S. M. (2022). *Configuración de trayectos sensibles de la memoria, en clave de subjetividad, con la Mesa de Víctimas del municipio de Amalfi a través de los lenguajes orgánicos, corporales y artísticos*. [Tesis de pregrado Licenciatura en Educación Básica con énfasis en Humanidades y Lengua Castellana Universidad de Antioquia]. Repositorio Institucional UdeA.
- Urueña, J. E. (2022). *Beatriz González: entre la violencia, el dolor y la memoria*. Universidad del Rosario.

Una taza de chocolate: los aromas de los diálogos y las conversaciones de la memoria en Amalfi, Antioquia, en clave de estrategia formativa

A cup of chocolate: The aromas of the dialogues and conversations of memory in Amalfi, Antioquia, in the key of training strategy

Hugo Mario Echeverri Sucerquia*

Yhoan Sebastián Puerta González**

Alejandro Pérez Rúa***

Fecha de recibido: septiembre de 2022

Fecha de aprobación: marzo de 2023

Resumen

El presente artículo nació como resultado del trabajo de grado orientado al reconocimiento de aromas como forma de exploración narrativa de la memoria, en el cual, se tenía como pregunta de investigación: ¿A qué huelen los valores y las emociones de los diálogos de la comunidad amalfitana, en clave de estrategia formativa para la vida? (Echeverri *et al.*, 2022). Desde un análisis de los estudios de la sensibilidad (Howes y Classen, 2014) y la semiótica de la cultura (Lotman *et al.*, 1996), se exploró la manera como se hace memoria en Amalfi.

Palabras clave: aroma, memoria, diálogo, valores, emociones.

Abstract

The present article originated as a result of a thesis focused on the recognition of aromas as a form of narrative exploration of memory. The research question guiding this study was: What do the values and emotions of the dialogues within the Amalfi community smell like, in the context of a formative strategy for life? (Echeverri *et al.*, 2022). Through an analysis drawing from studies on sensibility (Howes y Classen, 2014) and the semiotics of culture (Lotman, 1996), we explored the process of how memory is constructed in Amalfi.

Keywords: aroma, memory, dialogue, values, emotions.

* Licenciado en Español y Literatura. Universidad de Antioquia seccional Amalfi. Correo electrónico: hmecheverri@udea.edu.co

** Licenciado en Español y Literatura. Universidad de Antioquia, seccional Amalfi.

*** Licenciado en Español y Literatura. Universidad de Antioquia, seccional Amalfi.

Introducción

Los procesos pedagógicos que constituyen los ejercicios de memoria, se convierten en la base de la transformación de los individuos y las comunidades que conforman los territorios que han sido afectados por el conflicto armado y que, a través de sus vivencias, diálogos, experiencias y testimonios, posibilitan la reconstrucción de los hechos y su comprensión, para así generar conciencia cultural, política y social sobre lo acontecido.

En este trabajo investigativo se deja ver cómo las víctimas requieren ser escuchadas y aceptadas para reconocer sus vivencias y experiencias, sin ser discriminadas por ellas. Una de las posibilidades de reconocimiento podría definirse como entender y comprender sus sentimientos y expresiones, lo que nos acerca a los principios epistémicos de la investigación sensible (Urueña, 2020).

En ese sentido, para realizar la reconstrucción de una memoria sensible, se deben reconocer los impactos y las dimensiones de la guerra, investigar sobre lo sucedido, dónde, cómo y quiénes fueron aquellos sujetos que hicieron parte de estos acontecimientos (Ricoeur y Neira, 2003), pues solo así se podrá romper con la indiferencia para generar conciencia y transformación en la comunidad.

Acercarse al dolor de las víctimas a través de su memoria y la forma como estos afrontaron la guerra, es lo que permitió conocer de primera mano el conflicto en sí, con miras a una posible reconstrucción de una sana convivencia.

Escuchar desde la perspectiva de las víctimas, comprender su sufrimiento, estar al tanto de los daños, afectaciones, conflictos e impactos, brinda la oportunidad de conocer y entender el dolor acaecido por estas personas. Todo lo anterior, sin dejar de lado la dignidad y el respeto por ellas. Su capacidad para asimilar, para perdonar, para la reparación y la reconstrucción del tejido social de las diferentes comunidades del territorio amalfitano, son las premisas que delimitan esta propuesta formativa e investigativa. Escuchar para rehacer el acto formativo y educativo sobre lo que somos y

seremos en un futuro, siempre salvaguardando el recuerdo y sin resistirse a la capacidad del olvido con el que se busca edificar una propuesta de diálogo basado en la escucha atenta.

Marco conceptual

En este apartado se presenta el cuerpo teórico de la investigación alrededor de los aromas de Amalfi, Antioquia, y su correlación con las memorias de un pueblo que en las últimas décadas ha vivido el conflicto armado.

Como conceptos principales se abordan los aromas en clave de exploraciones narrativas de la memoria, en la comunidad víctima del conflicto armado. Dichas exploraciones permitieron reconocer cuál es el papel de los diálogos, la escucha y las conversaciones alrededor de las prácticas de vida de esta comunidad.

La conversación, ¿un acto informativo o una forma de hacer sentido a la vida misma?

La conversación como proceso comunicativo y social faculta a los seres humanos para entablar relaciones con los demás y consigo mismos, con el fin de crear situaciones que le permitan construir su propia identidad y la de las comunidades a las que pertenecen. Por ello, mediante la conversación no solo se dan a conocer habilidades comunicativas, sino que también, se descubren y evidencian las capacidades del sujeto en relación con los demás y en la interacción dentro de una cultura social a la cual se pertenece o se pretende adaptar según las circunstancias de vida. De acuerdo con Meneses:

La conversación se caracteriza por ser, además de un proceso lingüístico, un proceso social, a través del cual se construyen identidades, relaciones y situaciones. Por lo tanto, en la conversación los hablantes no demuestran solamente su competencia comunicativa, sino también los procedimientos empleados para la construcción de un orden social. (Meneses, 2002, p. 436)

Hagamos la paz mediante el diálogo, no la guerra mediante la polarización

El diálogo permite construir memoria de manera sensible en la comunidad, mientras exista la escucha atenta hacia el otro, se le respete su pensar y su sentir, y se conciba que todos viven las experiencias de forma distinta. Es allí donde se posibilita hacer dialéctica conceptual entre la conversación y el diálogo, siendo el diálogo el que permite hablar de lo que se vivió y se sintió, escuchando la posición del otro, reconociendo y aceptando que su forma sensible de hacer memoria es determinada y no condicionada, en el diálogo la meta es comprender diferentes perspectivas y aprender de ellas, donde las personas escuchan a las demás para comprender cómo sus experiencias forman sus convicciones, además, la conversación ayuda a discernir, debatir, expresar posiciones diversas, sin necesidad de imponer un discurso, estando atentos a respetar el sentir del otro y reconocer en la experiencia de los recuerdos reconstruidos su particularidad, con el propósito de llegar a acuerdos colectivos.

La escucha como forma de crear comunidad mientras se comparte un chocolate con pan

Escuchar es una habilidad exclusiva de los seres humanos, pero para desarrollarla de manera correcta se debe asumir una actitud responsable frente a ella y convertirla en una aptitud. Es decir, como habilidad debe permitirnos estar en la capacidad de interpretar los mensajes orales que llegan, a la vez que entramos en un proceso de conocimiento que nos ayuda al acercamiento con los otros.

Escuchar requiere un compromiso por parte de los interlocutores, en cuanto a respeto por el mensaje del otro, su sentir, pensar y actuar, expresado mediante un mensaje oral que brinda bienestar a quienes intervienen en este intercambio de mensajes, el cual se convierte en una experiencia enriquecedora para desarrollar la habilidad de convertirnos en oyentes receptivos.

La escucha, además de ser un facilitador en las relaciones personales, también es un gran actor a la hora de hacer memoria, esto, debido a que en muchas ocasiones mediante el relato y el compartir se logran rememorar sucesos que han quedado almacenados en nuestra memoria.

El diálogo constructivo requiere escuchar atentamente; es decir, tener la actitud y la disposición consciente de oír y comprender lo que la otra persona está diciendo o tratando de comunicar, pero también saber expresar. En ese acto, oír y comprender no significa estar de acuerdo; el otro argumento es una idea más que merece tenerse en cuenta así no se comparta. Más que de imponer o negar las tesis contrarias, se trata de abrirse a nuevas posibilidades. (Escallón, 2007, p. 1)

Metodología

En línea con los estudios de la sensibilidad desde lo estético y social (Howes y Classen, 2014) y la semiótica de la cultura (Lotman *et al.*, 1996) —especialmente la del chocolate producido en sus tierras como elemento comúnmente utilizado por las familias del municipio—, nació la propuesta de realizar un ejercicio de reconstrucción de las memorias sensibles que dejó el conflicto armado en el municipio.

Para realizar este proceso de recuperación de memoria, se desarrolló un trabajo de acompañamiento formativo mediante reuniones y talleres, donde el principal objetivo fue la participación de la comunidad, tanto rural como urbana, en el desarrollo de los relatos que partían del acto sensible ofrecido en cada encuentro. Estos espacios fueron fundamentales para la comunidad, dado que se compartieron experiencias de carácter personal, familiar y colectivo. Lo anterior, sin desconocer el entorno y los hechos de violencia acontecidos en el territorio.

Mediante la realización de diferentes actividades que estimularon los sentidos y sus correspondencias —para generar sentido y significado (Lotman *et al.*, 1996) sobre las experiencias de vida—, se logró la reconstrucción de relatos que transformaron y aportaron a la vida en comunidad

y a la convivencia armónica desde lo local. Para ello fue necesaria la participación activa de las diferentes partes del proceso de reconstrucción, siendo estos los dueños y poseedores de la memoria, y quienes con su experiencia y trayectoria de vida en las comunidades, y su amplio liderazgo dentro de ellas, aportaron grandes vivencias y experiencias al trabajo realizado, convirtiéndose en los pilares de la reconstrucción de la esencia misma del vivir en comunidad. Este proyecto propició un escenario en el que las víctimas y los demás actores del conflicto encontraron un espacio para dialogar, recordar, continuar sus vidas con valentía y recordar a sus seres queridos, dejando a los demás una enseñanza y aprendizaje de perdón y reconciliación como escenario para la formación ciudadana futura.

Instrumento de recolección

Para el desarrollo de la investigación se realizaron una serie de talleres y encuentros con la comunidad, en los cuales los participantes plasmaron la historia del conflicto que ha vivido el municipio, se propició la reflexión colectiva de las actividades construidas en conjunto con cada uno de los participantes, se dejó entrever los sentimientos y las apuestas de resiliencia de la comunidad, que, al final, es la gran portadora de los recuerdos y vivencias acontecidos durante estas últimas décadas.

Con el fin de alcanzar el resultado propuesto se realizó una serie de talleres basados en el compartir de las experiencias de las víctimas, a partir de tres elementos fundamentales: el diálogo, la escucha y la conversación. Para este análisis se asumieron como presupuestos epistémicos al diálogo, la plática entre dos o más personas, que alternativamente manifiestan sus ideas o afectos; la conversación, comprendida como la capacidad de hablar familiarmente con una o varias personas; y seguida a este, se trabajó la escucha que sirvió como mediador para las narraciones y, a su vez, para entablar relaciones de cercanía y comprensión.

Gracias a lo anterior se logró una proximidad y un vínculo de intimidad, el cual facilitó la

investigación y el crecimiento de un sentimiento amoroso y lleno de sentido para quien comparte una taza de chocolate; además, sentó un precedente desde lo sensible, el diálogo tiene que ser una investigación, y poco importa que la verdad salga de boca del uno o del otro (Borges, 1985).

Desde los tres pilares de investigación —el diálogo, la escucha y la conversación—, se dejó un precedente y se asentaron las bases para posibles y futuras pesquisas que se centran desde el compartir dialógico y sensible, siendo estos dos últimos conceptos el pilar del trabajo investigativo. Para llevar a cabo este proceso, se realizó una serie de sesiones de reconocimiento personal y colectivo, en donde se encontraron las siguientes apreciaciones del *hacer memoria* mientras se dialoga, se escucha y se conversa:

- *Reconociendo aromas.* En este taller a los participantes se les vendó los ojos, luego los organizadores pasaron uno a uno mostrándoles diferentes recipientes en los cuales había una serie de elementos y ellos tenían que descifrar cuál era su contenido mediante el sentido del olfato. En los recipientes había café en todas sus formas, desde la semilla hasta el producto final; plantas aromáticas; semillas de cacao, entre otros; esto, con el fin de estimular la memoria y los recuerdos a partir de dichos aromas, y que mediados por el diálogo y la conversación permitieron evocar los recuerdos que iban surgiendo.
- *A preparar chocolate.* Los participantes de este taller tuvieron la posibilidad de preparar una taza de chocolate tal como estaban acostumbrados a hacerlo. A medida que avanzaba la preparación, mediante preguntas guiadas nos compartieron de dónde conocían la receta, quién lo preparaba así, a qué sabía su chocolate; preguntas que sirvieron para el acercamiento y la conversación, además de traer a la memoria los recuerdos y el compartir.
- *Cómo se siente el campo y qué lo distingue de la ciudad.* En este espacio los participantes tuvieron la posibilidad de contar cómo se sienten en cada uno de los escenarios en los

que se desenvuelven: cómo huele, cómo saben, qué recuerdos y sensaciones transmiten. Esto, mediado por un ambiente agradable para el compartir, qué sonidos se escuchan, qué se siente y, claro, qué anécdotas tiene cada uno de los espacios por los que normalmente transitan los participantes.

- *El pasillo del recuerdo.* En este taller se hizo un recorrido por uno de los corredores de la casa de la cultura municipal, la ruta se organizó con imágenes en las cuales nos deteníamos una a una y se relataron historias que giraron en torno a este espacio, se comentaron anécdotas, se recrearon sucesos mediante el diálogo y se conversó a raíz de las experiencias y recuerdos evocados.
- *Crear para conservar memoria.* En este espacio los participantes pintaron de manera auténtica y creativa los estantes para la biblioteca de la Casa Amalfitana de la Memoria, mientras paralelamente compartían relatos rememorados.
- *El herbario de la memoria.* Aquí los participantes contaron con una serie de plantas, las cuales sirvieron de base para la evocación y configuración de un recuerdo a través de la escritura y la narración, valiéndose de sus colores, tamaños, formas y olores como estimulantes de hacer memoria.

La aplicación de estos talleres tuvo como resultado la restauración de la memoria sensible del municipio, mediante la narración de los propios actores que intervinieron directamente en el conflicto, desde diferentes partes y desde sus propias perspectivas. Por ello, se hizo indispensable hablar sobre la importancia de los aromas en los diálogos con las víctimas del conflicto armado, pues a través de estos se hizo posible traer recuerdos y generar relatos tanto de amor como de nostalgia a causa de la partida de seres queridos que perecieron en este conflicto.

Resultados

Durante este proceso investigativo se encontraron varios hallazgos relacionados con el encuentro en comunidad. En el marco del conflicto armado, uno

de esos hallazgos destaca la manera en cómo la escucha posibilita el encuentro con la comunidad como una forma en la que deviene memoria.

Otro de los aspectos que pudimos encontrar es cómo la población, que ha sufrido el conflicto de manera directa, desea resignificar el concepto y el lugar de las víctimas a través del diálogo, permitiéndose así conversar más allá de los sesgos que ideológicamente han dejado las pugnas en el sector.

Como último hallazgo, se tiene que la comunidad es la viva manifestación con la que se organizan social y culturalmente alrededor del conflicto, pues esta permite otras maneras —catalogadas como *alternativas*—, de hacer memoria mediante una conversación generada por los cambios sensibles y sensoriales, que se activaron mediante el compartir una taza de chocolate.

Escuchar, un acto silente que tiene mucho por decir

Para empezar, la escucha a lo largo de toda la investigación ocupó un papel fundamental en los encuentros con la comunidad, ya que este factor permitió reconocer al otro desde las individualidades, y también, posibilitó la cercanía, conocer la historia y las vivencias de la comunidad.

Escuchar implica no solo prestar oídos a lo que se dice, sino que también es necesario hacer sentido a lo que el otro nos está compartiendo, es preciso escuchar de manera activa, pues a través de esta escucha se genera un entorno de complicidad y comprensión. Darle sentido a lo que se escucha en medio de los encuentros con la población campesina que ha presenciado y vivenciado el conflicto, es reconocer que en sus narraciones a veces existe el dolor, la tristeza, la pérdida y la desolación.

Dichos encuentros posibilitaron —como lo mencionaron varias de las personas que participaron en los talleres—, poder expresar y desahogar su sentir, y esto, gracias a que se hizo un ejercicio de escucha atenta que dejaba a un lado los juicios y prejuicios; se centró en lo que las personas nos querían compartir y no en lo que deseábamos

escuchar, lo que hizo de la escucha el medio para hacer memoria en los encuentros con la comunidad. Escuchar de manera atenta nos sumerge en un ejercicio de hacer memoria en doble vía, pues mientras se escuchan los relatos del otro, este sujeto debe hacer un ejercicio completo para recordar y traer de nuevo esas historias que están almacenadas y que, con el paso del tiempo, se van desdibujando, y mientras escuchamos, nos conectamos con esos relatos que nos hacen recordar y sentir como propio lo que se nos está diciendo.

L. G. G.¹ (2021), una de las personas participantes del taller “Cómo se siente el campo y qué lo distingue de la ciudad” nos comparte:

La verdad muchachos, es que a mí me gusta venir mucho a los encuentros con ustedes porque ustedes son muy atentos y lo escuchan a uno y nos podemos desahogar, porque cuando yo salgo de acá me siento como más libre, más tranquila, y yo sé que ustedes no se van a poner a hablar por ahí de uno, sino que antes lo escuchan y tratan de entender, es muy bueno cuando a uno lo escuchan. (L. G. G., comunicación personal, septiembre 8 del 2021)

Como ya se mencionó, la escucha fue la base de la fundamentación epistémica de este trabajo investigativo, y gracias a ella nos dimos cuenta que la población víctima del conflicto necesitaba ser escuchada, y de una u otra manera, aligerar el peso que implicaba el no expresar sus vivencias. Así las cosas, la escucha nos permitió hacer memoria, conectarnos con las personas y conocer unas realidades que, en muchas ocasiones, pasan desapercibidas y se le resta importancia.

Ahora bien, seguido al concepto de la escucha, en la investigación se realizó un ejercicio de diálogo, el cual sirvió para resignificar el lugar de la víctima, pues en los diálogos con la comunidad se constató que ese nombramiento no los representa, que ellos ya no son más víctimas. Al contrario, son sobrevivientes de un conflicto que marcó de

manera significativa sus vidas, así se evidenció en los encuentros que tuvimos con la comunidad.

¿Puede el diálogo, la conversación y la escucha resignificar la víctima como rol o concepto?

Las víctimas son el primer eslabón a consultar para contribuir a la configuración de las políticas públicas, específicamente en materia de verdad, reparación y reconciliación con la comunidad y el territorio que ha sido afectado por un conflicto. En este sentido, ellas cumplen un rol importante para el desempeño de estas políticas en el marco de acuerdos comunes con los actores implicados en el proceso. Este rol les brinda unos derechos y exige unos deberes para la comprensión de los diversos sucesos que hacen parte de una comunidad flagelada por la guerra. Según Guglielmucci (2017):

La categoría víctima, junto a su opuesto complementario, que es la categoría victimaria, ha alcanzado un lugar preponderante en las políticas públicas contemporáneas de Derechos Humanos (DD. HH.), orientadas a gestionar las consecuencias de conflictos armados internos o terrorismos de Estado. (p. 84)

En ese contexto, el concepto de víctima requiere de las orientaciones y aportes de la comunidad donde ha sucedido el conflicto, dado que los actores del proceso se han implicado a partir de las consecuencias de este escenario, posibilitando así una reflexión permanente del porqué estos sujetos buscan deslindarse o desnombrarse de esta categoría. Las consecuencias derivadas de estos conflictos, por lo general, se evidencian mediante diferentes datos, hechos y sucesos que la historia aporta sobre sus experiencias de vida.

En este trabajo, se buscó comprender dichas consecuencias desde el carácter sensible que deja la acción o impronta de una comunidad flagelada por el conflicto. Es así como los campesinos amalfitanos han preferido, en diversas ocasiones, ser llamados por sus labores, roles y acciones comunitarias, en favor de una deconstrucción del nombre que los vincula y reúne (víctima), a fin de tener

1 L. G. G.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

otros nombres con los cuales identificarse en la cotidianidad. ¿Es posible que la víctima no sea un dato o un hecho, sino por el contrario, un vecino, una amiga, un compañero de trabajo o conocido que hace parte de mi experiencia de vida?

Víctima es quien busca ser reconocido o reconocida por aquello que le ha afectado o marcado su experiencia, es quien busca *re-existir* en medio de este proceso de resiliencia.

Además, no se trata solo de reconocer, señalar o categorizar a las víctimas, consiste en otorgar perdón, y a partir de allí buscar la reconciliación con el propósito de despejar el camino hacia la paz. Las víctimas no solo requieren ser reparadas económicamente, también solicitan y necesitan ser repararlas psicológicamente. Frente a esto, R. A.² (2021) nos dice:

Se llevaron a mi hermano y a mi hijo y los desaparecieron, después de hacer muchas vueltas y papeleos me pusieron a hacer fila durante varios días, que porque los iban a pagar, como si ellos tuvieran precio, era como pidiendo limosna. Yo creo que más que el dinero, lo que el Gobierno debería hacer es capturar a los que hicieron eso para que nos digan dónde están nuestros familiares. No todo es plata [...] (R. A., comunicación personal, marzo 13 del 2021)

Así mismo, las víctimas al ser uno de los principales actores de esta dolorosa historia, no solo deben ser convidadas a participar en los diferentes diálogos y a dar testimonios en estadios públicos. También tienen otro papel fundamental que consiste en ser garantes del cumplimiento de derechos, del reconocimiento de su lugar en el escenario político contemporáneo y su deber con el conocimiento de la verdad, con todo aquel que busca acceder a la comprensión de esta compleja trama llamada conflicto.

En nuestra sociedad cualquier persona puede ser víctima: mujeres, hombres, niños, niñas, adolescentes, adultos mayores, indígenas, afrodescendientes

—predominantemente de origen campesino y rural—, quienes tienen una historia individual y colectiva, como integrantes de una familia y una comunidad, pero, ¿por qué se sienten víctimas? Es innegable que el conflicto que ha atravesado el país, ha pasado por lo largo y ancho del territorio, dejando a su paso violencia y desolación, y en consecuencia, asesinatos, desapariciones, desplazamientos, extorsiones, entre otros. Por tal razón, no ha de faltar quién tenga un familiar, un vecino, un amigo, un miembro de su comunidad que no haya sido afectado por el conflicto. Lo anterior significa que el conflicto nos ha afectado a todos, siendo protagonistas directos o indirectos, y sea esa la razón por la cual se adopta un nombre tan pesado y a veces estigmatizador: víctima.

Ahora bien, en la realización del reconocimiento de aromas, la finalidad fue trabajar la rememoración a través de la identificación de diferentes olores, y se identificó cómo el diálogo formó parte fundamental de los relatos de los participantes, dado que lograron comprender que la memoria se dialoga, se comparte y se vive al manifestarla en palabras frente al otro.

Así lo expresa la señora L. G. G.³ (2021), participante activa del taller:

Me quedó como aprendizaje que cuando se comparte con los demás a través del diálogo, escuchando atentamente al otro, participando de una conversación incluyente, de mucho respeto por el otro, sus motivos y sentimientos; solo de esta forma se puede hacer memoria tanto individual como colectiva. A la vez que me enseñó que se debe comenzar con las conversaciones y diálogos desde las mismas familias y comunidades, porque solo escuchando al otro podemos comprender lo que cada uno sintió y vivió en su momento. (L. G. G., comunicación personal, marzo 13 del 2021)

En este contexto se tomaron elementos del diálogo para la reconstrucción de la memoria sensible en cada uno de los participantes, comprendida

2 R. A.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

3 L.G. G.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

esta como un medio para identificar las diferentes sensaciones que produjo en ellos la percepción de un aroma, en este caso, el chocolate, y por lo cual se logró la atención directa del participante en la experiencia manifiesta de un *otro*, atendiendo a cada una de sus percepciones, simbolizaciones de lo que se entiende por *conflicto, guerra y paz*.

Se tomó cada elemento del diálogo para la construcción de la memoria sensible de los participantes, como medio de identificación de las diversas sensaciones que produjo en ellos la percepción mediante los sentidos. Este diálogo se hizo de forma dirigida y escucha atenta a las víctimas presentes, atendiendo cada una de sus percepciones, hasta lograr la rememoración de las vivencias y experiencias de los participantes en el encuentro.

A través del olfato pudimos conectar con las emociones de los participantes, estos aromas los transportaron hacia una serie de recuerdos que muchos tenían en su interior, algunos reprimidos con ganas de ser olvidados, y otros guardados, con necesidad de aflorar para poder asimilarse y quizás, sanar las heridas que dejaron. El chocolate acerca a las personas con una cadena de recuerdos, algunos dulces, agradables, familiares, y de compartir, pero otros, fueron encuentros de lágrimas y dolor, porque les hizo rememorar acontecimientos vividos con seres queridos que ya no los acompañan.

M. D. M.⁴ (2021), nos comenta un poco sobre sus aprendizajes al mencionar:

Aprendí que el olfato es nuestro mejor aliado a la hora de enfrentar el mundo y reconocer el medio que nos rodea; los olores nos hacen revivir sentimientos y emociones y es por ello que el olfato nos ayuda a tener instinto de supervivencia. Ahora comprendo que los aromas como el del chocolate, que me agradan, aumentan mi capacidad de memorizar. Por ejemplo, el aroma del chocolate me hace recordar esos momentos familiares de unión, en los cuales compartíamos con nuestros seres queridos en las tardes, y ahora dialogando y compartiendo con los demás pude percibir que todos recordaron

algo, bueno o malo, pero el aroma activó sus sentimientos y emociones. (M. D. M., comunicación personal, marzo 13 del 2021)

Por medio del diálogo también se alcanzó la introspección como forma individual de análisis y reconocimiento a consciencia de lo que significó para cada uno de los afectados el conflicto por la época de violencia en la que participaron, dentro de los diferentes actores de cada comunidad, familias, gobierno, desde su perspectiva individual; siendo el diálogo el elemento principal en el que convergió la rememoración y la introspección.

Dicha rememoración e introspección trajo consigo la adaptación a los nuevos retos, demostrada así en la realización del segundo taller llamado “Cómo se siente el campo y qué lo distingue de la ciudad”, cuya finalidad fue identificar cómo las víctimas asumieron el llamado desplazamiento forzado hacia las zonas urbanas del municipio, al dejar las costumbres, sus arraigos culturales y tradiciones; siendo el diálogo el mediador principal para el desarrollo de una lluvia de opiniones de las cuales se desprendieron diferentes concepciones acerca de la definición que se tiene por *campo* y por *ciudad*, lo que conllevó a que muchos de los afectados dejaran su zona de confort o comodidad para luego aceptar el desafío social de vivir entre la multitud y afrontar los nuevos cambios.

Según la señora F. R. N.⁵ (2021):

El cambio de nuestras vidas con el desplazamiento fue un reto tremendo, acostumbrados al campo, a estar pendientes de nuestros cultivos y animales, a producir nuestros propios alimentos, a una serie de costumbres muy diferentes a los de la ciudad, a trabajar duro el campo, para tener que salir con lo que teníamos puesto y dejar nuestras tierras y lo que con tanto esfuerzo y sacrificio conseguimos; pero dejando también el recuerdo de los que ya no nos acompañaban con su presencia. Para nosotros fue un cambio muy grande, brusco; llegar donde nuestros familiares a estrechar, con otras costumbres, con miedo de

4 M. D. M.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

5 F. R. N.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

recibirnos y apoyarnos, incrementando las condiciones de pobreza. Fue un golpe durísimo. (F. R. N., comunicación personal, septiembre 8 del 2021)

El diálogo como escucha manifiesta de aquello que no he podido compartir en el pasado

Otro hallazgo obtenido a través del diálogo fue escuchar los distintos puntos de vista de cada persona. Lo anterior sirvió para resignificar el concepto de víctimas, replanteándolo desde el punto de vista de participantes del conflicto en el que también tomó protagonismo la forma en la que cada persona, a partir de sus emociones, manifestó cómo la falta de oportunidades, de acompañamiento por parte del Estado y las desigualdades se convirtieron en factores de desesperanza, agudizando el problema del conflicto armado y, con lo cual, se logró interpelar y replantear el concepto de “víctima”. De ahí se desprenden reflexiones alrededor de la comunidad campesina, como una forma de organizarse políticamente con el fin de cuestionar aquellas denominaciones como víctima, que les dejó el conflicto y el acuerdo de paz. De esta manera se comenzó a trazar una línea de sentido con la que el campesinado empezó a sentirse empoderado de su territorio y asumir un lugar políticamente activo, una vez ha dado lugar importante a las sensaciones y nombres que le dejó la guerra. Es así como en los talleres se propone que ya no sean llamados víctimas, sino campesinos, campesinas o amalfitanos.

La resignificación de las víctimas del conflicto armado, como antítesis de un significado que para muchos puede ser ambiguo, contrastó con la resignificación de las personas en sí mismas, especialmente en su papel como participantes del conflicto, y en la que a través de la intervención de las partes interesadas se terminó por concretar el proyecto de una construcción social y comunitaria debidamente organizada: la Casa Amalfitana de la Memoria. En esta se logró exponer todo lo elaborado en este proyecto de práctica formativa, así como también se llevó a cabo la instalación de recorridos cronológicos de una dura época de guerra, con el fin de reparar y dejar huella en futuras generaciones.

K. Y. P.⁶ (2021), participante de varios talleres nos brinda un espacio de reflexión al mencionar:

No debemos seguir poniéndole una etiqueta a las personas que hicieron parte del conflicto en su momento y porqué les tocó; se deben seguir llamando simplemente ciudadanos del común amalfitanos, miembros de una comunidad que no tengan que seguir cargando con un estigma sobre sus hombros, ya ha sido suficiente con sus pérdidas y sus dolores, para que la sociedad los siga marcando con el nombre de víctimas. Nosotros seguimos siendo ciudadanos comunes y corrientes. (K. Y. P., comunicación personal, julio 23 del 2021)

Por su parte, A. O.⁷ (2021), menciona:

Nosotros somos ciudadanos comunes y corrientes, que nos cambió la vida en un segundo y simplemente la comunidad nos ha puesto un apodo y nos dicen, vea ese que va ahí es “víctima”, cualquiera puede tocarle vivir lo mismo. De alguna forma, todos somos víctimas, es muy contado el ciudadano que no le ha tocado por algún lado la violencia; no hay necesidad de marcar, simplemente somos campesinos amalfitanos que nos tocó abandonar nuestras parcelas. (A. O., comunicación personal, julio 23 del 2021)

Con la realización de la actividad “A preparar chocolate” y “El herbario del recuerdo”, dividido en dos partes, la primera tuvo como finalidad recordar a través del olor de la fruta del cacao —como analogía a las diferentes emociones, sensaciones y el efecto que esto produce en el proceso de aceptación y de superación de las experiencias vividas—. En la segunda parte, la resiliencia fue el término que sobresalió en el desarrollo de la actividad, pues a través del acto simbólico de sembrar una planta como sinónimo de sembrar vida, se logró superar y sobrellevar lo que en aquel tiempo fue el conflicto armado.

6 K. Y. P.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

7 A. O.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

B. L. V.⁸ (2021), nos compartió que:

El olor de la fruta del cacao nos transportó a ese encuentro donde percibimos los aromas de diferentes cosas, donde la del chocolate predominó, pero esto pasó porque el chocolate es un aroma muy común para todos nosotros, en especial los campesinos que tomamos chocolate todas las tardes en la compañía de nuestras familias y compartimos muchas conversaciones alrededor de un corredor en nuestras fincas. Así mismo, el percibir el olor de la fruta, no cambia en nada la sensación que se sintió, pero como a lo largo de los encuentros fuimos asumiendo el aroma como una identificación para nuestros sentimientos y recuerdos, aquí dejamos al sembrar esta planta muchos de esos recuerdos, unos gratos, otros no tanto, pero que nos ayudaron a superar por medio del diálogo y el compartir con otras personas que vivieron lo mismo que nosotros, y de ellos aprendimos que hay que recordar sin odio, con perdón y sin deseos de venganza porque es de la única forma que vamos a sanar y a continuar con nuestras vidas sin dolor. (B. L. V., comunicación personal, junio 19 del 2021)

R. A. G.⁹ (2021), menciona:

Durante todo este proceso realizado con ustedes, muchachos, aprendimos un término nuevo, la resiliencia o la capacidad para nosotros poco a poco ir superando nuestras pérdidas, nuestros dolores; de cierta forma ustedes nos han enseñado a recordar sin dolor, a ir poco a poco superando todos estos eventos que nos acontecieron a cada uno, unos de una manera, otros de otra, unos más dolorosos y traumáticos, pero que al fin y al cabo hacen parte de lo mismo que en una época no muy lejana vivió el municipio de Amalfi. (R. A. G., comunicación personal, marzo 13 del 2021)

Los olores tienen un gran efecto en la memoria y la emoción, es de allí donde los seres humanos crean una dependencia entre un olor, un suceso, un estado de ánimo y una persona, y esto les permite recordarlo a través del tiempo. Por esa razón

al percibir o reconocer los olores que tenemos grabados se generan recuerdos, y eso es lo que pasó con el aroma del chocolate; la mayoría de las familias colombianas, y más las del área rural, tienen dentro de sus tradiciones el consumo del chocolate caliente en familia, alrededor de una fogata, con largas conversaciones y en ocasiones con juegos. Por ello, cuando se pierden seres queridos que comienzan a desintegrar la familia, esos recuerdos se van volviendo más fuertes y con el pasar del tiempo se arraigan con más fuerza hasta que por algún motivo se tiene que trasladar al área urbana y se descomponen las familias en su totalidad.

Durante la realización de esta investigación, el reconocernos como integrantes de familias tradicionales del área urbana del municipio, donde también el chocolate ha hecho parte de nuestras costumbres tradicionales, nos llevó a encaminar este proceso por esta línea. Luego de tanto aplicar los conocimientos brindados por nuestros docentes durante toda la carrera y asesoría de práctica, y al compartir con todas estas personas que de una u otra forma hicieron parte de la época más dura que ha vivido nuestro municipio, la llamada “época de la violencia y el desplazamiento forzado”, aprendimos a reconocer mediante el diálogo con el otro que su palabra, su narración, sus acontecimientos y experiencias de vida, merecen ser escuchadas con todo el respeto, sin ser discriminados, estigmatizados, ni etiquetados con la palabra *víctimas*, pues al analizar las diferentes situaciones de vida de los participantes, se pudo identificar que de alguna forma todos los miembros de una comunidad son víctimas de algo, algunos perdieron seres queridos asesinados en circunstancias que no fueron resueltas, otros fueron desaparecidos y nunca se supo de ellos, y así, existen diferentes historias violentas del municipio de una u otra forma nos han tocado a todos.

Ahora bien, la realización de esta investigación dejó grandes enseñanzas teóricas, prácticas, personales, individuales y colectivas que, de cierta forma tocaron nuestra sensibilidad, pues al realizar las diferentes actividades fue posible explorar la

8 B. L. V.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

9 R. A. G.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

empatía y ponernos en el lugar del otro, es decir, en los zapatos de las personas que nos acompañaron durante todo este proceso y que nos permitieron entrar en sus vidas, remover sus emociones y sentimientos de dolor, siendo receptivos a nuestras propuestas y, así mismo, nos colaboraron para sacar adelante este proyecto.

El producto o el resultado principal de esta investigación, es poder demostrar que el dialogar, escuchar y conversar con los demás —respetando su punto de vista, reconociendo su dolor, prestando atención a sus sentimientos—, es lo más importante dentro de una comunidad y es la única forma de aprender a ser tolerantes y estar en convivencia armónica. Por eso los participantes entendieron que al recordar a través de los aromas esos acontecimientos que le marcaron la vida a muchos, también sacaron a flote ese dolor, ese sentimiento reprimido que tenían y que por falta de acompañamientos no habían podido compartir con nadie.

Uno de los resultados más satisfactorios de esta investigación es poder hacer parte de la Casa Amalfitana de la Memoria, pues es un espacio para todas aquellas personas que quieran un lugar para recordar y hacer memoria, y en donde, además, se hace homenaje a las personas que fueron asesinadas y desaparecidas en la época de la violencia, para que sus familias tengan dónde recordarlos.

La conversación, un cuestionamiento epistémico al “cómo narrar lo vivido”

La conversación, en clave de narración, durante este proceso investigativo brindó unos hallazgos y resultados significativos con los que se proponen nuevas formas de hacer memoria en Colombia.

En la reconstrucción de la memoria se hace muy importante el conversar, reconocer los variados puntos de vista, aceptar las diferencias existentes entre cada uno de los seres que participan en este espacio, y, a partir de allí, generar la posibilidad de que la memoria ocupe un lugar a través de las narraciones, de la escucha atenta y de diversas estrategias formativas que faciliten su sensibilización. A esto, Rojas (2017) agrega que la conversación

plantea una posibilidad de mirar y de escuchar al otro desde lo que aproxima, pero sobre todo, desde lo que diferencia y lo que distancia, lo que implica un reconocimiento del otro, independientemente de su condición; y Briz (2003) complementa que “conversar es negociar, dar argumentos para llegar a una conclusión, para, en suma, lograr el acuerdo” (p. 18). De modo que conversar puede llevarnos a espacios o momentos donde los relatos y narraciones se encuentren para dar significado, para dejar huella; no solo nos enseña y nos educa, sino que también brinda una cosmovisión más amplia de las experiencias, ya que posibilita encontrar en el otro algo que complementa nuestra historia. Montaigne (1953) lo confirma al expresar que “si yo converso con un alma fuerte en una ruda justa, ella me aprieta los flancos, me espolea a izquierda y a derecha, sus ideas suscitan las mías, porque lo que promueve el unísono se convierte en una carga” (citado por Rojas, 2017, p. 191). Es decir, la conversación enseña, ejercita de otra forma la mente y conlleva al encuentro de diversas perspectivas, se activa la escucha ya que tiene su propia particularidad y se da un lugar. En uno de los talleres L. C.¹⁰ (2021) expone:

Me gustan mucho los espacios donde se conversa, ya que todos tenemos la oportunidad, además de hablar, de escucharnos los unos a los otros, y más allá de que se vuelve un espacio de confianza, se siente uno identificado con el otro porque los sucesos son muy iguales, parecen repetidos, copias. A través de estos espacios donde nos permiten narrar nuestras historias traemos a la mente personas que fueron vecinos, amigos, compañeros de algún trabajo, que por alguna circunstancia han estado ausentes en nuestras mentes, es decir, darnos la oportunidad de conversar es también recordar, es volver a un pasado que, a pesar de haber sido cruel, se ha sabido sobre llevar gracias a estos momentos. (L. C., comunicación personal, septiembre 8 del 2021)

Ahora bien, con base en todas estas particularidades y siendo la conversación una actividad que

10 L. C.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

ejecutan todas las personas, la tomamos como estrategia formativa para hacer memoria, por medio del interrogante ¿Cómo la conversación, en clave de narración, propone una nueva forma de hacer memoria en Colombia? La manera más propicia que se nos sobrevino fue la realización de espacios pedagógicos denominados “Talleres: la memoria sensible en Amalfi”, allí se reunieron personas de diferentes edades, con un hecho en común: víctimas del conflicto armado y tomamos como aliciente el chocolate, un producto que es común en nuestro entorno, y a su vez utilizado en la gran mayoría de los hogares como bebida que da energía, que activa los sentidos, que reúne a la familia, los amigos, que crea y abre espacios de camaradería, de franqueza, de intimidad, de familiaridad, y por ende, una conversación espontánea, coloquial y virtuosa:

El arte de la conversación es el estudio más sofisticado, más civilizado, de la comunicación por medio de la palabra. Un arte hecho de inteligencia, de humor, de buenos argumentos, de anécdotas e historias apropiadas, de atención a lo que dice el vecino, de respeto crítico, de cortesía (...). (Savater, 1998 citado por Álvarez, 2001, p. 2)

Los talleres permitieron realizar un acercamiento y apertura de espacios de escucha y narración, donde los participantes al compartir un hecho en común y queriendo modificar de alguna manera ese concepto de “víctima”, el cual en ocasiones es mencionado como algo despectivo, abrieron sus corazones y espontáneamente dieron a conocer sus historias dando pie a una forma de hacer memoria. Espacios que con la sencilla pregunta “¿Cuál es su forma de preparar el chocolate?”, evocaba momentos que los llevaban a un pasado con sus padres, con sus abuelos, con los amigos de la vereda en aquellas reuniones de junta de acción comunal, recordaban a sus hijos y familiares desaparecidos porque con ellos se reunían en la mañanas y en las tardes a disfrutar y conversar diferentes asuntos, como también a decir que el chocolate preparado por la abuela era más delicioso, o que le gustaba más espumoso y con leche, o acompañado con arepa y quesito, en fin, una infinidad de acontecimientos, sentimientos y

emociones dignos de ser narrados y apreciados por cada uno de los participantes. A. Z.¹¹ (2021) al tomar la palabra en una las conversaciones de este momento, narró:

Mi esposo me enseñó la receta que usaba su madre para preparar el chocolate, a mí me gustó tanto que dejé la mía a un lado para preparar la de él. En estos momentos ya no está conmigo ni con mis hijos, los violentos se lo llevaron y nunca más volvimos a saber de él; por un largo tiempo dejé de prepararlo, pero un día cualquiera el niño menor me pidió una taza de chocolate, al iniciar la preparación, de inmediato recordé la receta de mi esposo. Hoy en día consumimos la bebida más a menudo, siendo en estos instantes donde llegan a la memoria momentos vividos que se estaban olvidando, creo que es una forma de tener su presencia en el hogar, es verdad que me da tristeza recordarlo, pero a la vez me da fuerza para seguir adelante y continuar en el intento de perdonar y olvidar. (A. Z., comunicación personal, junio 19 del 2021)

En estos momentos de proximidad y distanciamiento, en algunas de las narraciones nos acercamos a las palabras de Rojas (2017, p. 190) cuando plantea que “la conversación brinda la posibilidad de mirar y de escuchar al otro desde lo que aproxima, pero también de aquello que lo diferencia y que lo distancia”. Logramos evidenciar cómo por medio de estas narraciones y una escucha atenta, los asistentes se tomaron a la actividad como un espacio de regocijo, familiaridad, espontaneidad, solidaridad, proximidad, y con la suficiente capacidad para entender al otro frente a las diferencias que se presentan, pero que a la misma vez son puntos que los unen y fortalecen, y permiten que estos relatos salgan flote, transitar a momentos de paz y reconciliación.

Otro de los momentos que merece ser mencionado es aquel donde se vendan los ojos de los participantes con el propósito de hacer un reconocimiento a los aromas de diversos productos, como plantas aromáticas, semilla de cacao, de café, entre otros elementos, y cómo estos, además

11 A. Z.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

de activar el sentido del olfato, llevaron a la narración de historias ocurridas bajo la complicidad de la oscuridad y de la noche. Allí, R. Z.¹² (2021) nos narró la manera como tuvieron que salir de su propiedad en una noche de octubre, “donde son más oscuras” decía, dejándolo absolutamente todo, “salimos con algo de ropa y unas cuantas gallinas porque nos podían servir de alimento, ya que no sabíamos a dónde ir y mucho menos cuánto tiempo íbamos a tardar en llegar” y cómo por esa coyuntura le temía a la oscuridad. Su intervención concluyó opinando que se vendó los ojos porque se sintió en un espacio amigable, lleno de confianza, de cercanía, que “uno de sus propósitos es ir eliminando este temor y que estos espacios le permitían avanzar en su meta personal” (R. Z., comunicación personal, marzo 13 del 2021). Durante el encuentro los participantes tuvieron la oportunidad de hablar acerca de las emociones, los recuerdos y sensaciones que les generaron las fragancias de los diferentes productos que pasaron por su aparato olfativo; R. G.¹³ (2021) nos quiso contar su experiencia:

Para mí, el olor del chocolate me trae gratos recuerdos de mi juventud porque mis novios me regalaban cajas de chocolates muy deliciosos. Los cominos porque mi abuela le gustaba condimentar todas las comidas y a mí me encantaban los aromas que estos producían, pero esto terminó cuando nos tuvimos que salir de la vereda desplazados por la violencia y a los pocos días de estar en el pueblo la abuela murió, creo que la aburrición la mató porque ella era muy feliz en la finca. (R. G., comunicación personal, marzo 13 del 2021)

Al brindar estos espacios de conversación donde cada uno de los participantes tuvo la oportunidad de narrar sus experiencias atravesadas por el sentir de los aromas de elementos utilizados cotidianamente en sus hogares, se logró estimular la memoria y los recuerdos de tal manera que a sus mentes

llegaron momentos de infancia y juventud, que en sus hogares no se habían percatado que podían surgir, dando pie a lo expresado por Rojas (2017):

La conversación es un encuentro de mentes con recuerdos y costumbres diferentes. Cuando las mentes se encuentran, no solo intercambian hechos: se transforman, se remodelan, extraen de ellas implicaciones diferentes y emprenden nuevas sendas del pensamiento. La conversación no solo vuelve a crear las cartas, sino que crea cartas nuevas. (Zeldin, 2014, citado por Rojas, 2017, p. 195)

De igual manera, una vez realizadas las fases previas del encuentro denominado “Cómo se siente el campo y qué lo distingue de la ciudad”, y bajo la mirada de interrogantes como ¿A qué sabe la ciudad?, ¿a qué huele el campo?, ¿qué recuerdos trae la palabra campo? Los integrantes de la actividad dan a conocer espontáneamente sus puntos de vista, es así como L. C.¹⁴ (2021) trae a colación las siguientes palabras:

Yo vivía muy bueno en mi finquita, allá tenía de todo, lo suficiente para vivir bien, la comida no nos faltaba porque mi esposo y yo sembramos plátano, yuca, tomate, muchas cosas, pero ahora que vivimos en el pueblo todo es muy diferente, hasta el aire que se respira, todo es plata, lo poco que uno se gana no alcanza para nada y vivo con el miedo de que los hijos cojan malos hábitos, pero le agradezco a Dios porque aún estoy viva, a pesar de que mi esposo ya no esté a mi lado. Los violentos me lo arrebataron al igual que mi tierrita y por eso me tuve que venir de arrimada donde un familiar, pero yo sí quisiera regresar al campo. (L. C., comunicación personal, septiembre 8 del 2021)

Es así como en estos espacios, se utilizó “la conversación como un instrumento privilegiado a través del cual creamos sentido y damos sentido a la realidad social” (Valls, 2002, p. 142). Pues la conversación se convirtió en un elemento propicio para suscitar las narrativas de cada una de las personas que hicieron parte de los diferentes talleres y permitió crear espacios afables donde el discurso

¹² R. Z.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

¹³ R. G.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

¹⁴ L. C.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

coloquial activa la escucha de voces que han estado en silencio por un largo tiempo, a la espera de un lugar donde se les brinde respeto, un lugar donde se intercambian ideas, donde se propone otra forma de construir memoria, y donde la activación de los recuerdos sirva para potenciar la no repetición, la reconciliación y el perdón.

Si bien, los encuentros fueron programados para un lapso de tiempo establecido, se evidenció que, una vez abiertos los espacios destinados para la intervención de los participantes, estos, al tomar la palabra, la usaban sin prisa en el horario, y cada uno de manera respetuosa expresaba su sentir y narraba alguno de tantos recuerdos que le rememoraban la actividad realizada, fue como si tuvieran en cuenta que la duración de una conversación no se especifica previamente. En el taller denominado “Pintar para crear”, a la par que se iba realizando la actividad de pintura A. M.¹⁵ (2021) nos decía:

Estos espacios son muy buenos, relajantes porque acá nos dejan hablar libremente, no nos cortan la palabra y cuando nos toca escuchar al otro nos identificamos con su sentir, a pesar de que no nos conocemos hemos llegado a tener confianza y crear lazos de amistad. (A. M., comunicación personal, septiembre 25 del 2021)

Las palabras expresadas por nuestro participante surgieron como si fueran parafraseo de algunos conceptos brindados por diversos teóricos, entre ellos, Gadamer (1971), quien conceptúa que la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad. Solo en la conversación —y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras— pueden encontrarse los amigos.

Dicho lo anterior, vemos que es viable conversar sobre los relatos propios y de otras personas para hacer memoria y evocar los recuerdos, que la conversación en clave de narración propone nuevas formas para que las personas que han sido afectadas de cualquier modo por el conflicto

armado en Colombia tengan la oportunidad de ser escuchadas dentro de un ambiente amigable y confiable, ya que los seres implicados en este proceso hablan desde sus saberes, experiencias y narraciones propias. Brindarles la oportunidad de tener espacios abiertos, sin requisitos previos, donde sea válido improvisar y se consiga tratar sobre cualquier tema que surja, puede ser parte de una iniciativa importante para que los sobrevivientes y resilientes del conflicto caminen por el sendero que los lleva a auténticos momentos de paz, reconciliación y no repetición.

Conclusiones

Con el propósito de generar un ejercicio de memoria enfocado en lo sensible y el contacto con las personas, en esta investigación fue necesario desarrollar conceptos como la conversación, el diálogo y la escucha, los cuales a lo largo del proceso se encargaron de guiar el rumbo de los encuentros con la comunidad y a la exploración de las memorias sensibles. Mediante la escucha pudimos darnos cuenta de aquellos sufrimientos y recuerdos que, en muchas ocasiones, las personas víctimas del conflicto callan por temor al juicio. La escucha abrió la posibilidad de la cercanía, la confianza y la comprensión de las realidades de cada uno de los participantes de esta investigación.

La escucha, tomada como un ejercicio activo que involucra hacer sentido a lo que se nos cuenta y se nos confía, y no solo como la capacidad de prestar oídos frente a una conversación, nos demostró que, en muchas de las oportunidades, las personas a quienes el conflicto tocó su puerta quieren expresar su dolor, quieren que se les escuche, pero no porque sea necesario para llenar una ficha de control o hacer una caracterización sobre esta persona y sobre lo sucedido, sino que desean que su dolor, su sufrimiento y en algunos casos, su pérdida, sea entendida y no se olvide. Así que, en un ejercicio de recordar y hacer memoria, siempre será necesario una parte que haga escucha con sentido y que se interese por el dolor del otro.

15 A. M.: no se cita el nombre completo por solicitud del participante del taller.

De igual manera, la escucha, como un elemento que se trabajó durante todos los encuentros con la comunidad en los diferentes espacios ocupados sirvió para fortalecer lazos de cercanía y de confianza, en donde los relatos y anécdotas que surgían de estos encuentros se iban haciendo cada vez más fluidos y libres. Lo anterior, a razón de que como lo mencionaban varios de los participantes, al escuchar se abría la posibilidad para conversar y sentirse identificados con los relatos. Es por esto que escuchar es un ejercicio de hacer memoria y pone de manifiesto nuestra esencia como seres sensibles, que se interesan por el otro y su sentir.

En el caso del diálogo es preciso su fomentación, pues este favoreció la comunicación y nos permitió ponernos en el lugar del otro, meternos en sus zapatos, tener empatía, tolerancia y respeto por las ideas de los demás. Por medio del diálogo fue posible comprender las sensaciones, expresiones y sentimientos del otro. Por ello, al dialogar con los demás y comprender su punto de vista y su perspectiva, estos procesos nos enseñaron que mediante ese diálogo participativo e incluyente se puede hacer memoria.

El diálogo nos ayudó a expresar saberes, sentimientos, vivificar experiencias y reflexionar acerca de los sucesos y acontecimientos por los cuales atravesaron las víctimas del conflicto en Amalfi. Mediante del diálogo participativo e incluyente, del cual hicieron parte diferentes voces que han acompañado variados procesos comunitarios y ciudadanos, nos ha permitido comprender y resignificar el pasado de las personas de la zona urbana y rural del municipio, que formaron parte activa de la época de la violencia, donde a través de ese diálogo se pusieron al descubierto las consecuencias de ese conflicto y la resistencia de las víctimas, sus familias y comunidades.

Gracias al diálogo se realizaron intercambios comunicativos de recolección de información colectiva, proponiendo así escenarios mediados por el diálogo y la reflexión; que nos permitieron dar posición a los relatos y afianzar la solidaridad entre los mismos asistentes, el Estado y la sociedad; esta forma de dialogar nos permitió construir relatos

que nos han dejado ir más allá en la introspección generada por esta misma plática, y apoyados en la conversación y la escucha para poder hacer memoria a través de las experiencias colectivas. Así mismo, el diálogo fortaleció las iniciativas de la construcción de la memoria en los escenarios de las personas que nos acompañaron.

La conversación incorporada como una de las actividades de los talleres, terminó siendo uno de los pilares más importantes para alcanzar un acercamiento entre los participantes y talleristas, esto permitió tener espacios de amistad y familiaridad, pero, sobre todo, de confianza, para que ellos narraran sus historias y escucharan la de los demás. Brindar estos espacios de confianza es uno de los propósitos de la conversación, y al incorporarle un aliciente como el chocolate fue posible generar la intimidad y acercamiento entre los asistentes.

La conversación es hacer memoria y análisis, es escuchar y respetar al otro. Es por ello que en un territorio donde ha existido tanta polarización ideológica, donde todos defienden su posición como la única y legítima ante el conflicto, se debe generar la conversación como el medio para llegar a la verdad mediante las experiencias sensibles que despiertan en cada uno de los participantes del proceso. Conversar en clave de narración, les dio a las personas que hicieron parte de los talleres la oportunidad de ser escuchadas amigable y confiadamente, a hablar desde su sentir, expresar anécdotas y experiencias libremente. Tener la posibilidad de espacios abiertos donde no hay límite de tiempo en sus narraciones, donde la improvisación fue valedera y la escucha atenta, fue parte de una iniciativa para que los participantes dieran pie a resignificar el concepto de *víctima* y querer modificarlo por otro menos peyorativo, surgiendo algunos como “sobrevivientes” o “resilientes” del conflicto, o simplemente ciudadanos, además de querer continuar por el camino que los lleva a tener momentos de paz, reconciliación, de no repetición y sobre todo de perdón.

Referencias

- Álvarez, T. (2001). El diálogo y la conversación en la enseñanza de la lengua. *Didáctica Lengua y literatura*, 13, 17-42. <https://revistas.ucm.es/index.php/DIDA/article/view/DIDA0101110017A>
- Borges, J. L. y Ferrarri, O. (1985). *Borges en diálogo: conversaciones de Jorge Luis Borges con Osvaldo Ferrari*. Ediciones Grijalbo.
- Briz, A. (2003). La estrategia atenuadora en la conversación cotidiana española. *Repositorio ASICE-Programa EDICE*, 17-46. <https://doi.org/10.17710/repo.bravo2003.2019.1briz>
- Echeverri, H. M., Puerta, Y. S. y Pérez, A. (2022). *Una taza de chocolate: los aromas de los diálogos y las conversaciones de la memoria en Amalfi, en clave de estrategia formativa* [Trabajo de pregrado. Universidad de Antioquia]. Repositorio Institucional Universidad de Antioquia.
- Escallón, E. (2007, marzo-mayo). Escuchar, comprender y mejorar las relaciones. *Altablero*, 40. <http://www.mineducacion.gov.co/1621/articulo-122245.html>
- Gadamer, H. G. (1971). La incapacidad para el diálogo. En *Verdad y Método II* (pp. 45-85). Editorial Sígueme.
- Guglielmucci, A. (2017). El concepto de víctima en el campo de los derechos humanos: una reflexión crítica a partir de su aplicación en Argentina y Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, (59), 83-97. <https://journals.openedition.org/revestudsoc/608>
- Howes, D. y Classen, C. (2014). *Ways of sensing: Understanding the senses in society*. Routledge.
- Lotman, I. M., Navarro, D. y Cáceres, M. (1996). *La semiosfera* (Vol. 4). Universitat de València.
- Meneses, A. (2002). La conversación como interacción social. *Onomazein*, 7(1), 435-447.
- Ricoeur, P. y Neira, A. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Editorial Trotta.
- Rojas, G. (2017). Entre la conversación y el diálogo: algunos aspectos para la escucha. *Enunciación*, 22(2), 189-201. <http://doi.org/10.14483/22486798.11930>
- Urueña López, J. E. (En prensa). La investigación sensible, una forma de armonizar los proyectos educativos en realización audiovisual y multimedia. [Paper inédito].
- Valls, A. T. (2002). El análisis de la conversación: entre la estructura y el sentido. *Estudios de Sociolingüística*, 3(1), 133-153. <https://textosenlinea.com.ar/academicos/EI%20an%C3%A1lisis%20de%20la%20conversacion.pdf>

Tejido y memoria: memoria y resistencia para la pervivencia

Mónica Marión Cataño Otálora*

Fecha de recibido: septiembre de 2022

Fecha de probación: marzo del 2023

Resumen

En este texto se presenta un proceso intercultural que conjuga conocimientos y saberes occidentales y ancestrales en la elaboración de una exposición artística realizada con un grupo de indígenas, cuyo objetivo es visibilizar sus prácticas de memoria viva con las que el pueblo nasa de Colombia logra la pervivencia de su cosmovisión, de sus prácticas y rinden tributo a sus ancestros fallecidos que han dejado el plano terrenal.

El trabajo se realizó a través del diálogo de saberes y de los procesos de cocreación en los cuales todos y todas aportaron en un trabajo conjunto para hacer que la muestra ingresara a uno de los lugares de la memoria en la ciudad: el museo-casa de las memorias.

Palabras clave: memoria viva, diálogo de saberes, cocreación, pueblos indígenas.

Abstract

This text presents an intercultural process that combines western and ancestral knowledge and wisdom in the elaboration of an artistic exhibition carried out with a group of indigenous people to make visible their practices of living memory with which the Nasa people of Colombia achieve the survival of their cosmovision, their practices and pay tribute to their deceased ancestors who have left the earthly plane.

The work was carried out through the dialogue of knowledge and co-creation processes in which everyone contributed in a joint work to make the exhibition enter one of the places of memory in the city: the museum-house of memories.

Keywords: Living memory, dialogue of knowledge, co-creation, indigenous peoples.

Introducción

Este texto emerge de un proceso de cocreación realizado con un grupo de tejedoras y tejedores de palabras, símbolos, hilos, imágenes y sueños con quienes venimos caminando la palabra y trenzando caminos desde el año 2015 a través del diálogo de saberes y de vivires en una experiencia de investigación, de creación, de aprendizajes mutuos en los que hemos apostado por la visibilidad de aquello que se desconoce, que es distinto y que tiene un profundo valor para los colombianos, los latinoamericanos y para el mundo.

* Comunicadora social y especialista en marketing estratégico de la Universidad del Valle, magíster en Educación y Desarrollo Humano y doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, CINDE-Universidad de Manizales. Profesora titular de la Pontificia Universidad Javeriana, sede Cali en el Departamento de Comunicación y Lenguaje. Correo electrónico: mm Marion@javerianacali.edu.co

Se trata del saber-conocer de los pueblos ancestrales, del representar-divulgar aquello que es distinto, diferente al pensar-actuar occidental, son las prácticas de la cosmovisión ancestral nasa, indígenas y ciudadanos colombianos que tejen su cotidianidad con puntadas con las cuales anudan su existencia a la Madre Tierra en procesos de respeto por la vida, por el cosmos, por la naturaleza, por lo humano y por lo no-humano y en esta andadura hemos realizado varios proyectos tendientes al fortalecimiento de un proceso organizativo de mujeres indígenas en la ciudad, a la visibilidad de las prácticas de tejido como artesanías autóctonas, por un lado, y, por otro, el acercamiento a la comprensión de la cosmovisión nasa de sus ritualidades, su producción simbólica y sobre el sentido del ser nasa.

En esta andadura, y como investigadora formada en la investigación científica, ha sido preciso acudir a la epojé fenomenológica, aprender los enfoques decoloniales y decolonizar la mirada para ver de otro modo y construir desde las metodologías de investigación acción participativa, herencia del sentipensar de Fals Borda (2009, 9), para construir y aprender con los indígenas.

“Tejido y memoria espiritual en conexión con nuestros hermanos y hermanas: *Khsxa’we’sxyak ja’daxxhah pxaakhnaw umna pecxkaname u’jweka*”¹ emerge de esos diálogos de saberes, de una apuesta intercultural en la cual juntamos saberes y haceres para proponer una trama comunicativa, sensible que evoca, rememora y enaltece a los hermanos y hermanas presentes en el plano terrenal y también aquellos que han partido y que permanecen en el plano espiritual.

Como objetivo nos propusimos conmemorar a los espíritus de los difuntos del pueblo nasa que han dejado el plano terrenal por diferentes circunstancias: aquellos que han fallecido en la lucha por el respeto a la Madre Tierra, a los que han

perdido la vida en el conflicto entre actores que disputan el territorio, a los que han cumplido el ciclo de vida, cerrando su espiral; encontramos como cómplices para este trabajo la Casa de las Memorias del Conflicto y la Reconciliación, un espacio construido y resignificado por diferentes actores de la región del suroccidente, población víctima, en procesos de reintegración con multiplicidad de tradiciones, identidades y prácticas en cumplimiento de la Ley de víctimas del 2011.

La exposición corresponde a un trabajo de co-creación, una muestra de memoria viva y resistencia que ofrece un aprendizaje generalizado sobre el tejido como práctica ancestral y presenta uno de sus rituales del pueblo nasa: la ceremonia del Çxapuç, que se celebra en el mes de noviembre y consiste en una ofrenda para los familiares y amigos fallecidos pues a pesar de que el cuerpo físico retorne a la tierra, para los nasa, el espíritu sigue latente, la ceremonia se configura como una remembranza de aquellos que han partido, pero siguen viviendo entre sus hermanos y hermanas. Como hijos e hijas del agua —*yu’ luucx*— (Yule-Yatacué y Vitonás-Pavi, 2012) y del viento, acompañados de la Madre Tierra, la comunidad nasa se encarga de mantener el legado de sus hermanos y hermanas fallecidos, aquellos que dejan el plano terrenal, pero viven para siempre en espíritu. En la cosmovisión nasa, los espíritus de los difuntos son los que guían y orientan el camino que deben seguir en la Tierra, así, en la ceremonia que se transmite, como sostiene Santos:

Un saber íntegro transmitido de generación tras generación, que encarna el quehacer de las mujeres y hombres que habitan la selva a través de sus labores cotidianas, sus dietas estrictas y rituales, a pesar de haber resistido casi cinco siglos de incompreensión, aún salvaguardan su conocimiento, embebido y encriptado, en las lenguas ancestrales. (2019, p. 21)

La exposición la componen piezas tejidas con las manos con y sin aguja, todas están dotadas de la simbología ancestral y algunas de ellas, elaboradas con materiales del territorio como el fique, lana de ovejo, maderas y, otras piezas, utilizan otros materiales que se constituyen en recursos alegóricos para representar la ceremonia del Çxapuç como flores,

¹ Título de la exposición realizada entre integrantes de la Fundación Tejedoras Ancestrales de Vida, la Pontificia Universidad Javeriana Cali con el apoyo de la Fundación Ebert y la curaduría de la maestra Ma. del Pilar Vergel. Inaugurada en la Casa de las Memorias del Conflicto y la Reconciliación el 14 de noviembre de 2020 en el contexto de pandemia con aforo de 50 espectadores.

con las cuales se adornan las cruces en homenaje a los difuntos, y cayana de barro, con las ofrendas de alimentos a los espíritus. También hacen parte de la muestra una composición musical, un lamento escrito y grabado por Marino Collo, indígena nasa, que fue interpretada el día de la inauguración y quedó en un dispositivo de reproducción en el museo. El componente de interculturalidad propuesto para la exposición fue un audiovisual² que describe y narra aspectos de los territorios y de la ceremonia; fotografías que representan la práctica de hilar y tejer, así como imágenes de la ceremonia. La muestra fue curada por la maestra en artes plásticas Ma. del Vilar Vergel, quien dispuso los elementos en el espacio, elaborando la planimetría respetando las orientaciones de la casa-museo que, al ser una casa patrimonial con huellas y vestigios de su construcción, exige extremo cuidado para el montaje. Como elemento para compartir en la exposición, se ofreció a los asistentes alimentos que se ofrendan en la ceremonia: chicha de maíz y de caña, arepas de harina negra y envueltos de maíz, todo encadado y siguiendo los protocolos de bioseguridad nacional a causan de la pandemia. Este trabajo de cocreación en el que se articulan creaciones que emergen de los saberes ancestrales y occidentales se articulan en una obra, como recuerda Mora (2018):

Mucha agua ha corrido bajo el puente del multiculturalismo y no pueden desconocerse los cambios profundos, las innovaciones y las rupturas que ha supuesto que la consagración multiétnica y pluricultural de la nación colombiana haya dejado de ser una simple retórica. La pugna de algunos bastiones del movimiento indígena por jalonar un Estado étnico, las nuevas subjetividades basadas en lo amerindio y las ciudadanías interculturales justificadas en orígenes ancestrales han significado un vuelco o giro “político-epistémico”. (p. 17)

La memoria viva vive

La investigación que antecedió la cocreación se fundamenta en el concepto de *memoria viva*, entendida

como la forma de hacer memoria que desde la cosmovisión nasa implica el *recordar-hacer-pervivir*, y en esa trilogía del recordar-hacer-vivir se ponen en acción las prácticas del recuerdo de los que vivieron como indígenas en el plano terrenal respetando la ley de origen, practicando los mandatos de Juan Tama y luchando en los procesos organizativos y de defensa de la Madre Tierra. Para Vitale y Minardi

la memoria brinda una dimensión temporal, así como una conciencia del pasado y de esta manera la obliga a enfrentarse con sus propias condiciones de existencia que son colectivas, en el sentido en que lo define Halbwachs (1968). Las memorias comunicativas de aquellos silencios u olvidos deben reconstruirse para entrar en el campo de la memoria colectiva. (2013, p. 74)

La memoria viva vive por tres razones: 1) los espíritus de los ancestros están presentes en la vida cotidiana guiando al pueblo, 2) porque en la producción y reproducción de las prácticas indígenas como la siembra, la cosecha para lograr la autonomía alimentaria, se combinan con las prácticas de gratitud como los pagos a la naturaleza, los permisos a la Madre Tierra en un todo-unido-junto que constituye la esencia del ser nasa, y 3) porque en la cosmovisión nasa hay un profundo respeto por los ancestros, por lo terrenal o el plano físico donde ocurre la vida comunitaria y social con sus prácticas cotidianas; por el plano cosmogónico donde permanecen los espíritus, y por el plano profundo de la tierra, donde yacen los que se han ido y han vuelto a su morada, es la esencia de la cosmovisión que concibe al ser como uno solo integrado y no escindido como sucede en el pensamiento occidental regido por la razón y separado de la espiritualidad; María Peña en relación con la práctica del tejido ancestral sostiene que “tejemos para no olvidar y mantener viva la memoria de nuestros pueblos” (Comunicación personal, María Peña, 2015).

Para los pueblos indígenas la memoria permanece viva, la forma como se realizan las prácticas en los territorios es la manera de garantizar la pervivencia del pueblo, de la cosmovisión. Los *thë wala* o sabedores, mayores y mayores son portadores de

2 El audiovisual puede observarse en: <https://tejedorasdevidad-nas.wixsite.com/tejedorasnas/ceremonia-del>

saber y los que asumen la responsabilidad de orientar políticamente a los pueblos y son los encargados de mantener las comunidades “armonizadas”, equilibradas en sus dimensiones físicas y espirituales. Las autoridades indígenas se eligen a través de procesos participativos colectivos en los que prima la fuerza espiritual y el reconocimiento de dicha fuerza entre la comunidad para la elección.

Memoria, historia y rituales hacen parte de la resistencia ancestral con la cual los pueblos indígenas logran su pervivencia. Resistencia al modelo económico único imperante, que concentra capitales y deteriora el medioambiente, al saqueo de los recursos naturales y a las heridas causadas a la Madre Tierra, a la política representativa que impide la participación de todos en los asuntos comunes, a la desconexión entre razón-espiritualidad y entre el pensar y el sentir, a la acumulación del poder, de recursos y a la desritualización de la vida.

La desritualización de nuestro mundo es la que hace aparecer la noción. Lo que secreta, erige y establece, construye, decreta, mantiene por el artificio y por la voluntad una colectividad fundamentalmente compenetrada en su transformación y renovación. Valorando por naturaleza lo nuevo sobre lo antiguo, lo joven sobre lo viejo, el porvenir sobre el pasado. Museos, archivos, cementerios y colecciones, fiestas, aniversarios, tratados, causas judiciales, monumentos, santuarios, asociaciones son los testimonios de otra edad, ilusiones de eternidad. De allí el aspecto nostálgico de estas empresas piadosas, patéticas y glaciales. Son los rituales de una sociedad sin ritual; sacralización pasajera en una sociedad que desacraliza, fidelidades particulares en una sociedad que pule los particularismos, diferenciaciones de hecho en una sociedad que nivela por principio; signos de reconocimiento y de pertenencia de grupo en una sociedad que tiende a reconocer solo a los individuos idénticos. (Nora, 1984, p. 94)

En el anterior fragmento de Pierre Nora, traducido por el profesor Fernando Jumar de la Universidad Nacional de Comahue en Argentina, observamos cómo la memoria preserva los recuerdos, el pasado, los hechos y son los archivos, los museos los lugares para su conservación, los lugares de la memoria. En los pueblos ancestrales la memoria está presente en

las prácticas cotidianas: el hablar la lengua propia, tejer, recoger la leña, mambear, agradecer, pedir permiso a la naturaleza; así como en los refrescamientos, en las ritualidades, en las consultas a los sabedores o en las reuniones de los cabildos donde se discuten asuntos comunes. En ese transcurrir de la vida cotidiana, lejos de los epicentros urbanos, de los espacios posmodernos y de poder donde se toman las decisiones de los colombianos, se vive, se piensa y se siente de modo distinto; son territorios, a simple vista, tranquilos, pero hasta ellos ha llegado las acciones de violencia, del conflicto o del narcotráfico a irrumpir en la cotidianidad indígena y son ellos los que han luchado y siguen luchando porque sus territorios estén armonizados, en consonancia con su cosmovisión. En la base de su lucha está la recuperación de las tierras para el ejercicio de la vida, para el mantenimiento de sus prácticas ancestrales y la pervivencia como pueblo que resiste a los sistemas acumulativos de capital, de tierra y de colonialidad que impone formas y prácticas de vida individualistas, ajenas a la solidaridad, al trabajo conjunto y las deliberaciones políticas de lo que importa: la preservación de la Madre Tierra y de la vida en común. Ante esto, Boaventura de Souza nos recuerda que la ecología de saberes

nos capacita para tener una visión mucho más amplia de lo que no sabemos, así como de lo que sabemos, y también para ser conscientes de lo que lo que no sabemos es nuestra propia ignorancia y no una ignorancia general. (Souza-Santos, 2009)

Desde los enfoques que privilegian la vida y en consonancia con el horizonte de sentido de los pueblos indígenas y andinos, se y nos proponen el buen vivir o la *suma qamaña* —en lengua aymara— que se centra en: 1) una vida en plenitud sin carencias ni acumulaciones que generan asimetrías, 2) una sociedad con acceso directo a los bienes comunes de la humanidad, 3) un estado de armonía de los seres humanos consigo mismos y en sus relaciones con la naturaleza, con la Madre Tierra y en sus relaciones con el cosmos, 4) la búsqueda de equilibrio en relaciones incluyentes con justicia y primacía de los derechos humanos y de la naturaleza, 5) un sistema

de convivencia comunitaria y colaborativa con complementariedades que reconocer coexistencias de paridad con otros, desarrollando reciprocidades y solidaridades y 6) la integridad en valores y comportamientos para la relación fraterna, la equidad, inclusión e igualdad en el reconocimiento afectivo y solidario (Contreras, 2017, p. 97). Estos postulados hacen parte de las cosmovisiones de los pueblos ancestrales, sin embargo, nuestro desconocimiento de otros modos de pensar, de sentir y actuar, distintos a los pensar, sentir y actuar occidental nos alejan de un conocer sensible, de un aprender con el otro y de solidaridades que cada vez se esfuman y derivan en polaridades y fisuras entre humanos.

El tejido, como metáfora que empieza en la urdimbre del ombligo para expandirse en espiral y aperturas a la vida, está presente en el pensamiento y prácticas ancestrales donde todo se teje y se anuda para estrechar lazos entre personas, espíritus y la Madre Tierra.

Diálogo de saberes y cocreación regional:

A la “relación mutuamente enriquecedora entre personas y culturas, puestas en colaboración por un destino compartido” es lo que Ishizawa (2012, p. 5) denomina diálogo de saberes y esa ha sido la forma de abordar el trabajo con un grupo de tejedoras y tejedoras que han ido fortaleciendo su proceso organizativo en Cali, ciudad que habitan desde hace más de 18 años y que, a manera pendular, van y vienen de y a sus territorios de origen en el departamento del Cauca. Algunas de ellas llegaron a la ciudad en busca de oportunidades de vida, aún siendo menores de edad, se vincularon laboralmente en el servicio doméstico como internas y cuando sus trabajos les permitían salir se encontraban en un parque a tejer para estar conectadas desde el tejido con sus territorios, a hablar en su lengua porque en sus trabajos les prohibían hacer alguna de esas actividades. Con el apoyo de una fundación, empezaron a organizarse y a construir un proceso con el propósito de luchar por sus derechos como trabajadoras, como mujeres y como indígenas y, desde el 2015, acompañamos ese proceso para su

fortalecimiento y en cumplimiento de los objetivos. Durante este tiempo, han logrado compartir sus saberes con estudiantes, jóvenes, mujeres a través de talleres de tejido y de cosmovisión, también han aportado en sus territorios de origen promoviendo las danzas propias con niños y niñas de los resguardos. Esas iniciativas han sido posible por el acompañamiento en la elaboración de los proyectos debido a las exigencias escriturales de los financiadores que riñen con la oralidad, así las cosas, la relación fundada en el respecto, la reciprocidad y la confianza que se ha ido construyendo en la relación ha favorecido el trabajo mutuo en el cual se comparten experiencias, aprendizajes, saberes en pro de aquellos conocimientos y saberes que han permanecido ocultos, invisibles o invisibilizados.

Los procesos de cocreación pueden ser entendidos como derivaciones de los diálogos interculturales o procesos mediante los cuales las ciencias/saberes dialogan, interactúan y aprenden mutuamente y en el que coexiste la complementariedad y la inconmensurabilidad (Bertus *et al.*, 2013). Para procesos de trabajo compartido, que impliquen conocimientos distintos a los occidentales, la cocreación se constituye en una ruta para construir pensamiento con los otros, de esa manera se conjuntan el sentir-pensar-hacer en una triada de acciones a la que se suma el aprender en colectivo lo cual implica el diálogo horizontal, la apertura a otras maneras de concebir el mundo, la generación de confianza mutua reconociendo el saber del otro para la generación de conocimiento y creaciones compartidas. En esta exposición de hizo un trabajo en el cual se deja de lado la idea del “artista-creador” para la construcción de un trabajo grupal en la cual no hay una única autoría, hay una creación conjunta, acorde con los modos colectivos como los pueblos ancestrales se enuncian, desde el “nosotros o nosotras”, las personalizaciones no hacen parte de su cosmovisión por considerar que son individuaciones del ser y ellos son un todo, anclados a la Madre Tierra, que sí es única.

Hay en esta ruta de cocreación pistas epistemológicas y metodológicas para trabajar con los

otros, desde posiciones que validen y reconozcan las creaciones y sus significados éticos, estéticos, simbólicos, metodologías participativas en clave decolonial para dar lugar al pensamiento ancestral como saberes alternativos con los cuales los indígenas han logrado su pervivencia y su re-existencia en un mundo, cada vez más globalizado, polarizado e individualizado.

Tejido y memoria espiritual en conexión con nuestros hermanos y hermanas: Khsxa'we'sxyak ja'dačxhah pxaakhnaw umna pecxkaname u'jweka

La perspectiva artística de esta exposición fue permitir que el tejido, como práctica cotidiana ancestral y representación de uno de sus rituales en homenaje a los espíritus de quienes han dejado el plano terrenal, ingresara a los lugares de la memoria, al museo, creado para las víctimas, y fue donde la reconciliación fue un aliado para la iniciativa. En la documentación de la casa-museo no hay datos sobre indígenas víctimas, sin embargo, en la zona de ladera de Cali, en un asentamiento subnormal conocido como Alto Nápoles/comuna 54³, residen aproximadamente 350 indígenas del pueblo nasa que han llegado como víctimas de la violencia, del desplazamiento forzado o como personas que buscan otras alternativas de vida. Muchos indígenas han optado por guardar silencio al considerar la ciudad como un espacio hostil, que ofrece poca confianza y en la que se evidencian disputas étnico-raciales, según la conversación sostenida con Albeiro Camayo, el gobernador del cabildo de Alto Nápoles en Cali, en noviembre del 2017, fecha en la que celebramos con la comunidad el ritual.

Los objetivos de la exposición los trazamos de manera conjunta con los integrantes de la Fundación Tejedoras ancestrales de vida y fueron: 1) sensibilizar a los espectadores sobre las prácticas

y rituales de la cosmovisión nasa como forma de hacer memoria viva, 2) compartir con los ciudadanos el ritual del *Çxapuç*, ofrenda que se realiza a los difuntos en el mes de noviembre y 3) continuar con la visibilidad de la cosmovisión nasa y con el trabajo que realiza la Fundación Tejedoras Ancestrales de Vida en contextos urbanos. El trabajo lo planeamos y acordamos que cada tejedor y tejedora elaborara una pieza que represente la cosmovisión en las diferentes formas expresivas como el tejido y la música; como trabajo expresivo de los comunicadores, decidimos preseleccionar piezas fotográficas, acompañar en la grabación de la composición musical, proponer un audiovisual, grabado en Sa'th Tama Kiwe zona del Cauca, con las voces de autoridades y comunidad en lengua ancestral nasa yuwe, subtítulo en español, todo lo anterior fue revisado, organizado por la maestra en artes plásticas Ma. del Pilar Vergel, quien se encargó de la curaduría de la muestra:

La imagen seleccionada para el diseño de las piezas de comunicación de la exposición corresponde a una pieza tejida en telar, elaborada por Ma. Lucila Peña que articula cuatro símbolos:

Figura 1. El espiral



Nota: El espiral, símbolo sagrado que representa el origen de la vida y la espiritualidad; cuatro líneas en zigzag que simbolizan el gran camino de nuestros ancestros, que día a día seguimos caminando la palabra como pueblo; el tercero, armonía, equilibrio de la Madre Tierra y la conexión con el cosmos, y el cuarto símbolo, el maíz como alimento sagrado. Los colores del tejido son el azul que representa U'sxa, el espíritu del agua; el blanco simboliza la armonía, y el rojo, la vida (Comunicación personal, María Peña, 2020).

3 En la organización territorial de Cali hay 22 comunas y 15 corregimientos, sin embargo, las personas han otorgado al territorio la denominación de comuna 54, lugar que colinda con el corregimiento de La Buitrera, zona rural.

Otra pieza de la exposición corresponde a la composición musical titulada *Libertad de los pueblos* escrita por el indígena nasa Marino Collo. La canción completa fue grabada y situada en un artefacto sonoro en la sala de la casa-museo y decidimos replicar un fragmento para exponerlo como pieza visual para ser leída por el espectador:

*Un voto de silencio a esas almas que callaron
víctimas de la violencia en el conflicto armado
con Álvaro Ulcué y muchos líderes que murieron
hombres, mujeres y niños, indígenas y campesinos,
mestizos, negros y criollos, hermanos de
nuestra patria.*

*Nacimos para florecer en el capullo del maíz
Pero una bestia del odio en la Patria Boba los
aniquila Para que el rico extranjero se llevar
nuestros recursos.*

Este fragmento corresponde a un lamento, homenaje a las víctimas del conflicto. Se menciona a Álvaro Ulcué, primer sacerdote católico indígena de Colombia del resguardo de Pueblo Nuevo, quien luchó junto a otros indígenas en los procesos de reconocimiento moral de su pueblo y por la recuperación de tierras. Fue asesinado el 10 de noviembre de 1984⁴ (Largo, 2018).

Las demás piezas de la exposición acentúan la conmemoración del homenaje a los fallecidos en el ritual de memoria viva que se realiza en los primeros días de noviembre en los diferentes resguardos indígenas y en los territorios habitados por los nasa.

El tejido como acción de pervivencia

Los tejidos están relacionados con los textiles, se han utilizado y se siguen utilizando en el ámbito

de la confección. Su uso está ligado al vestido y a la indumentaria, lo cual tiene un sentido en la cosmovisión ancestral en tanto las piezas tejidas como las jigras y mochilas se utilizan para transportar objetos y cargar plantas medicinales, también se elaboran telas con las que confeccionan el anaco o traje típico de la mujer indígena y el capisayo, que es una prenda unisex, especie de ruana, elaborada con lana de oveja que abriga el cuerpo; los chumbes son piezas sagradas y son utilizados para envolver a los recién nacidos, proteger el cuerpo del bebé, así como para cargarlos en la espalda de la madre, adicionalmente, “son como escrituras sagradas porque en ellos están escritos nuestros pensamientos” (Comunicación personal, María Peña, 2020).

La ropa se halla mucho más unida a los ritos humanos del nacimiento, matrimonio y muerte, del trabajo típico de las estaciones en las tierras, religión y festividades, etcétera, a menudo se halla íntimamente ligada a sistemas complejos de tribus y castas. (Racinet, 2007)

Pero el tejido en el pueblo nasa, además de ser una práctica ancestral en la que se juntan hebras sueltas desde una urdimbre para elaborar una obra, es la metáfora con la cual se anudan a la vida y con la cual mantienen su pervivencia. En la comunidad nasa se teje la vida, se teje la educación, se teje la salud, se teje lo político y sus actividades se trenzan para, entre todos, lograr un tejido resistente que permita desde el estar juntos y en la unión la fortaleza suficiente para pervivir, siguiendo las enseñanzas de sus ancestros, de los espíritus que guían el camino para que sigan en su lucha para ser y estar en la tierra.

Nora sostiene que

si habitáramos nuestra memoria no tendríamos necesidad de consagrarle lugares. No habría lugares porque no habría memoria llevada por la historia. Cada gesto, hasta el más cotidiano, sería vivido como la repetición religiosa de lo que se ha hecho o desde siempre, en una identificación carnal del acto y del sentido. (Nora, 1984)

4 El 9 de noviembre el padre Ulcué ofició misa después de que la policía y el ejército quemara 150 viviendas en el resguardo de López Adentro y arrasara con 300 hectáreas de sus cultivos. El sacerdote mencionó en el sermón “el gobierno siempre se pone de parte de los poderosos defendiendo sus intereses, pero los intereses de los pobres los tiene que defender la propia comunidad organizada” y al día siguiente fue asesinado en Santander de Quilichao.

La vida cotidiana de nuestros pueblos indígenas está atravesada por los rituales, por la armonización y sus prácticas están dotadas de sentido humano, de respeto, el mismo que profesamos cuando decidimos apostar por un trabajo creativo y humano desde el arte y la cultura que permite aperturas a lo otro, a lo distinto que hace parte de nuestro pasado y de nuestro presente.

La ciencia y el arte occidentales son tan solo una alternativa de conocimiento y creación humanos, los saberes y las prácticas ancestrales son las que han permitido la pervivencia de pueblos indígenas, sus sistemas sociales, sus formas simbólicas de representar la realidad, de aprender, de conocer; prácticas y expresiones creativas, ciencia y artes que se comparten de generación en generación de memoria viva para resistir y pervivir.

Referencias

- Bertus, H., Delgado, F., Millar, D. y Shankar, D. (2013). *Hacia el diálogo intercientífico. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*. Plural editores.
- Contreras, A. (2017). *Jiwasa: comunicación participativa para la convivencia*. Fundación Friedrich Ebert.
- Fals-Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante*. Clacso - Siglo del hombre editores.
- Ishizawa, J. (2012). *Diálogo de saberes: una aproximación epistemológica*. Proyecto andino de tecnologías campesinas.
- Largo, J. M. (2018). Álvaro Ulcué Chocué, un mediador intercultural en la vida política colombiana. *FORUM*, (13), 132-153, <https://doi.org/10.15446/frdcp.n13.69665>.
- Mora, P. (2018). *Máquinas de visión y espíritu de indios*. Instituto Distrital de las Artes.
- Nora, P. (1984). *Les Lieux de Mémoire*. Gallimard.
- Racinet, A. (2007). *La historia del vestido*. Editorial LIBSA.
- Santos, B. (2019). *Curación como tecnología*. Instituto Distrital de las Artes.
- Souza-Santos, B. d. (2009). *Una epistemología del sur*. Clacso - Siglo XXI.
- Vitale, M. A. y Minardi, A. (2013). Memoria histórica, lugar de memoria y comunidad. *Diálogos latinoamericano*, 14(20), 72-96. <https://doi.org/10.7146/dl.v14i20.113264>
- Yule-Yatacué, M. y Vitonás-Pavi, C. (2012). *Nasa Usa's Txi'pnxi - Cosmovisión Nasa*. Grafitextos.

Cuerpo exquisito: un tejido de narraciones de memoria en la comuna uno de la ciudad de Medellín

Santiago Uribe Chavarriaga*
Valentina Londoño Jaramillo**

Fecha de recibido: septiembre 2022

Fecha de aprobación: abril 2022

Resumen

Este trabajo se enfoca en los relatos de memoria de los jóvenes de la comunidad Casa Piedra en el Camino (CPC)¹ del barrio Santo Domingo Savio, Medellín, una fundación conformada por habitantes de la comuna nororiental en la que se desarrollan talleres de literatura, arte, tejido y teatro.

El proyecto de investigación denominado *Cuerpo exquisito: un tejido de narraciones de memoria* nació con el propósito de habitar espacios educativos no convencionales; de trabajar con comunidades que fueron golpeadas directa o indirectamente por la violencia y la guerra en Medellín, y de comprender la importancia de la memoria y la rememoración para la construcción de la identidad individual y colectiva. De este proceso se configuran narraciones que posibilitan la construcción de identidades, donde se recopilan las memorias de los jóvenes de la fundación y se visualizan las transformaciones que suscitó en ellos el transcurrir de cada uno de los talleres. Se pensó en el cuerpo como un elemento importante para la memoria y la resignificación, debido a que es en este donde se pueden visualizar las heridas y las marcas de la violencia.

Palabras clave: violencia, memoria, narración, sensibilidad, conflicto.

Abstract

This paper focuses on the memory stories of young people from the Casa Piedra en el Camino (CPC) community in the Santo Domingo Savio neighbourhood, Medellín. A foundation made up of inhabitants of the north-eastern part of the city, in which literature, art, weaving and theatre workshops are held.

The research project called *Cuerpo exquisito: un tejido de narraciones de memoria* (Exquisite body: a weaving of memory narratives) was born with the purpose of inhabiting non-conventional educational

* Licenciado en Literatura y Lengua Castellana de la Universidad de Antioquia (Colombia). Correo electrónico: santiago.uribec@udea.edu.co

** Licenciada en Literatura y Lengua Castellana de la Universidad de Antioquia (Colombia). Correo electrónico: valentina.londonoj@udea.edu.co

1 A partir de aquí se denominará por sus siglas en castellano (CPC).

spaces; of working with communities that were directly or indirectly affected by violence and war in Medellín; of understanding the importance of memory and remembrance for the construction of individual and collective identity. From this process, narratives are configured that enable the construction of identities, where the memories of the young people of the foundation are compiled and the transformations that the passing of each of the workshops provoked in them are visualised. The body was thought of as an important element for memory and re-signification because it is here where the wounds and marks of violence can be visualised.

Keywords: violence, memory, narration, sensitivity, conflict.

Introducción

Santo Domingo Savio ha sido un territorio permeado por la guerra a lo largo de los años, sus habitantes se han preocupado en cambiar aquel imaginario de violencia con el que han sido signados desde hace más de tres décadas. Por tanto, este trabajo buscó comprender cómo se configuran los cuerpos vivos, en clave de narraciones, con los que la comunidad ha buscado resignificar su existencia después de décadas de guerra y dolor (décadas del ochenta, noventa y primera del 2000). La narración funge en este proyecto como aquel vínculo orgánico por el cual los relatos de memoria de la comunidad se configuran como cuerpos vivos para la resiliencia y la resistencia al dolor de la guerra que se vivió en el pasado.

Surgió por la necesidad de resignificación de las vivencias de una comunidad que ha sido golpeada constantemente por los enfrentamientos directos entre grupos armados. Esta narración interpeló los fenómenos que llevan a problemáticas como vandalismo, violencia, narcotráfico, desplazamiento urbano, invasiones o asentamientos, entre otras amenazas que implica convivir con estos grupos. Todas estas acciones permean y se filtran dentro de la comunidad y hacen que los recuerdos que queden de estos se puedan resignificar.

Al preguntarnos por la memoria, nos cuestionamos por los recuerdos y la importancia de estos en la construcción de la identidad de la persona y del barrio. Como maestros nos pareció interesante conocer las memorias y los recuerdos del barrio Santo Domingo Savio por su pasado violento y por la lucha de la comunidad en la transformación de aquella visión con la que se ha estigmatizado a sus miembros. Nuestra investigación consistió en reunir estas acciones que se han desarrollado a través del tiempo hasta convertirse en narraciones (orales, escritas y fotográficas) y resignificarlas por medio de la construcción de metáforas que hacen posible la existencia de un ‘cuerpo exquisito’. Las metáforas constituyeron el cuerpo de estas narraciones e hicieron posible ese cambio de paradigma.

Hilado teórico de las voces de Casa Piedra en el Camino

El proyecto se situó en el barrio Santo Domingo Savio, en la comuna número uno de Medellín, específicamente con la comunidad que asiste y apoya los proyectos de sensibilización artística de CPC. La mayoría de sus integrantes son jóvenes estudiantes de diversas áreas de las humanidades, las ciencias sociales y las artes, quienes han vivido en el barrio toda o la mayor parte de su vida. La CPC se consolidó luego de que Richard y Macías (fundadores) hicieran parte del proyecto de la profesora de la Universidad de Antioquia Liliana Sánchez (2014) con su tesis doctoral Medellín, una ciudad construida a varias manos, en la cual se buscaba la recuperación de los espacios públicos del barrio. Luego de acompañar a la docente, se empezaron a cuestionar por el territorio y los espacios públicos y cómo se puede alcanzar la paz territorial por medio del arte, ya que este es su campo de interés y de estudio.

Estos jóvenes lograron materializar el sueño de la fundación hace dos años, para posteriormente unirse al Banco de la República con el proyecto nacional de subgerencia cultural: La paz se toma la palabra. Los fundadores de este colectivo se preocupan por la participación social, política y

artística de sus miembros, pero sobre todo por el fortalecimiento de una cultura ciudadana mediada por sus tres líneas: OLE (oralidad, lectura y escritura), SAP (sensibilización artística popular) y TBC (turismo de barrio).

La paz se toma la palabra fue el vínculo entre el colectivo y este proyecto, apoyado por la división cultural del Banco de la República de Colombia, con el cual se busca crear una red de mediadores que lideren procesos de formación integral y se construyan procesos que conduzcan a la proyección de una paz territorial, mediados por ejercicios del recuerdo y la memoria. Ambos proyectos se unieron como mediadores culturales y trabajaron desde diferentes ámbitos, con el propósito de llevar al país culturas de paz.

Se tuvo muy presente el rol del maestro (investigador) en un ambiente no escolar, como lo fue la fundación. Por ello, el rol del investigador se modificó, no era solo maestro y no era solo investigador, cumplía ambas funciones. El maestro y la educación se transforman y se transfiguran en nuevas manifestaciones, que buscan abarcar contextos que no son incluidos dentro de la educación convencional y a los que esta difícilmente llega de una manera regular. El lugar de la escuela se puede cambiar por una casa, una fundación o un lugar del barrio, donde la comunidad se reúne o con alguien interesado para aprender. En este caso fue la sede de la junta de acción comunal y el teatro del barrio los lugares para indagar por las sensaciones, vivencias y experiencias que evocaron en la comunidad de CPC hacer el ejercicio de recordar en un barrio y en un país como el nuestro.

Estos recuerdos al perdurar en el tiempo se significan y resignifican constantemente por medio de la metaforización que hacen las personas sobre los acontecimientos, debido a la construcción signica que hay detrás de estos. Al respecto, Lakoff y Johnson (1986) señalan:

Los conceptos que rigen nuestro pensamiento no son simplemente asunto del intelecto. Rigen también nuestro funcionamiento cotidiano, hasta los detalles más mundanos. Nuestros conceptos estructuran lo

que percibimos, cómo nos movemos en el mundo, la manera en que nos relacionamos con otras personas. Así que nuestro sistema conceptual desempeña un papel central en la definición de nuestras realidades cotidianas. Si estamos en lo cierto al sugerir que nuestro sistema conceptual es en gran medida metafórico, la manera en que pensamos, lo que experimentamos y lo que hacemos cada día también es en gran medida cosa de metáforas. (p. 39)

Metaforizar resulta un acto cotidiano que se pasa por alto, pero al centrarse en memorias violentas y resignificación se hace necesario convertirlo en un acto consciente; al realizarla se posibilita el encuentro con la significación del otro construyendo así una semiosis conjunta, puesto que se integra la metaforización del otro y la propia, que permite la construcción colectiva de una nueva significación. Esta metaforización suscitó una pregunta: ¿cómo se materializan estas metáforas, estas emociones con las que se configura el sentido de la experiencia del sujeto que vive en comunidad y está en aprendizaje permanente? En este caso, se hace relevante hablar del ‘cuerpo’, un ente que transita entre la vida y la muerte, un lugar que funciona como la forma predilecta para plasmar y resignificar el recuerdo de quien aún vive en él.

La metaforización lleva a que se hable de ‘cuerpo exquisito’ debido a que es allí donde se ve de forma tangible este proceso. Consiste en la elaboración de una narración orgánica, ya sea escrita, oral u gráfica, de un recuerdo o una vivencia colectiva o individual, con la cual el sujeto se identifica a sí mismo como otro. Por ejemplo, una persona empieza con el relato de un suceso que considera importante o significativo durante algunos minutos, donde lo común es que se haga de manera escrita. Pero en esta investigación, la narración no se ve solo como algo que responde a lo escrito desde la iconicidad verbal, puede ser un dibujo, una pintura, un cuento, una imagen o una fotografía, el mecanismo que la persona y la comunidad sienta más cercano. Luego, esa narración pasa a manos de la siguiente, esto trae consigo las emociones y sentires que esta le aporta a su experiencia de vida, y así hasta llegar al último

miembro de la comunidad. Un tejido orgánico de saberes, emociones y conceptos que origina el cuerpo vivo de una comunidad: su narración.

Se quiere dejar de lado la concepción de que el acto ‘tejer’ es la acción por la cual se entrelazan hilos. En este caso, lo que permite la configuración de un tejido es la narración que se materializa en un relato. Los tejidos son palabras, letras, cuentos, imágenes, fotografías, las narraciones orales de los miembros de la comunidad; y los hilos son los puntos en común de esas vivencias, esos encuentros que posibilitan la creación de una memoria colectiva y como resultado serán los tejidos orgánicos del ‘cadáver exquisito’.

Para fundamentar esta propuesta de investigación se tomó como referente el concepto de ‘cadáver exquisito’, ya que se quería dejar clara la metodología, pero se consideró pertinente mudar el concepto de ‘cadáver a cuerpo exquisito’ por sus connotaciones, dado que al hablar de memoria y conflicto se buscó privilegiar el valor de la vida ante la muerte. El término ‘cadáver’ se refiere a un cuerpo que no posee vida, pero en un contexto de violencia puede significar más que eso: se usa como un aviso de los grupos armados para demostrar la posición de este frente a una situación en la comunidad. En otras palabras, es una muestra de poder. Al asesinar a sus rivales los exhiben en un lugar de alta concurrencia en el barrio para que el rumor acompañado de temor se esparza hasta los otros grupos al margen de la ley, con un aviso que dice: “el próximo puede ser usted”. Para algunas madres de desaparecidos, es un cadáver lo único que esperan encontrar.

Por otro lado, se toma el concepto de ‘cuerpo’ como la parte tangible de la vida humana: sensaciones, sentimientos y movimientos orgánicos con los que se produce la vida.

Es vitalidad en movimiento y en acción. Cambiar de un término a otro permite metaforizar el concepto: el ‘cuerpo’ es ahora el tejido de memorias reunidas de una comunidad en diversos tipos de narraciones. Cada memoria compone una parte del

cuerpo que, al reunir las y juntarlas le otorgan el carácter vital. Al mudar el concepto de ‘cadáver a cuerpo’ se connotó la construcción de una memoria viva, de elementos orgánicos con sensaciones y movimientos que se articulan de una forma armoniosa y equilibrada como un cuerpo que siente, experimenta y vivencia. Un cuerpo que se debe cuidar y tiene tanto valor como la existencia.

El concepto principal de este trabajo es la memoria, por ello fue el término clave en la pregunta de investigación, sin dejar de lado las formas como esta se narra. Dicho esto, la pregunta que guio este trabajo fue: ¿cuáles son las narrativas de la memoria que configuran el ‘cuerpo exquisito’ de la comunidad Casa Piedra en el Camino?

Se entiende la memoria como algo cíclico, ya que parte de un presente para evocar un pasado y proyectar un futuro. Es un proceso que realizan las personas constantemente para aludir sensaciones del pasado y a partir de estas tomar decisiones que modifican su futuro. Este ciclo de la memoria permite la metaforización porque reconfigura el significado de los hechos del pasado y a su vez modifica la forma de pensar el futuro.

Al hablar de memoria tiene que hablarse de recuerdo, recordar es mirar lo que fue, ver qué pasó, pensar qué se sintió, es leer el diario mental de la vida, poseer identidad o, como declara Ricoeur (2000), rememorar: el ejercicio de la memoria, la acción realizada de esta. Se “acentúa en torno a la conciencia despierta de un acontecimiento reconocido que tuvo lugar antes del momento de que esta declara que lo percibió. La marca temporal del antes constituye así el rasgo distintivo de la rememoración” (p. 83). El recuerdo como esas memorias pasadas, positivas o negativas que tiene la comunidad sobre unos sucesos que la configuraron de una forma y no de otra. Como ese acontecimiento que puede que no transforme en el momento, pero que cuando se trae, cuando se rememora luego de un tiempo, puede mudar, realizar una transformación de la persona y otorgarle otro significado a ese instante, a ese momento que no destacaba. Por eso, incluir el concepto de

memoria en la pregunta parecía de suma importancia, ya que es por medio del recuerdo que la comunidad puede traer a colación esos acontecimientos y narrarlos.

Se hizo importante conocer las narraciones, ya que se deseaba entender cuáles eran esos recuerdos que tenían los habitantes sobre su barrio, sobre sí mismos y sobre su vecino, para así construir ese tejido de memorias que se llamó ‘cuerpo exquisito’. Una comunidad que no tiene memoria no puede tener una identidad, no se puede reconocer ante el otro y ante sí misma. Al rescatar esas memorias y entender que esa identidad está presente, se hace posible la resignificación, porque de otra manera seguirían siendo hechos aislados, memorias individuales que pueden verse lejanas, que no tiene conexión con las vivencias de mis vecinos, que no tienen nada que ver conmigo y que simplemente hacen parte de la vida de otra familia, pero que al detenerse sobre ellas se hallan similitudes.

Tejiendo el cuerpo a partir de la investigación-creación

Para este trabajo de investigación fue importante situar el ‘cuerpo exquisito’ como una práctica viva que permite crear un escenario de posibilidades, donde los jóvenes de la CPC se rediseñan como ser y se permiten contar y relatar aquello que está por fuera de los discursos históricos de la comuna y del barrio. Al hablar de creación, se puede decir que es la forma material de lo que un artista investiga, en un proceso denominado investigación-creación. La materialización de sentimientos y sensaciones aportan a los procesos de significación mediante manifestaciones narrativas, tales como el relato oral y escrito. Sin embargo, la creación también puede ser un proceso donde el joven se interviene a sí mismo, en la medida que busca las acciones sensibles con las que desea existir en un aquí y ahora. Todo esto depende tanto del sujeto como de la comunidad donde se instala dicho acto creativo y sensible. ‘Crear a partir de la investigación’ se comprende como una acción permanente, por ello este

proyecto se centró en la configuración de un tejido orgánico, en movimiento, de narraciones y memorias vivas que le dan sentido a nuestro ‘cuerpo exquisito’. Para ello, se hizo necesario asumir un momento de reflexión de cómo se sintió la comunidad, cómo se percibió el barrio (el lugar) y sus habitantes (el tiempo). Para este momento de la práctica profesional se recurrió a una metodología que permitió reflexionar por el carácter sensible de cómo la gente existe a partir de la narración de lo que siente. Aquí, cada participante del proceso podía desempeñar ambos roles: crear y participar como lo sugiere la investigación-creación.

La noción de investigación y la forma de abordarla se ha ido ampliando y extendiendo más allá de la limitada noción de investigación científica, que no permite el estudio de fenómenos complejos y cambiantes, como son los que tienen que ver con las maneras de dotarlos de significados a las actuaciones y experiencias de los seres humanos. (Hernández, 2008, p. 88)

En este proyecto se vio necesario vincular la educación y las artes con un carácter investigativo, ya que se enfocaba en trabajar con sujetos y sus subjetividades. La utilización y creación de procedimientos artísticos enriquecen los procesos investigativos donde el objeto de estudio está enfocado en el movimiento orgánico de un cuerpo narrado y no un mero resultado. Con esto se ofrecieron múltiples visiones y alternativas que permitieron vislumbrar la complejidad de los relatos y narraciones de cada joven del barrio, sin descuidar que se sintió no solo en palabras, sino en imágenes, olores y sabores. Volvimos a aprender a leer el mundo, comprendimos que leer es sentir el mundo, antes de pensarlo, mediante la narración. Vislumbrar estos procesos narrativos desde otras perspectivas nos aportaron mayor claridad didáctica de nuestro lugar como formadores². Dejar de lado relaciones y experiencias significativas que no se evidenciarían con otras

² Desde este momento se presentarán apartados del texto en primera persona, ya que la metodología así lo requiere.

metodologías investigativas para arriesgarnos a sentir lo que se cuenta en este barrio, en esta ciudad.

Este abordaje metodológico se aleja un tanto de la ciencia probatoria, ya que puede surgir de una acción, un sentimiento, una sensación, una memoria, hecho o problemática, que no son factores medibles o que se puedan someter a comprobación “la investigación-creación esboza su embrionario sentido de subjetividad, entendido como la importancia de aprender en nuestros cuerpos” (Silva, 2016, p. 58). La experiencia y el sentido son indispensables en este tipo de investigación, lo cual hace que se aleje aún más de tener un carácter meramente científico. Al no compartir este paradigma de ciencia probatorio, se hace necesario crear un método por el cual la manifestación del sujeto pueda comprender cómo se configura una existencia a partir de sentir un relato, de narrar nuestros sentires sin ser cuestionado por no traer los elementos de una investigación tradicional.

Para otros autores, como es el caso de Asprilla (2013), la investigación-creación es la producción del conocimiento desde las artes, mediante la cual se lleva a cabo desde el cumplimiento de unas etapas en las que se toman tanto las fases de la investigación como de la creación. La primera es el objeto de la creación, que en otros ámbitos se denomina planteamiento del problema, en el que se plantea el eje central de la investigación. La segunda es el proceso de creación, donde se da a conocer el objeto de estudio y luego están fases como los contextos, los campos articulados a las manifestaciones orales, visuales, performativas y todo tipo de lenguajes artísticos que permitan entender la práctica cotidiana como una obra en proceso. Silva (2016) expone que en la investigación se busca plantear una hipótesis con respuesta afirmativa o negativa, que es sometida a la comprobación, pero al trabajar con creación no se puede elaborar una hipótesis que sea comprobable y se recurre a la experiencia singular, en la que no existe certidumbre. “El arte recurre a la especulación,

incubación y formulación de preguntas” (p. 130), que se relacionan con lo que pretende estudiar. En la investigación-creación no existe un proceso lineal para realizar la metodología, pero sí se desarrolla siguiendo dos fases: generativa y exploratoria. En la primera se hace todo en la mente, se crean ideas y se hacen esquemas mentales de lo que se está investigando, y en la segunda se hace una experimentación.

La investigación-creación aporta una variación no solo del mundo que conocemos, sino del modo como lo conocemos, que exhorta a la comprensión de una subjetividad y de su condición multidimensional, donde cada compartimento está conectado a la totalidad de todas las experiencias y facetas de la condición humana, de lo imaginario y lo racional, de lo abstracto y lo concreto. (Silva, 2016, p. 56)

La investigación-creación se hizo determinante en este proyecto, ya que posibilitó que por medio de recursos artísticos, audiovisuales, escritos y literarios se conformara el ‘cuerpo exquisito’ al relacionar las multiplicidades de relatos, crónicas, poemas y fotografías. Esta metodología dirige todos estos recursos artísticos hacia un mismo objeto de estudio: la memoria. En este caso, las memorias de los jóvenes de la CPC, lo cual ayuda a ampliar el panorama sobre el objeto de estudio (el cuerpo vivo de narraciones sobre el barrio en cabeza de los jóvenes). Facilitar la recolección de estas memorias desde diferentes narrativas nos permitió reflexionar sobre nuestros objetivos, en los cuales no se requería solo narrar y contar una historia, sino contribuir a una superación y una reposición, en sentir como el otro siente a la hora de contar, relatar y, por tanto, existir en este entorno. Esto permitió un cambio de paradigma mediante la reflexión sobre sus recuerdos y los ajenos, y que de allí surgiera algo positivo que sirviera en la vida de las personas, como Sara, quien mueve su cuerpo para anteponerse al dolor de la guerra y la violencia. Este proceso se hizo acompañado de los investigadores, teniendo en cuenta los referentes que se explicitan sobre esta metodología:

La idea del investigador como alguien que está dentro, que sostiene historias y no solo las recoge, que se muestra como un personaje vulnerable y necesariamente en crisis. Desde esta posición, lo que se genera con la investigación narrativa no es estrictamente conocimiento, sino un texto, un relato, que alguien lee, y es precisamente ahí donde reside un nuevo nivel de relación fundamental: contar una historia que permita a otros contar (se) la suya. El objetivo no sería solo capturar la realidad, sino producir y desencadenar nuevos relatos. (Hernández, 2008, p. 97)

Si bien se buscó que fueran los jóvenes de la CPC quienes reflexionaran y otorgaran un sentido a esas experiencias violentas vividas a lo largo de los años en su barrio, el investigador también se vio permeado por esas narraciones y debió reflexionar sobre su papel en la investigación, por lo que se transformó de observador a creador.

Como se mencionó con anterioridad, se hizo necesaria la construcción de un nuevo concepto: ‘cuerpo exquisito’, para dejar de lado las posibles interpretaciones que se le pudieran otorgar al término ‘cadáver’. Este es un tejido de recuerdos, hechos y vivencias de una comunidad que se vinculan orgánicamente³ para construir relatos, reflexionar y posteriormente resignificarse en colectivo.

Surge como un concepto resignificado de acuerdo con las necesidades que presentó la comunidad del barrio Santo Domingo Savio y más específicamente la fundación Casa Piedra en el Camino. El ‘cuerpo exquisito’ es una construcción narrativa y visual que se materializa por medio del arte, y se da en forma de textos como crónicas, reportajes y poemas, sumado a imágenes, dibujos y pensamientos que se desarrollan en conjunto. La creación es en conjunto, es un acto de creación como una sola entidad, una sola vida, un solo cuerpo. Nunca se podrá crear un cuerpo en solitario, ya

que se requiere de la unión de varias personas para generar una misma manifestación.

El ‘cuerpo exquisito’ de CPC recoge gran parte de las sensaciones, sentimientos y percepciones que se manifestaron durante los talleres al meditar las memorias propias y compartirlas con sus compañeros. Allí se plasman las manifestaciones artísticas de los jóvenes participantes de los talleres, contruidos con base en el propósito de nunca crear solo, con el propósito de comprender el significado de la construcción de memoria en colectividad, la creación de identidad barrial y la empatía con la historia del otro.

‘Cuerpo exquisito’ es pues una metáfora de unión, ya que allí los fragmentos adquieren unidad. Los relatos orales, fotográficos y escritos se entrecruzan, como en el tejido, para conformar una sola vida. Los relatos que parten desde la individualidad, desde lo personal, se encuentran con otros relatos en el sentir y vivir las mismas experiencias de vida, los mismos sucesos que registran historiadores e investigadores que han estado en el barrio. Aquí se privilegia el lugar del otro para formar una colectividad que se transforma y resignifica a partir del encuentro, de la asimilación y aceptación de otro como sí mismo; desde el entendimiento del otro como parte de sí, y que va más allá de la intertextualidad de los relatos con los que se desea llegar a unidad vida, a un ‘cuerpo exquisito’ que se mueve entre los jóvenes del colectivo.

Para llegar a la construcción de este cuerpo, se hizo necesario sumergirse en las dinámicas de los participantes y plantear unas actividades que posibilitaran la interacción y la comunicación entre todos. A continuación, se muestran los talleres que se convirtieron en el pilar de esta investigación.

3 Se le denomina ‘orgánico’ a la configuración de los significados a partir de los sentidos que hicieron parte del devenir del sujeto, en clave de interrogantes ontológicos con los que se configura un ser desde su dimensión sensible (Urueña, 2019).

Tabla 1. Relación de talleres

Fase	Objetivo al que responde	Título	Acciones
1 (taller 1 al 4)	Identificar las memorias orales, escritas y fotográficas de la comunidad Casa Piedra en el Camino como formas corpóreas que buscan salvaguardar el valor de la vida sobre la muerte.	Identificando la memoria y el cuerpo de la comunidad de Casa Piedra en el Camino	- Observar - Dialogar - Reconocer - Apropiar - Participar
2 (taller 5 al 8)	Contribuir a la configuración de narraciones, a través de las memorias orales, escritas y fotográficas que resignifiquen el pasado de la comunidad de Casa Piedra en el Camino.	Abriendo caminos a partir de mi propia historia	- Narrar - Crear - Participar - Mediar
3 (taller 9 al 12)	Configurar un cuerpo vivo de memorias con el que se existe en un espacio para comprender las dinámicas de vida de los jóvenes de Casa Piedra en el Camino.	Resignificación colectiva de memorias	- Participar - Crear - Resignificar - Narrar - Mediar ⁴

A manera de resultados: las voces de Casa Piedra en el Camino

En este apartado se presentan narraciones que giran alrededor de la pregunta de investigación: ¿cuáles son las narrativas de la memoria que configuran el ‘cuerpo exquisito’ de la comunidad Casa Piedra en el Camino? Por medio de tres momentos clave presentes en el desarrollo del trabajo de campo se configuró un cuerpo vivo que habla de cómo se recuerda el barrio; qué se dice, se escribe y se ve de este en las noticias y las fotografías documentales. También se privilegió en esta narración lo que se cuenta de cada joven, sus recuerdos, los diálogos y discusiones que se despertaron después de escribir sobre el sentir en la intimidad y la colectividad.

Cuerpo exquisito: un tejido de narraciones de memoria

La iglesia del barrio Santo Domingo tiene un mural en la parte de atrás que Sebastián siempre mira con desprecio y rabia. No hay día que no lance un

comentario en contra de él. Sus amigos siempre se preguntan cuál es el motivo, pero él, con la mirada hacia otro lado, siempre con una respuesta evasiva, dice que otro día les cuenta o que eso es algo que no deberían saber —para evitar la conversación—, que investiguen a ver qué tal les parece la gracia del padre Julián.

Sara: Pero icuál es tu bobada, pues! —Le dice a Sebastián al estar en la esquina de la iglesia—. Siempre es una quejadera y nunca contás nada.

Sebastián: —Yo les he dicho que investiguen, pero ustedes no entienden.

Lisbeth: —¿Y en dónde vamos a investigar eso?

Sebastián: —En internet hay muchas cosas, dese el pasoncito y lo encuentra de una. Que le sirva pa’ algo más que estar en Facebook.

Pablo: —¡No ve que ahí está el nombre del tío!, y el de mi primo también. —Dice Pablo señalando con su índice el nombre Marcos Zapata, su primo—.

⁴ Fases de la ruta metodológica proyecto *Cuerpo exquisito: un tejido de narraciones de memoria*.

Sebastián: —No digás nada de mi tío, que vos sabés que tu primo era mera joyita, era uno de los de la vuelta.

Pablo: —¡Pero este qué, ombé!

Sebastián: —Entonces quédate callado.

Al ver el enojo de Sebastián, decidieron guardar silencio y dirigirse a la casa de Teatro sin Nombre, en donde algunos días a la semana se reunían con otros habitantes del barrio a hacer improvisación o planear sus obras. Esta vez hablarían sobre memoria y su barrio. Debían hacerlo para poder entender la historia de la obra que iban a realizar.

David: —Bueno muchachos, como hablamos la semana pasada, vamos a comenzar a preparar la obra. El tema principal va a ser la violencia y cómo esta ha cambiado en los últimos años. El tema es el siguiente: queremos hacerlo basados en las historias reales de nuestro barrio, por eso tenemos que hacernos algunas preguntas. La primera es saber si alguno fue víctima o si lo fue un familiar, para comenzar con nuestro guion.

Luis: —Pues... acá no se nos mató a nadie, pero mis papás se tuvieron que venir del pueblo porque allá estaban matando a todos por quitarles las finquitas, entonces ellos más bien se vinieron.

Jessica: —Mis papás también son desplazados, pero al parecer la guerra nos persiguió porque, al año de llegar, mataron a uno de mis hermanos. Ellos decían que habían dejado la finca para nada, que más bien se hubieran quedado allá y que de alguna manera solucionaban, que en cambio acá no conocían a nadie. Todo como que se juntó, como dicen por ahí: pasamos de Guatemala a 'guatepeor'.

David: —Saben qué muchachos, esas historias las comparten muchos de los habitantes del barrio, ustedes saben que los combos estuvieron muy activos por muchos años y de ahí quedaron muchísimos muertos.

Pablo: —Sí, por eso hicieron ese mural en la iglesia.

Sebastián: —¡Eh! ¡Otra vez con ese temita, pues!

Pablo: —Yo qué hago, pues, socio, que usted no quiera hablar de eso no significa que todos nos tengamos que callar y hacer lo que usted hace. Allá están 380 nombres, su tío era uno de esos, pero mi primo también. Y sí, ya sé que mi primo era una joyita y que hizo muchas cosas malas, que mató a mucha gente. Pero al final, a él también lo mataron, se dio cuenta de sus cosas y por eso se quería ir, pero cuando esos dizque amigos se dieron cuenta (...), fueron y lo mataron al frente de mi tía. Eso también duele, mijo, aunque él haya causado mucho dolor.

Sebastián: —¡Oílo!, ese dizque dolor se lo causó él, quién lo mandó a meterse en ese combo.

Pablo: —Nadie sabe la historia de nadie.

Sebastián: —Sí, pero no por eso se justifica que allá estén los nombres de los dos. De ahí se deberían borrar los nombres de esos pillos.

David: —¡Calma, muchachos!, precisamente por eso queremos hacer esta obra, tenemos que darnos cuenta qué pasó en este barrio para poder comprendernos. Yo creo, Sebas, que le estás tirando muy duro a esa gente. Ellos hicieron daño, sí, pero pensá que de alguna manera ellos también fueron víctimas. Mirá que muchos llegaron desplazados y solo vieron en esos grupos la alternativa para poder comer y no dejar morir de hambre a sus familias.

Sebastián: —¡Muy bonita forma de llevar comida a la casa!, y además usted sabe que muchos lo hacen es por vicio.

Pablo: —Pues pa' mi familia fue la única forma de comer por un buen tiempo. Y no estoy justificando las acciones de nadie, solo quiero que tome en cuenta que eso le pudo pasar también a alguien más.

Lisbeth: —¡Hey, muchachos!, ¡primero calmémonos y así podemos cuadrar todo! Yo no sabía qué era lo que significaba ese mural, sí sabía que había nombres de personas que murieron, pero nunca me imaginé que había de los dos bandos.

Sara: Con razón Sebas no quería hablar de eso.

Sebastián: —Es que a ustedes les tocó poquito. Ustedes no saben lo que yo sentí cuando me fui dizque a jugar al puesto de salud y me encontré con una chorrera de gente muerta en el piso, me puse de chismoso a ver quiénes eran y por allá a lo lejos vi un zapato que reconocía, yo me quedé ahí parado como diez minutos pensando qué hacer. Una señora me dijo que le diera permiso y yo como que volví a la realidad. Entonces, yo me fui caminando despacito hasta donde salía ese zapato, alcé la sábana y vi a mi tío. Ahí mismo yo salí como un loco a correr para mi casa y le conté a mi mamá. Ella bajó de una y cuando vio a mi tío, se echó encima de él y se puso a llorar. Esa imagen la tengo guardada en la cabeza y eso que tenía como diez años. Yo cuento esto ya y me dan las mismas ganas de llorar que sentí ese día. Por eso, cuando vi ese mural con el nombre de mi tío y al ladito los de los manes que lo mataron, fue muy duro.

Jessica: —Es que acá han pasados meras vueltas, uno medio tiene idea porque cuando iba al colegio le tocaban las balaceras, y las señoras lo agarraban a uno casi que del pelo para que se metiera a las casas. Yo creo que todos hemos sido víctimas de la violencia del barrio, de alguna manera cuando usted se siente intranquilo y su vida corre peligro se convierte en víctima. Por eso, yo creo que es importante esta obra, para que no solo nosotros, sino los niños y los jóvenes, se enteren de lo que acá pasó.

Los jóvenes tomaron las historias de sus compañeros como referencia para escribir lo que deseaban contarle a su comunidad. Surgieron algunas discusiones más en torno a lo que se debería o no decir. Algunos pensaban como Sebastián: solo contar el lado de las víctimas, pero los otros decidieron que todos deberían verse reflejados en la obra, porque esos relatos y esas memorias también hacían parte de su identidad.

Decidieron entonces embarcarse en la escritura de la obra: *Cuerpo exquisito: un tejido de narraciones de memoria*, en donde se encontrarían las memorias del barrio, para tratar de hacer que sus habitantes, al verla, pensaran, reflexionaran y descubrieran esas otras miradas de la violencia que a ellos les tocó, además de los procesos que

llevaban ellos mismos. David, como el impulsor de esta idea, tomó el lugar de moderador, guía y recolector de las memorias que querían plasmar allí. Cumplió el papel de tejedor de memorias vivas que surgieron en este espacio y tiempo.

David: —Quedamos entonces de acuerdo en que todas las memorias deben ser contadas, independientemente del rol que tuvieron, ¿sí o qué? —Mirando a Pablo y a Sebastián—. Pillen, pues, muchachos. Siempre hemos pensado que la memoria es algo que hacemos en la escuela, repetir y repetir pa' poder aprender algo. Pero hay que mirarla más allá. Como nos contaba Sergio en estos días de la conferencia que fue: "La memoria son esos recuerdos, los hechos que marcaron, los objetos que nos recuerdan algo, una cicatriz, un lugar, un olor, una persona, hasta el mural de allí de la iglesia, como le pasa a Sebas. Él nunca quiso contar nada porque esa memoria que traía al ver el nombre era dolorosa y siente rabia al ver, por ejemplo, el nombre del primo de Pablo. Pero, yo creo que pararse solo en esa rabia no es tan bacano, sentir rabia siempre por un hecho que usted no controló le puede resultar más doloroso. Es como echarle sal a la llaga. Sobre todo por eso yo les propuse hacer esta obra. Ustedes saben que el arte sana, ayuda y transforma. Yo sé que no es fácil, chicos, pero intentemos a ver cómo nos va.

Sara: —Sebas, yo sé que para vos puede ser una cosa muy tesa, pero intentá. Acá todos somos amigos, te apoyamos y no vamos a juzgar por sentir. Vos sos joven, no sigás llevando esa rabia que ha llevado tu familia por tanto tiempo. Tratá de hacer que este arte que tanto te gusta no se quede solo en una afición y traspase eso que sos. Vos podés dar el primer paso y ayudar a tu familia. Créame que cuando ellos lo vean en ese escenario representando esos hechos, les va a doler tanto como a vos, pero también les va a ayudar —Sebastián, cabizbajo, asiente y decide aceptar que usen su historia como parte de la obra—.

Sebastián: —Hágale, pues, veamos pues qué pasa con esa vuelta, a ver si por fin dejamos pasar la historia del berraco muro.

Lisbeth: —Empecemos, muchachos entonces a contar esas historias. ¿Alguno tiene alguna otra que quiera poner? Yo digo que podemos hacer el recorrido desde que empezó el barrio hasta hoy. Desde que llegó doña Domitila desplazada, la otra gente que vino después, las guerras entre combos, la llegada del metro y de la biblioteca. Que mostremos todo lo que nos ha pasado y lo que hemos hecho a partir de lo malo. Que esas memorias no se queden solo en lo muerto, que se transformen en memorias vivas con nosotros. Nosotros somos las memorias vivas y le damos forma a este cuerpo.

Luis: —¡Eeh!, Lisbeth salió hasta poeta.

Lisbeth: —Ja, ja, ja, itan bobo!, yo simplemente estoy hablando desde lo que siento y lo que estoy escuchando.

Luis: —Yo sé, yo sé. Deberíamos incluir también la mirada que la otra gente tiene de nosotros. Mostrarles que nosotros no somos solo eso. Sí, todavía acá hay violencia. Es un hecho que no podemos negar. Pero que se vea que a través de cosas como este teatro buscamos cambiar esa percepción que tienen de nosotros.

David: ¡Si ven lo que podemos hacer cuando todos trabajamos juntos!

Pablo: Bueno, bueno, arranquen pues, estamos hablando mucho y no estamos creando nada.

Sebastián: Pero este siempre con el acelere, tranquilo, hermano. Esto nos sirve de mucho, ¿usted de dónde cree que va a salir lo que se va a parar a decir ahí? —señalando el escenario—.

Pablo: Pero este me la tiene montada hoy. Bueno, entonces contemos pues esas historias.

Durante esos días, los chicos se dedicaron a escribir sus guiones, a relatar sus memorias y a organizar el escenario para presentar su gran obra. Recurrieron a la ayuda de sus familiares y vecinos para entender un poco mejor cómo han transcurrido los años en Santo Domingo. Buscaron documentos que plasmaron desde diferentes instituciones la conformación del barrio, tomaron de allí lo que ellos consideraban cierto, buscaron

imágenes para contrastar con las que ellos veían, y tomaron algunas otras para dejar ver lo que sus ojos veían, lo que sentían por su barrio y lo que ellos consideraban que se debía tomar. Les surgió entonces la idea de tener una especie de galería a las entradas del teatro, en donde se exhibiera a la comunidad todo esto. Por eso mismo, ellos decidieron llamarlo ‘fotopoemario’.

Sara: —Muchachos, yo traje esa imagen y este poema para la galería. ¿Será que lo ponemos? Pero me da como pena leer, que Luis lo lea por mí.

Luis: —¡Noo!, lea usted. Eso es suyo, aprópiase de sus poemas y deje la pena.

Sara: —Pero primero les quiero mostrar esta foto, de ahí me surgió todo. Está hecha con ocho fotos que tomé a lo largo de como una hora.

Figura 1.



Nota. Fotografía de Sara Cano (Santo Domingo Savio, Medellín, 2019). Fotografía digital, recurso propio.

Sara, un poco temerosa, con la vista puesta en la ventana, toma aire y comienza a declamar ("El Rascacielos", Comunicación personal, S. Cano, 6 de noviembre de 2019):

—Sentir que no había límite, ni siquiera el cielo; ese, ese que parece tan cerca desde aquí, y que en ese entonces jugaba a levantar mis manos y a alcanzarlo porque estaba aquí, tan arriba, tan cerca.

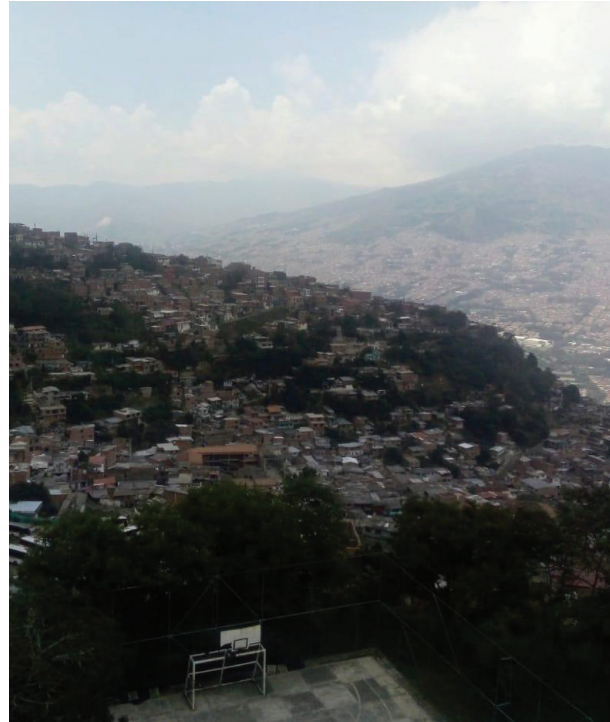
¿Rascacielos? Ni el Coltejer ni la torre del Café, yo aquí en Santo Domingo, con siete años, y que cada vez iba más pa' arriba, creciendo con cada calle, casa y familia que se sumaba al morro: ¡Somos El Rascacielos! Así, con mayúscula inicial, para que sea nombre propio.

Santo Domingo: El Rascacielos, donde las nubes nos abrazan y no hay límite para crecer. ¿Para qué límites si nos rodea la inmensidad del cielo? Y vamos más pa' arriba. Ocupemos la galaxia que está muy vacía, de igual forma, ya falta poquito para llegar, solo es crecer un poco más, un poquito, a fin de cuentas, ya tocamos el cielo.

Yo tomé esta foto y el cielo me pareció tan bonito que tuve que escribir algo. Nosotros tenemos la vista de Medellín desde la altura y no valoramos lo cerca que estamos del cielo, sí, puede sonar muy cursi, pero ese cielo lo podemos relacionar con muchas cosas, por ejemplo, yo lo relaciono con los sueños. Este lugar y su vista es tan bonito que últimamente se ha llenado de turistas, muchas veces son ellos los que nos recuerdan la belleza del barrio y no nosotros los que nos damos cuenta.

David: —Después de esa opacada de Sara, yo les voy a compartir también mi memoria. El poema se llama *El sentir de mi montaña* y nació de esta foto —extendiendo sus brazos y mostrándola a sus compañeros—.

Figura 2.



Nota. Fotografía de David Monsalve (Medellín, Santo Domingo, 2019). Fotografía digital, recurso propio.

El sentir de mi montaña - David Monsalve

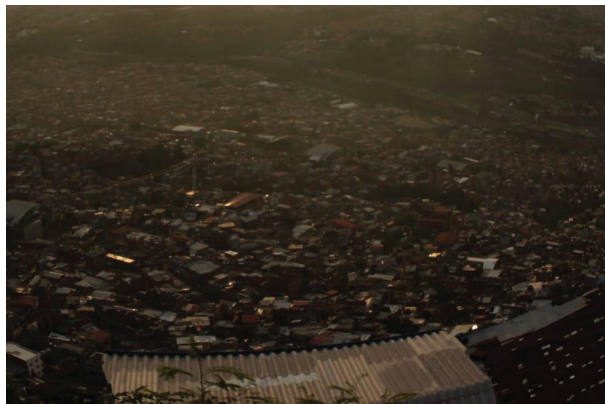
*El sentir de mi montaña,
es no querer ver el progreso de la ciudad desde los miradores y balcones.
El sentir de mi montaña,
es ver florecer desde adentro de sus callejones,
sus espacios públicos, su naturaleza, sus casas, sus mismos habitantes.
Porque de eso se trata la cima, observar de dónde somos
y de dónde llegamos,
de observar quiénes somos y a dónde iremos.*

—Mi sentir también es desde lo alto, desde lo que vemos desde acá, desde la cima. Traté de mostrar que acá también pasan cosas buenas, que tenemos lugares para rescatar y que no somos solo periferia y guerra.

Luis: —Nosotros como que nos enfocamos mucho en la vista desde la altura, mi foto, aunque la tomó David, la elegí porque tiene esa perspectiva y porque

también hago parte de ella, digo que hago parte de ella porque estábamos juntos cuando la tomó y porque me pareció tan bello el lugar que tomó el barrio, que decidí pedírsela para poder usarla acá. Es algo paradójico, siempre nos dan a entender que somos menos porque vivimos en las montañas, pero nosotros siempre los vemos desde arriba.

Figura 3.



Nota. Fotografía de David Monsalve (Medellín, Santo Domingo. 2019). Fotografía digital, recurso propio.

Tú nos miras hacia abajo, pero nosotros estamos en lo alto, Luis Tuberquia

*Veo mis montañas y veo seguridad
vivo en ellas y pienso que no hay mejor lugar
Somos Santo domingo
y Santo domingo es nosotros
Cuando buscas su lugar mira alto, mira al cielo
y encontrarás el cariño de todo un pueblo.
Santo Domingo Savio. . (Comunicación personal, Luis
Tuberquia, 6 de noviembre de 2019)*

Jessica: —Muchachos, todos esos poemas están muy chéveres, el asunto de tomar una foto y de allí sacar un poema me gusta mucho. Siempre he pensado que para relatar no se necesita solo texto, estas fotos por sí mismas me hablan, me cuentan una historia, me muestran una visión diferente del barrio. Son poéticas. Son memorias.

Sebastián: —Es muy charro, pero yo siento una conexión con estas fotos y con mi historia, con la

historia de mi tío, y las puedo relacionar con las historias de todo. Me pasó también el día que hablamos sobre el mural, yo los escuchaba e iba hilando todo, todo tenía una relación, partía como desde un punto y creo que de alguna manera entre todos podemos hacer un proceso.

Pablo: —Después de todo tocarle el temita no fue tan malo —refiriéndose al mural de la iglesia—.

Los jóvenes siguieron preparando los detalles de lo que denominaron ‘fotopoemario’ y de su obra y encontraron en las imágenes elementos para su proyecto; puntos en común de sus historias; las diferentes formas en que se pueden narrar; la narración del otro, que, aunque difiere de la mía, puedo identificarme; la importancia de la memoria; el tejido que de esta nace y la importancia de la resignificación. Aunque no faltaron las discusiones, pudieron sacar su obra adelante. Se llevó a cabo un sábado a las 7:00 p. m.; llenaron todo el lugar de gente del barrio e incluso tuvieron visitantes de otros barrios de Medellín.

Después de las ovaciones, los gritos y los aplausos decidieron que era momento adecuado para sentarse a reflexionar sobre el proceso de la obra y lo más importante: lo que de allí surgió.

Sebastián: —Pues ustedes saben que a mí ver y pasar por el mural me daba demasiado duro, pero este proceso me permitió sentarme a pensar no solo en lo que siempre me había enfocado, sino también por ejemplo en esa mirada del otro lado. Ambos fueron víctimas de alguna manera: Marcos, del desplazamiento y de las circunstancias, pero al primo de Pablo también le tocaron cosas duras. Yo me fui a hablar con la mamá de él y me dijo que la primera vez que él salió volvió muy triste, no era fácil venderles drogas a los peñitos, pero era más difícil ver a la hermanita con hambre. Esto pasó con muchos otros muchachos y eso nos creó una imagen frente al mundo, pero ahora nosotros la estamos cambiando.

Sara: —Sí, cambiamos no solo que nosotros pensamos, sino también lo que algunos de alrededor

pensaban. No somos violentos, construimos cultura por medio del arte y las manifestaciones de este.

David: —Yo creo que esto nos ayudó a rescatar esas memorias que parecían muertas. Como alguna de las chicas dijo alguna vez, nosotros le dimos vida a este cuerpo, nuestras narraciones nos permitieron acercarnos a los otros, incluso a nuestros mismos amigos. Creíamos que sabíamos todo de ellos, pero nos enteramos de que algunos pasaron cosas difíciles al igual que nosotros. Entre todos hicimos resignificaciones.

Pablo: —Esto a mí me ayudó a cambiar el pensamiento sobre la violencia del barrio y del país, entendí que en la guerra hay víctimas en los dos lados y que no ayuda en nada señalar y juzgar desde mi único punto de vista; entendí que en la guerra no hay buenos y malos, solo personas que sufren. También pude hablar con Sebas sobre los familiares de nosotros, yo creo que ahora él no quiere que borren el nombre de mi primo y yo quiero aún más que ambos nombres estén ahí.

Sara: —O sea que ahora sí vamos a poder pasar por el mural tranquilos.

La obra sirvió como excusa para reflejar ese ‘cuerpo exquisito’, las voces de todos dieron paso a ese tejido de narraciones que conforman la memoria. El proyecto sirvió para evidenciar la importancia de relatar y narrar la memoria no solo desde el aspecto y fin histórico, sino con el propósito de mediar entre las narraciones individuales y colectivas apostándole a una resignificación desde el sentir.

Referencias

- Alcaldía de Medellín. (2006). *Folleto Santo Domingo*. <https://www.medellin.gov.co/irj/go/km/docs/wpcontent/Sites/Subportal%20del%20Ciudadano/Medio%20Ambiente/Secciones/Publicaciones/Documentos/2010/Folleto%20Cerros%20Tutelaes/FolletoSantoDomingo.pdf>
- Arenas, S. y Coimbra, J. (2016). *A memória e a comunidade na experiência da vulnerabilidade*. O mural de Santo Domingo Sávio. Estudios Políticos, (49), 95-111. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=164/16446464005>
- Asprilla, L. (2013). *El proyecto de creación-investigación. La investigación desde las artes*. <https://radcolombia.org/web/sites/default/files/archivos/documentos/proyecto-creacion-investigacion-investigacion-desde-artes.pdf>
- Ballesteros Toro, J. I.; Velásquez Higueta, C.M.; Sierra Vásquez, M.; Torres Toro, E. M.; Vélez González, E. (2010). *Santo Domingo Savio: un territorio reterritorializado*. Territorios, 22, pp. 87-110. <https://revistas.urosario.edu.co/index.php/territorios/article/view/1384>
- Dalí, S., Bretón, A., Ivanova, E. y Hugo, V. (1932). *Cadavre Exquis*. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía. <https://www.museoreinasofia.es/coleccion/obra/cadavre-exquis-cadaver-exquisito>
- Hernández, F. (2008). La investigación basada en las artes. Propuestas para repensar la investigación en educación. *Educatio Siglo XXI*, 26, 85-97. <https://revistas.um.es/educatio/article/view/46641/44671>
- Kancyper, L. (2019). Resignificación, memoria y trabajo de simbolización. *Temas de psicoanálisis*, (17), <http://www.temasdepsicoanalisis.org/wp-content/uploads/2019/01/LUIS-KANCYPER.-Resignificaci%C3%B3n-memoria-y-trabajo-de-simbolizaci%C3%B3n..pdf>
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra Editorial.
- Ortega, F. (2008). Violencia social e historia: el nivel del acontecimiento. *Universitas Humanística*, 66(66). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2102>
- Real Academia Española. (s.f.) *Cadáver*. En *Diccionario de la Lengua Española*. <http://lema.rae.es/drae2001/srv/search?id=WLePnlFQgDXX2rWhky78>
- Real Academia Española. *Metáfora*. En *Diccionario de la Lengua Española*. <http://lema.rae.es/drae2001/srv/search?id=ONHtV8vf3DXX2FCwKLog>
- Ricoeur, P. (2007). *La memoria, la historia y el olvido* (A. Neira Calvo, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en el 2000).

- Ricoeur, P. (1983). *Tiempo y narración*. University of Chicago Press. <https://textosontologia.files.wordpress.com/2012/11/tiempo-y-narracion3b3n-i.pdf>
- Sánchez, M. L. (2014). *Medellín, una ciudad construida a varias manos: la participación en programas de desarrollo urbano: Moravia, El Limonar, PRIMED, PUI, 1960-2010*. [Tesis doctoral, Universidad de São Paulo].
- Silva, S. (2016). La investigación-creación en el contexto de la formación doctoral en diseño y creación en Colombia. *Revista de Investigación, Desarrollo e Innovación*. 49-130. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6763111.pdf>
- Urueña López, J. (2019). *Reflexiones alrededor de las prácticas estéticas colombianas, los relatos de memoria y su correlación con el discurso histórico de la violencia en Colombia*. Universidad de Antioquia.

Trayectos sensibles de la memoria: los lenguajes del recuerdo en la comunidad amalfitana afectada por el conflicto armado colombiano

Sensitive trajectories of memory: the languages of remembrance in the Amalfi community affected by the Colombian armed conflict

Diana Marcela Serna López *
Silvia Milena Zapata Trujillo **

Resumen

Este artículo surge del trabajo de grado *Configuración de trayectos sensibles de la memoria, en clave de subjetividad, con la mesa de víctimas del municipio de Amalfi a través de los lenguajes orgánicos, corporales y artísticos* (Serna y Zapata, 2022), el cual indagó y documentó en clave de memoria cómo se configuran las subjetividades de las personas en el municipio de Amalfi, a través de la interpretación y construcción de narrativas en trayectos sensibles de la memoria, que dan cuenta de las emociones y sentimientos, los cuales configuran su existencia como ciudadanos amalfitanos que además se identifican y reconocen en sus formas de actuar y en las experiencias de vida dentro del contexto social, cultural, económico y político en las dinámicas del territorio.

Palabras clave: subjetividad, memorias sensibles, espacios de creación, conflicto armado, resignificación.

Abstract

This article arises from the graduate work *Configuration of sensitive memory trajectories, in the key of subjectivity, with the victims' table of the municipality of Amalfi through organic, corporal and artistic languages*, which investigated and documented in the key of memory, how the subjectivities of the people in the municipality of Amalfi are configured through the interpretation and construction of narratives in sensitive memory trajectories, which give account of emotions and feelings, which shape their existence as Amalfi citizens

* Licenciada en Literatura y Lengua Castellana de la Universidad de Antioquia. Ganadora de la Beca de Creación del Ministerio de Cultura de Colombia – programa Estímulos 2021.

** Licenciada en Literatura y Lengua Castellana de la Universidad de Antioquia. Ganadora de la Beca de Creación del Ministerio de Cultura de Colombia – programa Estímulos 2021.

who also identify and recognize themselves in their ways of acting and life experiences within the social, cultural, economic and political context in the dynamics of the territory.

Keywords: subjectivity, sensitive memories, spaces of creation, armed conflict, resignification.

Introducción

La investigación sensible es una práctica que le permite al sujeto desarrollar habilidades, mediante la cual se le hace posible vincularse a un contexto que le permita comprender realidades y entenderse a sí mismo, dejándose guiar por los encuentros y desencuentros en la convivencia con el otro en un espacio. En esta medida, es necesario sentir, crear, experimentar y expresar para indagar, en eso otro, aquello que se desea encontrar.

Es clara la existencia de diferentes vehículos de sensibilidad, como la imagen, el olor, el sabor, el sonido y el movimiento, entre otros, que permiten nuevas formas de comprender el mundo no solo por la comprensión misma, sino para otorgarle sentido a algo o alguien, siendo así, se busca poner en análisis las construcciones sensitivas y sensibles de cada persona y cada comunidad, con la que puede realizar una interpretación subjetiva de las experiencias de vida en un territorio.

El ser humano es bastante complejo y se encuentra atravesado por el lenguaje, el pensamiento, el cuerpo y los sentidos; cuando experimenta acontecimientos fuertes, todo se moviliza y se transforma, de ahí la necesidad de vivir una práctica sensible que le permita resignificar la experiencia vivida. En concordancia, abordar la construcción de trayectos sensibles de la memoria en clave de subjetividad permite entender las relaciones entre identidad y memoria, así como entre experiencia y manifestación, desde los relatos, narraciones y recuerdos de las personas afectadas por un hecho traumático en clave de acciones de resignificación.

Con esta apuesta de investigación y formación se buscó impactar la comunidad de personas congregadas a través de la Mesa Municipal

de Víctimas, por medio de la implementación de talleres en los que se configuran trayectos sensibles de la memoria desde las subjetividades individuales y colectivas, apoyadas en la exploración de los lenguajes orgánicos, corporales y artísticos. En ese sentido, tener en cuenta que Amalfi es un territorio con un gran número de ciudadanos inscritos en el Registro Único de Víctimas (RUV) como resultado de varias décadas de conflicto armado en la región, por lo que existe la necesidad de emprender acciones para la recuperación de la memoria desde las lógicas de sus pobladores, de tal manera que se permita apoyar a los ciudadanos en sus búsquedas propias y agrupadas, a fin de atemperar en alguna medida los daños, pérdidas, angustias presentes en sus vidas y, en especial, mediar un tránsito entre sus historias de dolor hacia un ejercicio de reconciliación.

De igual forma, también se busca profundizar en los mecanismos que utilizan las personas afectadas por el conflicto armado para reconstruir sus proyectos de vida, establecer las transformaciones y la resignificación de sus vidas después de los procesos de verdad, justicia y reparación, como un asunto reflexivo en donde dichos actos no se repitan. Por ello, la necesidad de generar un espacio para la recuperación de la memoria desde encuentros sensibles, que traigan al presente los recuerdos y así agenciarlos a través del arte, la narración y las experiencias corpóreas, de modo tal que se sensibilicen y apoyen la introspección de los procesos para la reconciliación en comunidad, desde acciones eficientes, construidas a través de una mirada integradora de diferentes procesos comunicativos, narrativos, artísticos, culturales, formativos, de emprendimiento, legales y jurídicos, que permitan resignificar nuevas experiencias de vida para los habitantes del municipio de Amalfi.

Referentes teóricos

La subjetividad individual y colectiva

Desde una perspectiva general, el concepto de 'subjetividad' está relacionado con la capacidad de

acción del sujeto. Por eso, el individuo tiene además de la capacidad biológica y adaptativa, la capacidad mental de percibir, valorar e interpretar el mundo y las situaciones emergentes en él, para dirigir sus acciones tanto individuales como colectivas. Por consiguiente, entender la subjetividad es comprender cómo se construye el sujeto (lo qué es) y cómo establece relaciones con el otro y con el mundo. Al respecto, Ávila (1997) entiende la subjetividad como:

(...) una construcción sociopsicológica que se erige como producto de una permanente interpenetración de lo individual, lo grupal y lo social y que se proyecta en contextos sociales específicos como las formas de actuar, de pensar y de sentir desde las cuales se organizan y se hacen tangibles las individualidades que acompañan el recorrido de lo humano en el seno de su mayor y más compleja construcción: la sociedad. (p. 3)

En otras palabras, estas comprensiones al respecto de la subjetividad proponen una relación dialógica que contiene infinitud de incidentes, los cuales determinan la manera de ser del sujeto individual al tiempo que se establecen relaciones con los otros y con el entorno. Estas relaciones ponen en evidencia las subjetivaciones como manifestaciones simbólicas y heterogéneas, originadas en las comprensiones internas del sujeto y las interacciones entre los mismos, el espacio en que se desenvuelven y las experiencias vividas. En tal sentido, “el desarrollo humano consiste en la constante ampliación de la subjetividad como fuerza modeladora de la sociedad” (Zemelman, 2019, p. 3). Es decir, la subjetividad es un proceso de construcción social permanente que varía de acuerdo con las interacciones de los sujetos, objetos y contextos.

En este orden de ideas, la capacidad subjetiva del individuo se ha construido en doble vía, una individual y otra colectiva. Dentro de este marco, es necesario entender que desde su constitución el sujeto es un ser individual en donde está implícita su forma de sentir, pensar y actuar, y en cuya autodefinición existe también una forma única, personal e individual de sentir y experimentar la vida, que le permite realizar una construcción

de su propia subjetividad con la que puede ser, estar y representarse en un espacio determinado. En efecto, cada individuo tiene diferentes formas de observar, interpretar y comprender el mundo, lo que le permite actuar sobre él; por lo tanto, las acciones tienen en principio un nivel de percepción que se conecta a través de los sentidos y, a su vez, un nivel de configuración simbólica entendida como la acción inherente en el sentido o el significado de quien la ejecuta.

De allí que dicha percepción sea precisamente la experiencia originada a través de las sensibilidades que atraviesa el cuerpo y que para cada persona se da en forma singular e irrepetible. Para Jorge Larrosa (2006), la experiencia es “eso que me pasa”, es decir, un acontecimiento que no necesariamente es una proyección del sujeto en sí, sino el experimentar algo ajeno que sucede en sí mismo. La experiencia, entre otros, tiene un principio de “subjetividad o reflexividad”, entendido como una especie de movimiento que se va y retorna; además, agrega:

(...) la experiencia es un movimiento de ida y vuelta. Un movimiento de ida porque la experiencia supone un movimiento de exteriorización, de salida de mí mismo, de salida hacia fuera, un movimiento que va al encuentro con eso que pasa, al encuentro con el acontecimiento. Y un movimiento de vuelta porque la experiencia supone que el acontecimiento me afecta a mí, que tiene efectos en mí, en que yo soy, en que yo pienso, en que yo siento, en que yo sé, en que yo quiero, etcétera. Podríamos decir que el sujeto de la experiencia se exterioriza en relación al acontecimiento, que se altera, que se enajena. (p. 90)

Considerando que la experiencia está mediada por los sentidos, con relación a que son los órganos sensoriales los encargados de percibir información que será enviada al cuerpo en forma de huellas mnémicas, es necesario aclarar que estas se dan de manera singular e interna en cada sujeto, experimentadas como una reflexión intrínseca del alma, y que se identifican en aquellas expresiones de olor, color, sabor, precisamente como esas subjetivaciones de la forma de sentir el mundo.

En efecto, la subjetividad es un fenómeno que parte de la sensibilidad de la experiencia, del ejercicio sensible de tocar, oler, ver, escuchar, sentir y saborear, con esta se establecen relaciones sensibles que existen entre un sujeto y una comunidad mediante las cuales el carácter subjetivo se asume como una experiencia que implica sentir primero para luego crear, recordar, actuar (Urueña, 2019). Por ende, antes de devenir en subjetividad, es necesario sentir. En esta lógica, antes de ser sujeto, se siente en clave de existencia.

Cabe considerar, por otra parte, que la subjetividad individual está relacionada con las conductas y procesos íntimos contruidos a través de experiencias vividas, que posibilitan al individuo formar una concepción propia, por medio de la cual se crea la identidad personal, y donde se insertan las necesidades, capacidades, valores, conocimientos, hábitos y carácter propio. Es así como Grajeda y Duran expresan que el concepto de ‘subjetividad’ es entendido como “el conjunto de percepciones, imágenes, sensaciones, actitudes, aspiraciones, memorias, y sentimientos que impulsan y orientan el actuar de los individuos en la interacción permanente con la realidad” (p. 3), por lo que es posible considerar que es una disposición interna que el sujeto elabora como experiencia propia, irrepetible e intransferible.

En función de lo planteado, esta perspectiva de subjetividad hace referencia a la individualidad en donde se ubica la visión propia del mundo, al mismo tiempo que los sentimientos internos que rigen las acciones y las ideas de la vida, a consideración propia, son asumidos como acciones y formas en las que se manifiesta la subjetividad, la forma de ver o percibir la vida, como experiencias singulares.

Ahora bien, no es posible desligar el hecho de que se necesita recolectar de lo exterior, la sociedad y el territorio, lo que le ofrece al sujeto para identificar la propia existencia, el propio ser. Desde el punto de vista de Larrosa (2006), se advierte que son propiamente los sentidos quienes reciben el efecto de las cosas sobre el cuerpo mismo dando origen a la experiencia y en efecto:

Si la experiencia es “eso que me pasa”, el sujeto de la experiencia es como un territorio de paso, como una superficie de sensibilidad en la que algo pasa y en la que “eso que me pasa”, al pasar por mí o en mí, deja una huella, una marca, un rastro, una herida. (p. 91)

Ineludiblemente, son precisamente los sentidos los catalizadores de la información de eso que aporta la experiencia en aquello que le pasa al sujeto como manifestación sensible de su encuentro con lo externo, con lo que invade internamente su cuerpo como territorio.

En todo caso, la subjetividad se entiende como un fenómeno de relación sensible que existe entre el sujeto y la comunidad en la que convive. De esta manera, el carácter subjetivo se asume como una experiencia que implica sentir para crear, sentir para recordar, sentir para actuar en un medio social, cultural y políticamente organizado. Emma Ruiz (1998) argumenta que la subjetividad se define como el resultado del encuentro de los impulsos primitivos del ser humano, con las exigencias de su entorno social. Ruiz ratifica que hablar de la subjetividad es hablar de la condición de los sujetos, de su índole, de sus peculiaridades, de aquello que los delimita y distingue del mundo del objeto, poniendo en perspectiva la toma de conciencia de sí mismo desde una sensibilidad y reflexividad con aquello que lo rodea (p. 1).

La subjetividad no solo está mediada por la palabra, sino también por las miradas, por las formas en que se crea o representa a través de los lenguajes artísticos. El movimiento de la imagen, los aromas en un territorio, los sabores de una apuesta de alimentación comunitaria hacen posible que la subjetividad tenga en su carácter actante el soporte epistémico para su definición. Con esto se apoya la idea de Diane Ackerman (1990), quien en su libro *Una historia natural de los sentidos*, plantea que “no hay modo de comprender el mundo sin detectarlo antes con el radar de los sentidos” (p. 13), esto ratifica que a través de los sentidos es como comprendemos el mundo.

Por otro lado, es necesario comprender al sujeto como un ser social, dado que desde su concepción este tiene relación con el entorno, proveyendo características tanto comunitarias como culturales que influyen en su desarrollo a lo largo de la vida. El campesino se ha desarrollado y transformado con el pasar del tiempo, a través de su participación en la cultura, la sociedad y la política dentro del contexto en el que se desenvuelve; es decir, la transformación de este se desarrolla específicamente desde su contexto social, el cual está marcado al mismo tiempo por las evoluciones culturales, comunitarias y políticas del territorio en el que se inscribe.

Metodología

El proceso metodológico da cuenta de la reflexión de la investigación sensible (Urueña, 2019), mediante la cual fue posible configurar manifestaciones y acontecimientos que activan la memoria de la comunidad víctima del conflicto armado sobrepasando el ámbito de la memoria histórica, con el fin de profundizar en las memorias sensibles de los participantes. Por ello, no se acudió al hecho victimizante, sino, por el contrario, se recurrió a espacios de diálogo donde se activaron los recuerdos de aquellos sucesos trágicos que vivió la comunidad. En ese sentido, y como base de fundamentación de estos diálogos, se acompañó a la comunidad en la configuración de las preguntas ontológicas¹, en cuanto estas acercan al sujeto a una introspección de sus experiencias de vida, por medio de una

revisión tranquila y sosegada de aquellos cambios sensoriales y sensibles que les dejó la guerra.

De esta manera, al tratarse del estudio de las sensibilidades, se indagó por la configuración de la subjetividad individual y colectiva de los ciudadanos en el territorio amalfitano, además, por los sentidos en clave de trayectos sensibles de la memoria y por aquellos lenguajes orgánicos y corporales como manifestaciones artísticas que contribuyeron a la reflexión e introspección de las experiencias vividas alrededor del conflicto, dando origen a un diseño metodológico intencionalado y pensado como un accionar investigativo que planteó nuevas formas de investigar y adquirir conocimientos entre los participantes.

Este proceso se construyó mediante tres fases, las cuales condujeron una serie de acciones que demarcaron los procesos de reflexión, análisis y construcción de saberes, desarrollados en los diferentes talleres formativos; estos, a su vez, fueron orientados a través de preguntas ontológicas mediante el diseño de experiencias sensoriales con las cuales se logró dar cuenta de las metáforas con las que se delimita la memoria de los participantes, que permite así una ilustración de las sensibilidades alrededor de las experiencias de vida que respondieron a la convocatoria de estas actividades de acompañamiento formativo.

Fase I

Reconocimiento de los relatos en clave de manifestaciones vivas

En esta fase se adelantaron tres acciones: dialogar, escuchar y compartir, como bases para el reconocimiento del relato que habita a otro, que habla de un otro. La primera acción, 'dialogar', se materializó bajo la premisa: el diálogo es un posible encuentro de aromas y sabores que activan la memoria de los participantes. En ese sentido, el diálogo se entiende como aquel intercambio de saberes con el cual se logra reconocer el sentir de los participantes.

Para ello, fue necesario entender que el ejercicio de reconocimiento es un proceso que parte de esa capacidad cognitiva en los seres humanos,

¹ El cuestionamiento se convierte en un devenir de la reflexión entre sentir y pensar, devolviéndole el lugar al sentir como camino para ser en sí. Por lo tanto, se parte del cuestionamiento ontológico mismo, se hace la pregunta que nos invita al hacer creación. La pregunta hace referencia a cómo se manifiesta el sentido en los diversos universos en los que habita el sujeto, pues no se huele, no se ve y/o no se degusta de igual manera cuando se está dentro o fuera de los universos de creación. La pregunta ontológica es el cuestionamiento del sujeto, el cual parte de un estado sensorial para una búsqueda de una realidad simbolizada en sí. Ejemplos de preguntas ontológicas son: ¿a qué huele la paz?, ¿a qué velocidad va el desplazamiento?, entre otras (Urueña, 2021, p. 3).

la cual facilita la recuperación de información de lo otro —externo o ajeno—, o del otro, para convertirse en aprendizaje; en otras palabras, de las situaciones, personas u objetos que permiten al sujeto aprender y conocer; lo que para Alfredo Ghiso (2000) es “el reconocimiento de sujetos dialogantes, los ámbitos que lo posibiliten y, sin duda, las experiencias vitales diferentes/semajantes, que quieren ser compartidas” (p. 5). De modo similar, es esa capacidad de identificar al otro, comprenderlo, escucharlo y nombrarlo, puesto que implica un ejercicio dialógico donde existe un sujeto que nota, identifica o reconoce y un sujeto u objeto que es notado, identificado o reconocido a través de sus relatos, en suma, reconocer es también una condición de la naturaleza humana que dignifica a las personas y sus relaciones consigo mismas y con el mundo.

Esta acción investigativa fue considerada en el “dialogar como encuentro de aromas y sabores que activan la memoria”, y bajo esta perspectiva entender el diálogo como el espacio para compartir los saberes en donde unos y otros toman de sí aquello que les permite ampliar su zona de conocimiento para comprender y denotar la propia realidad que los ha atravesado. Del mismo modo, proponer que se dialoga para conocer, comprender, conceder y compartir.

Ghiso (2000) plantea la idea de concebir el diálogo de saberes como el principio, enfoque y referente metodológico, bajo el cual se da un tipo de acción que se caracteriza por el reconocimiento de los sujetos participantes en procesos formativos o de construcción de conocimientos nuevos, es decir, entenderlo como un tipo de hermenéutica colectiva. Por ende, el diálogo como posibilitador de intercambios representa el saber mismo de la vida de cada persona, y al efectuarse, puede hacer que el uno aprenda desde otro, en donde se entienden y se reconocen las experiencias de vida, las tradiciones, los derechos, deberes y obligaciones sociales, entre muchas otras posibilidades.

En segundo lugar, se privilegió la premisa: escuchar como una forma de activar e intensificar

las experiencias de vida en los participantes. En esta, cada uno de los asistentes comprendió que es necesaria la escucha activa como un fenómeno de mediación en los procesos de interpretación, percepción y comunicación de las memorias que aguarda el otro. Por ello, un ejercicio comunicativo de reciprocidad implica ser absolutamente generoso con el otro, escuchar las voces que se encuentran en el interior, que no se exponen, se callan y se ocultan por la pérdida, el acto violento, el odio, el dolor y el resentimiento o sencillamente la timidez; es así que cuando se escucha de una manera activa, se comprende, se entiende y se pone en el lugar de quien se expresa. De esta manera, la escucha activa se convirtió en uno de los componentes esenciales en el proceso de ser y estar para quienes han sido marcados por el conflicto.

A todo esto, al ser un sujeto que ha sido afectado se es también un sujeto que necesita ser escuchado; por ello, aquí lo importante es escuchar a las víctimas y que se sientan atendidas, por ende, entender que (...) “es necesario fomentar el cuidado y el cultivo de la palabra, en el convencimiento de que las palabras no solo transmiten, sino que aman, tocan, mecen. (Gómez *et al.*, 2011, p. 156). Las palabras invitan a reflexionar sobre los modos de crear y recrear vínculos sociales, pero también sobre las múltiples caras del silencio, su estructura, la simbología y la cotidianidad que superpone o se revela a través de la escucha activa, lo que pone en consideración que aquellas historias que cuentan, que resignifican y que construyen memoria necesitan ser tratadas con un cuidado especial, porque son el relato colectivo de hechos que se convierten en nuestra memoria histórica y sensible.

Por último, los asistentes se acercaron a la premisa: compartir como medio para establecer lazos en comunidad desde las experiencias sensibles de la memoria, en donde se elaboró un trabajo de investigación-acción y participación como parte de escenarios de creación manual de aquello que les convoca su memoria alrededor del conflicto armado. Donde compartir se comprendió como un

espacio en donde es posible estar, escuchar, dialogar, degustar, sentir, oler, sembrar, entre otras. Es aquí donde se posibilitan momentos que movilizan las almas y los cuerpos, se liberan las palabras, se evocan los recuerdos, se comparten las cosas que se saben y se han experimentado y que han marcado una huella imborrable en la vida. Es también un escenario en el que fue posible estar y vincularse con los demás, desde la experiencia de dar y recibir, de hablar y escuchar, de hacer y observar, de disfrutar alrededor de los colores, olores y sabores, creando con ellos nuevas interpretaciones y reflexiones, desde las posibilidades que brindan los sentidos como trayectos que ayudan a recordar, no en ese extasio del pasado, sino como esa manera de reconstruirlo y hacerlo presente desde los sentimientos y las emociones que permiten hacer consciencia de sí. Para puntualizar, compartir “es un espacio para la circulación y exploración compartida de materiales que son resultado de experiencias del trabajo cultural comunitario” (Mondragón, 2017 p. 233).

En este orden de ideas, compartir fue también la posibilidad de interpelar los caracteres problemáticos de la realidad que implicó reconocer el contexto amalfitano, y aquellos seres humanos actores y víctimas del conflicto en el territorio, entendiéndolos como seres inacabados y transformados por dichas realidades, que hoy son compartidas en estos espacios de formación para la resignificación del sentido de ser sobrevivientes a los terrores, miedos y silencios que construyeron los muros de la violencia. Como agrega Mondragón (2017):

El objeto de dichas acciones es construir experimentos de convivencia donde se elabora un lenguaje que permite nombrar de manera inédita los problemas de la comunidad, visibilizando fragmentos de dicha experiencia que habían sido invisibilizados por la dinámica de la violencia. (p. 234).

En otras palabras, en las prácticas de investigación sensible interesó recoger algunas de las experiencias de vida que, a través de los espacios intencionados desde diferentes lenguajes, aportaron a los ejercicios de socialización entre los participantes,

así como a la reconstrucción de la esperanza, la identificación de nuevas subjetividades, el sentimiento de futuro y la capacidad de reflexión y acción de creación-participación que encaminen actos pacíficos, de perdón y reconciliación.

Fase II

Diseño de trayectos sensibles para incentivar los relatos de la memoria a través de la experiencia sensorial

En esta fase se permitió el reconocimiento de los trayectos sensibles de la memoria activados bajo experiencias sensitivas como oler, saborear, escuchar, sentir y observar, para traer al presente el recuerdo y resignificarlo. Se otorgó un nivel de importancia a los sentidos como trayectos para concebir y activar la memoria. Su énfasis radicó en la importancia de descubrir las esencias de la vida para construir nuevas subjetividades. En cuanto al papel de los sentidos, estos se sensibilizaron a través de la experimentación y el acercamiento con los olores, sabores, colores, sonidos y texturas; mismos que permitieron a los participantes desdoblamiento y encuentros con recuerdos, sensaciones, emociones y sentimientos.

En esta, las acciones investigativas son nombrar lo indecible: la escritura como un medio para no olvidar, entendida como estrategia de normalización y nominalización de las experiencias sensibles a través del lenguaje oral y escrito; partió de la pregunta por nombrar aquello que es tan complejo enunciar, dado que implicó la participación de los sujetos en los talleres, para despojarse, desnudar la palabra, exponer sus vivencias, dejar ver su parte más íntima y compartir sus experiencias. Gustavo Larach, en su texto *Nombrar lo innombrable*, argumenta que esa incapacidad de nombrar las heridas del conflicto se ubica como un no-lugar, a razón de ser un espacio externo al mundo de signos que habitamos más allá de una visión preceptiva de comunidad o de territorio; algo así como una laguna de la que es difícil salir, escapar, gritar. Además, agrega:

(...) habitamos un mundo de signos cuyo ocasional traslape con lo real es tan incidental como involuntario. Nuestros signos y lo real son cosas muy distintas entre sí. Lo real está fuera de nuestra Conciencia; nuestro aparato psíquico lo reprime constantemente porque es demasiado ominoso para estar consciente de ello todo el tiempo. (p. 2)

En consecuencia, se enfatizó en esa posibilidad de reconocer la importancia de comunicar a través de signos, símbolos y palabras que, aunque se alejen de la realidad, dan cuenta de eso que queremos decir a través de diferentes lenguajes como los corporales, orgánicos y artísticos. Tal y como lo hace notar Larach (2014): “Nuestras palabras son mucho más convencionales y subjetivas de lo que estaríamos dispuestos a aceptar”, y agrega: “Es clave reconocer que el lenguaje e imágenes establecidos en la cultura actual no comunican nuestra experiencia real. Así pues, este acercamiento a las sensibilidades confiere valores agregados a las palabras que se vuelven metáforas vivas.

Otra acción investigativa fue mapear el relato simbólico para ilustrar las emociones que ha dejado el conflicto, pensado como un acto investigativo donde es posible ilustrar y hacer convenciones de las implicaciones del conflicto en el territorio, como escenario de encuentros y rupturas desde las interpelaciones de los participantes. Se partió de la idea de comprender lo que pasó, por qué pasó y cómo se han ido transformando las identidades, subjetivaciones y realidades del territorio. Al respecto, Woodward (2019) se pregunta por “cómo mapear las relaciones entre eventos y experiencias, entre recuerdos y estados mentales, y entre individuos y colectividades (p. 146). Entendiendo así que esa fue una acción que va más allá de construir ilustraciones gráficas y cartografías de un territorio, sino comprender el mapear cómo un ejercicio capaz de vincular las relaciones que se construyeron desde la perspectiva de las resistencias y supervivencias de los amalfitanos, para reconstruir sus proyectos de vida, entendiendo la compleja y diversa realidad que los ha atravesado.

Igualmente, sembrar vida: una manifestación de la idiosincrasia campesina, comprendida como un modelo de participación en el cual es posible

reconocer las prácticas ancestrales y donde el hombre estrecha sus lazos con las sinergias de la tierra y la naturaleza. Se inició por entender la acción de sembrar, observando la concepción de la presencia de tierra fértil, porque es allí donde debe sembrarse la reflexión, la inquietud, la resistencia, la persistencia de los saberes y la búsqueda del reto creador, en el que se germinen cada vez las mejores semillas para los hombres y mujeres valientes y de buena fe que se atreven a forjar un nuevo cultivo de ideales y realidades. En esta medida, se siembra cuando se apropia de los espacios, lugares y territorios; considerando que ha sido desde los conocimientos ancestrales que las manos humildes y tenaces del campesino hacen de la siembra ese futuro que se espera cosechar, así pues, al esparcir las semillas, efectuar los rituales con la tierra y germinar aquellas acciones de reivindicación, es posible sacar provecho reconociendo la presencia de conocimientos tradicionales valiosos.

Desde la posición de Sánchez y Solorza (2017), se alude a que existe la (...) “construcción de relato desde un hacer consciente y reflexivo en las prácticas cotidianas”. (p. 273), esto implica una gratitud por tener el privilegio de poseer la tierra, sembrarla y cosecharla, y en esa reciprocidad se crean aferramientos a la tierra para permanecer en un territorio, a pesar de que acciones externas como la violencia y el conflicto lo hayan transformado, pues cultivar la tierra sigue siendo parte de la cotidianidad amalfitana y estos actos de resistencia deben ser relatados.

Fase III

Creación de espacios de expresión que dirigen la reflexión por medio de lenguajes contemporáneos

En esta última fase, las acciones de investigación fueron: representar la memoria visual y plástica de la comunidad, la cual permitió la elaboración de piezas de arte que dan cuenta de otras formas de expresar aquello que no puede decirse solo con palabras. En esta se dio gran importancia a los momentos de creación aplicando diferentes técnicas como pintar, coser, sembrar, escribir, hacer *collages*,

cartografiar, oler y saborear, que no solo generaron reflexión y trajeron a colación relatos de recuerdos vividos, sino que resignificaron aquellos sentimientos que permanecen en su interior. “Es así como la creación se asume como una posibilidad de existencia con la que se signa, y por lo tanto se vive, en sustancia(s), espacio(s) y tiempo(s) alguno(s)” (Urueña, 2019, p. 2).

Finalmente, resignificar mediante la creación artística para hacer introspección y los postulados de la investigación-creación y la investigación sensible, que permiten la exploración de otras mareas de generar saberes. Por consiguiente, la acción de crear actúa también como una manera de representar sus sueños, sus pérdidas, sus anhelos y sus recuerdos, con la finalidad de sanar y de resignificar; al igual que reflexionar como una acción que permite la reinterpretación sobre las experiencias vividas para resignificarlas a través de nuevos lenguajes. “Uno no produce algo por una finalidad u otra, uno crea en la medida que el cuerpo se moviliza hacia una búsqueda permanente por existir en un entorno” (Urueña, 2019, p. 5). Queda claro que el arte es el mejor escenario para sacar a flote las sensibilidades y que parte de los procesos de reconciliación que este territorio necesita están en el sujeto mismo, que se dignifica en acciones de emprendimiento, expresión, participación y empoderamiento.

Resultados

La importancia de la sensibilidad como la base epistémica para la configuración del recuerdo y la memoria en comunidades afectadas por el conflicto armado busca dar respuesta a la pregunta de cómo los habitantes del municipio de Amalfi se han convertido en sobrevivientes del conflicto armado colombiano y, además, reconocer la necesidad por descubrir el significado que tiene la vida para esta comunidad, especialmente cuando la práctica misma deviene de un ejercicio de introspección, de reflexión, con el que se encuentran las subjetividades que delimitan el fenómeno de la guerra en sí. No sirve de nada la acción bélica sin el significado que esta aguarda en el sentir de las personas; no es

posible la comprensión de sí mismo sin la posibilidad de revisar las subjetividades que se configuran mediante los actos sensibles que deja la guerra. De esta manera, fue posible entender que los impactos de la guerra no se quedan solo en los individuos, sino también en las colectividades: regiones, territorios, nacionalidades y centros de pensamiento; y que, además, no solo se pierde lo material, sino que hay otras pérdidas, las simbólicas, en donde cada sujeto se permite transformar(se) mediante el reconocimiento de su sentir, de sus cambios sensibles. No hay método científico que diga “resistir para seguir”, “empezar de cero”, “continuar”, en fin, retomar la vida después de ser víctima. Es por esto que este ejercicio investigativo asume la experiencia de vida como una práctica sensible que se construye día a día, en la cual se atraviesan aquellos actos que dejan ver cómo la guerra me afectó la propia forma de ver el mundo, de saborear la felicidad, de oler la tranquilidad, de tocar la paz.

Así también fue necesario entender que cada persona es un universo, pues nunca se sabe cómo se va a reaccionar frente a una actividad donde se interpela por la forma de sentir. Esto implicaba exponer el cuerpo frente a los demás, dejar salir aquello que la guerra había impregnado sensitivamente en una dermis. No hay categorías que permitan decir cómo se sobrepone alguien a una pérdida, de qué se aferra, que es aquello que lo sostiene. Las pulsiones de vida sobrepasan el dolor e impulsan a resistir y seguir en la búsqueda de una mejor calidad de vida. De ahí que este estudio de las sensibilidades permitió que estas miradas subjetivas fueran importantes para construir conocimientos sobre las resistencias de las personas ante estas experiencias de vida, a razón de que la vida no termina allí en lo traumático de la misma.

Este ejercicio permitió reconocer las experiencias que atravesaron muchos ciudadanos y que al pasar por sus sentidos dejaron huellas imborrables, de ahí la idea de que son los sentidos responsables de guardar esa información y asociarlas a recuerdos sensoriales como el olor, el color, el sabor, el sonido y la textura como códigos que se activan en la memoria.

La subjetividad, una práctica comunitaria atravesada por los cambios sensibles que dejó el conflicto armado

El primer resultado se aborda en clave de la subjetividad, donde se pudo observar que la configuración de esta no es singular o personal; implica la incidencia del sentir de otro. Es colectiva. De aquí que se denominen 'nuevas subjetividades', en las que cada amalfitano encuentra sentido a su existencia mediante el amor por la tierra, el trabajo, la siembra, la unión familiar, las creencias, la esperanza, el trámite del trauma social e histórico, de la pérdida y del despojo, con sacrificios y nuevos comienzos. Una nueva identidad de sobrevivientes que resignificaron sus lugares, espacios y territorios haciéndose líderes en la búsqueda de la no repetición, el perdón y la reconciliación, así como en el empoderamiento de espacios de participación comunitaria y el reconocimiento como sujetos de derecho.

Es apropiado mencionar entonces que, en cuanto a la construcción de nuevas subjetividades, los ciudadanos pasan por un desdoblamiento de su ser, en el cual se logra reconocer mediante los ánimos y las ganas de querer seguir adelante, de seguir sintiendo que están vivos y hacen parte de este mundo. Es en este desdoblamiento donde se disponen a reconstruirse de nuevo, a refugiarse en los recuerdos memorables de sus seres queridos, de sus pasados felices, de sus tierras fértiles para no desfallecer, luchar y emprender sus proyectos de vida con nuevas maneras de ser, sentir(se) y expresar(se). Al respecto, Larrosa (2006) advierte que los sentidos son indispensables para que el sujeto atraiga su efecto sobre lo que se convierte como tal en experiencia en forma de huellas imborrables. Del mismo modo, entender que lo exterior hace también parte de entender lo interior de cada ser. En esa medida, se comprende la subjetividad como una construcción permanente a nivel individual, sin desconocer que esta se transforma mediante la agencia un espacio de vida a nivel colectivo, con lo cual se entienden aquellas experiencias vividas por los participantes como vínculos sensibles con un otro, y de ahí, se observa el paso hacia una subjetividad colectiva, con la que se determinan las emociones que edifican una memoria comunitaria.

Otro aspecto a tener en cuenta es también el impacto que la experiencia individual y colectiva de la que deviene la subjetividad tiene sobre los espacios, lugares y territorios, en donde es posible también reconstruir identidades desde comprender claramente qué ha significado la vida en medio del conflicto. Son precisamente aquellas nuevas construcciones sociales las que se transforman con las acciones de otros actores en la construcción de la cultura y estilos de vida que forman parte de las dinámicas de ese territorio.

Al respecto, Aguilar (2008) habla de que las personas establecen un nexo arraigado, profundo y por el cual un actor va a sentir pertenencia en la medida en la que hay algún tipo de igualdad entre fenómenos que transcurren tanto en su contexto como en su propia persona. Por ello, evidenciar que de algún modo toda la comunidad se siente también como víctima directa e indirecta de los acontecimientos alrededor de la guerra vivida en las últimas décadas. Agrega también que la territorialidad se asocia con apropiación y esta con la identidad y la afectividad espacial, como un apego que une a los individuos en torno a él.

En el análisis del ejercicio realizado en el taller formativo, evidenciado en la fotografía, se aludía al mapear las interpretaciones del conflicto en Amalfi, haciendo referencia a un territorio enmarcado por el conflicto, que se transforma continuamente por las promesas que no se han cumplido, aquellas voces de reclamación que se han callado simplemente por miedo; también por el resurgimiento de nuevos conflictos, por la pérdida de fe en las Administraciones públicas y organismos de control o por falta de políticas claras que pierden significado, simplemente nuevos discursos que no los reconocen ni accionan un devenir de paz para el territorio.

Trayectos sensibles de la memoria: los sentidos como activadores de la experiencia vivida

El segundo resultado se observa en cuanto se identificó cómo los sentidos se convierten en verdaderos trayectos sensibles de la memoria, al reactivar

recuerdos memorables cuando se está en contacto con los olores, colores, sabores, texturas, sonidos, lo cual permite resignificar las esencias de la vida para construir nuevas subjetivaciones de sus experiencias mediante las cuales se puede comprender el mundo.

En esta línea de análisis se tuvo en cuenta que la vida se caracteriza por los momentos que se experimentan, sienten y vivencian a través del cuerpo y los sentidos, y al mismo tiempo, por cómo se recuerda lo vivido para contar, recrear y asociar con el gran libro de la vida, que suma todos los momentos en un estado subjetivo y que depende de quién lo experimenta, asimismo, corresponde a los sentidos ser esa biblioteca de la memoria que ordena cada ejemplar en un gran número de recuerdos asociados a símbolos y rótulos en clave de huellas sensibles de cada experiencia.

En ese sentido, vale la pena resaltar la metáfora de la memoria como un plano de la vida, puesto que esta provee la capacidad al ser humano de recordar, aprender y evocar sucesos y hechos que hacían parte de una experiencia proveniente de un pasado, es decir, recuerdos que generan nuevos recuerdos, los cuales enriquecen la experiencia pasada con los recuerdos de otros y los propios. Es así como se accedió a que los participantes, a través de los relatos, hablaran un poco de sus historias de vida, de todo aquello que cargan, que los desequilibra y les causa nostalgia, para traer al presente memorias que se comparten en algún plano con la memoria de otros y que se enunciaban en la conversación, y para entender que cuando se cuenta lo vivido se hace una resignificación, se rememora y se hace sensible. Por ende, “es necesario considerar cómo una experiencia relacionada con la violencia, y capturada a través de la memoria, produce impactos inmateriales a nivel individual y colectivo”. (Woodward, 2017, p. 147), con el fin de entender de esta manera que la memoria rotula las experiencias de la vida en conocimientos sensibles como planos que edifican al sujeto y a la sociedad.

Simultáneamente, cobraron gran importancia los espacios de reunión, conversación y escucha, pues fue posible entender esa relación dialógica con el otro como un narrar para reparar, para no perder la memoria y para dejar un legado inscrito de las realidades que suceden y siguen sucediendo, no se pueden seguir callando las voces, silenciando las protestas y atacando las resistencias y necesidades, porque se vive para ser, estar, servir, crear y reparar por medio de las acciones de resignificación.

Toda esta reflexión se inscribe en la necesidad de comprender a la memoria como un acto mediado por la experiencia sensible, es decir, esta a su vez está conectada con las representaciones que el sujeto crea con lo que ve, huele, toca, escucha y saborea, las cuales van transformar el hacer habitual de una persona para determinarse como experiencia, tal y como se metaforizan a los aromas y sabores como vínculos fraternos para la reconciliación, o formas de entender la intensidad de lo vivido.

En efecto, a la memoria la configuran los recuerdos de eventos que generan un alto impacto emocional, sentimental y físico. Es así como los relatos de los participantes de los talleres fueron contemplados y representados por rostros de tristeza, voces quebrantadas y almas rotas en busca de sentido por lo anteriormente perdido, con referencia no solo al duelo de familiares, sino también a la dignidad, a lo moral, a lo material e inmaterial que les fue arrebatado. Cuando algo se pierde, es difícil volverlo a recuperar, por ende, la necesidad de resignificar los recuerdos sin olvidar disponerse a construir nuevas memorias de una vida llena de nuevo significados.

En tal menester, si los sentidos no pasaran alguna vez por aquello que se define como ‘lo sensitivo’², ¿cuál sería el sentido de recordar, de hacer memoria? En este caso, se plantea esta línea de

2 Lo sensitivo es una categoría que remite David Howes (2003) como el acto previo a la simbolización de un algo. Lo sensitivo es la reacción fisiológica del cuerpo ante un suceso que busca ser comprendido e interpretado posteriormente como acto de lenguaje (semiótico).

análisis: se podría decir que lo que la memoria devuelve al sujeto es proporcional a aquellas sensaciones que genera la atmósfera de los momentos vividos, tales como el recuerdo de la infancia, el color del cielo, el olor de la boñiga, de la tierra, de los frijoles que cocinaba una madre, del sonido de la lluvia cayendo encima de las hojas de zinc, del rose de las manos con las de un padre dedicado a arar la tierra, eso y otras cosas más que se mantienen gracias a estas manifestaciones sensitivas. Tal consideración consiente en entender tanto a los sentidos como a la memoria como conexiones de la mente y el cuerpo a través de los órganos sensoriales.

Una consideración importante radica en comprender que el sujeto es esencia, está movilizado por los sentidos, por experiencias, está constituido de memorias, y se hace en la acción con la que construye su propia subjetividad. Al mismo tiempo, todo aquello que pasa por los sentidos, todo lo que se aprende haciendo y sintiendo, se establece como la base fundamental a la hora de moldear, rememorar y construir memoria. Los colores, los sonidos, el aroma, el movimiento, la visión, el tacto, el degustar, entre otros, son factores que agencian al sujeto, lo transforman y le dan la posibilidad de crear un hilo narrativo que habla de su propia historia.

Ackerman (1990) manifiesta que el olor activa todo aquello que se encontraba adormecido, arrulla y cobija, con la necesidad de imaginar, de arder en el fuego de la calidez de un recuerdo, volvemos a crear las experiencias, nos envuelve en ellas, nos lleva a nuevas dimensiones y nos sumerge en la riqueza de lo evocado.

Tramitar el dolor: lenguajes artísticos, corporales y orgánicos como medios para resignificar la experiencia vivida

Por último, otro resultado a considerar fue la comprensión de los lenguajes artísticos, corporales y orgánicos como la base de la fundamentación ontológica y epistémica para tramitar las emociones que configuran una experiencia vivida. Para el caso, la experiencia vivida de los participantes se tradujo, en varias ocasiones, en relatos de odio, tristeza, llanto;

sin descuidar el verdadero valor y sentido de la vida, especialmente cuando un color, un plano fotográfico, un movimiento corporal o una aromática permitieron activar la resiliencia, el perdón, la fuerza interna y las pulsaciones para seguir con sus proyectos de vida. Aquí los espacios de creación cobraron relevancia demostrando que el arte es el mejor vehículo para expresar lo que es innombrable con las palabras.

En cada creación artística, se vio el amor a los recuerdos. Cuando se recuerda algo con intensidad, se activan momentos que hacen que se visualicen dichos actos en lugares. Se pasa del tiempo al espacio y se hace posible que el presente vaya más allá de su condición temporal para convertirse en un lugar: la casa, la calle, el barrio, entre otros. Comprender que en ocasiones lo que el sujeto piensa lo determina, pero lo que siente hace posible que el participante se emocione y exprese un impacto en el cuerpo que lo moviliza y sensibiliza hacia el reconocimiento de sí.

Entender de esta manera cómo las metáforas toman vida, se vuelven manifestaciones desde pintar como forma de hacer subjetividad, o la siembra como un espacio de sanación para la vida. Del mismo modo, la acción del lavar como una forma de sanar, de limpiar, de extraer. Es decir, externalizar de manera simbólica la liberación del pasado doloroso, alivianar las cargas. Lavar como una forma de tramitar el dolor o lavar como una acción que resignifica su significado (indiferencia) para asumir y comprender el dolor como parte de la vida. Todo este análisis permitió ver la importancia de lo sensible para reparar más allá del indemnizar lo material, es fortalecer al sujeto.

En los ires y venires de la vida solo quedan los testimonios de estos sujetos, de seres que no se negaron a la posibilidad de recrear recuerdos y de convertirlos en una memoria colectiva. Tal y como lo menciona Ricoeur (1999), no se trata solamente de hacer conciencia de lo que ha dejado el conflicto en el propio ser, es también reconocer que eso ha ocurrido hace parte de sí mismo y que empieza a cobrar sentido cuando es compartido con el otro, en colectivo, en una construcción de una memoria y tejido social.

Aprender desde lo sensible, desde el hacer, desde el sentir, desde lo corpóreo y desde la creación facilita los procesos que se articulan en el asunto de las manifestaciones artísticas y de los lenguajes corporales. Para Gallo (2011), este tipo de pedagogía, en cuanto a las formas de expresiones corporales, son importantes debido a la incidencia de esta en la simbología del cuerpo como medio comunicador. En este sentido, la música y la pintura se convierten en detonantes de la sensibilidad que pueden producir en el cuerpo nuevas sensaciones y emociones, y con ello, reavivar recuerdos de la infancia o del pasado, guiadas precisamente por las notas de ciertas canciones o melodías que evocan todo tipo de sentimientos.

Un rasgo a considerar también es tener presente que existen varios hechos victimizantes y de estos, incalculables víctimas e innumerables relatos de dolor y sobrevivencia en cada territorio colombiano afectado por el conflicto armado; no obstante, esto no es la base fundamental de este trabajo, sino descubrir las humanidades valientes, resistentes y cansadas que han resignificado sus vidas y han afrontado sus heridas con valor y tenacidad, y que empiezan a abrir sus voces hacia el reconocimiento, reparación y restitución de sus derechos, ya que se necesita sanar tanto como individuo como comunidad, en donde siempre se va a necesitar del otro para aunar fuerzas en resistencia y trabajo social comunitario para construir nuevas territorialidades y convivencias pacíficas.

Defendemos la opinión de que es posible entender mejor al otro si empatizamos con él, por tanto, para poder comunicar es necesario ponerse en el lugar del otro e intentar sentir y pensar cómo piensa el otro; de esta manera, nos será mucho más fácil conectar con sus intereses, preocupaciones, etc. lo que facilita enormemente la comunicación. En el arte de escuchar hay una disposición que implica una actitud receptiva, si esta no existe, si estamos predisuestos a todo lo contrario, a no escuchar. (Gómez *et al.*, 2011, p. 155)

Por lo tanto, se aprende a ser con los otros, no se trata de conocer a fondo sus pérdidas, sino en hacerles

saber que cuentan con una voz de aliento, que se comprende su dolor; porque lo importante aquí es entender que el conflicto armado no solo afecta a quien lo ha vivido en carne propia, sino que también crea una ruptura en el tejido social.

Finalmente, la última línea de análisis es la de las políticas públicas, resulta importante mencionar que las organizaciones de participación comunitaria necesitan mayor formación y acompañamiento eficiente para apoyar y ejecutar procesos de la comunidad en general y el desarrollo del territorio en políticas públicas para la paz.

Así, cabe anotar que en Colombia cada vez es más difícil ser líderes comunitarios, además, existe la limitante de la falta de formación en la participación ciudadana, muchas de las personas caracterizadas en el RUV desconocen los mecanismos de participación y los procesos para reclamar la restitución de sus derechos, además, de lidiar con los actos de revictimización a los que se ven sometidos al acercarse a los despachos públicos para solicitar ayudas, apoyos o al caer en escenarios de nuevos conflictos. Por lo tanto, es pertinente entender:

Los consensos, negociaciones y concertaciones se hacen, entonces, más difíciles por la incapacidad de reconstruir las raíces de sentido que sustenten posibles interacciones comunicativas, en las que los sujetos se reconocen como diversos, diferentes y, probablemente, en condiciones de desigualdad frente al ejercicio del poder y con pocas competencias para asumir y expresar sus posturas en el diálogo. (Ghiso, 2000, p. 3)

Es claro que existe la necesidad de dar voz y visibilidad a los ciudadanos para emprender acciones solidarias y de respeto por cada individuo como sujeto de derecho, empoderarse y liderar organizaciones de participación comunitaria, como las mesas de víctimas, en las que se emprendan procesos de reconciliación, perdón, esclarecimiento de la verdad, no repetición, reconstrucción de la memoria histórica, pero también de aquellas memorias sensibles que devuelvan a los colombianos la humanidad y el ideal de vivir en paz.

Conclusiones

Al desarrollar todo un proceso de comprensión y acercamiento a las vivencias de las personas víctimas del conflicto armado, se logra tener una serie de experiencias, aprendizajes y reflexiones, las cuales se ponen de manifiesto en cada una de las conclusiones que abren un camino para ser más sensibles de la realidad que ha vivido nuestro país y trabajar mancomunadamente para avanzar en la construcción de la paz en nuestros territorios.

Este documento, resultado del proceso de investigación, tiene el propósito de presentar las reflexiones emanadas desde el estudio de las sensibilidades en comunidades víctimas del conflicto armado colombiano, en cuanto se busca encontrar cómo se configuran los trayectos sensibles de la memoria, en clave de subjetividad, con los integrantes de la Mesa de Participación de Víctimas del municipio de Amalfi, a través de los lenguajes corporales, orgánicos y artísticos. Estos se exploran en el desarrollo de talleres formativos, agenciados en forma de espacios de creación, mediante los cuales es posible reconocer desde los sentidos, los relatos y narrativas de los participantes, para acercarse a otras maneras de buscar la verdad.

Inicialmente, comprender el carácter pedagógico y formativo de este proceso, el cual involucra a diferentes actores de la comunidad en esa búsqueda de la creación de memorias sensibles para iniciar espacios de participación comunitaria, comprendiendo que estas acciones implican un impacto político y social en el municipio. Cabe concluir que un proyecto de esta categoría aporta a la transformación social y política del territorio, en la medida en que se habla desde la subjetividad no solo como experiencia, sino también como una dimensión política que se transforma y pone en tensión nuevas formas de ser, sentir, expresar y representarse en la sociedad.

En este orden de ideas, la búsqueda de una memoria sensible que se transforma por el sentir de cada sujeto permite que se hable desde ese punto de la nada, del vacío, de la ausencia para pasar

a un algo que cobra sentido y significado en un todo. Es precisamente ese sentir el que pone en perspectiva el que ese 'sentido' es quien otorga materia a la memoria, le da lugar y resignifica los recuerdos como tejidos de vida en cada sobreviviente y de cada comunidad.

Además, el ejercicio de la búsqueda de la verdad sigue atravesado por la dimensión del lenguaje. Entonces, cómo se establece o se encuentra esa dimensión en el relato, en la narración que plantea el otro como verdad, su verdad esbozada desde su experiencia, es decir, cómo se hace para que se entienda como una verdad en sí, una verdad empírica que esta inherente en el sujeto. La única manera de lograrlo es dando cuenta de ese ejercicio sensible, de una práctica sensitiva que atraviesa el relato de vida de la otra persona, para entenderla comprender y reconocerla, es así justamente como se hace una verdad que repare realmente al sujeto y de paso a la sociedad.

Cabe resaltar que esta relación dialógica que se permite entre la semiótica y los estudios de la sensibilidad ayudan a entender al cuerpo no solo como un territorio de significados, sino como un ente simbólico en donde toda acción performativa trae al presente un sentir y un sentido. En suma, un nuevo lenguaje que permite el devenir de nuevos significados para explicar el mundo, el entorno y las realidades desde la perspectiva subjetiva.

Es importante no ir directamente al hecho victimizante, sino entender que hay unos cambios sensitivos y sensibles en la persona, que hacen posible que hable de lo que sucedió, que pinte, siembre, cante, teja, para mostrar en otros lenguajes lo sucedido y eso cómo lo transformó. De esta manera, queda en evidencia la importancia de hacer memoria en quienes han sido afectados por el conflicto, quedan abiertas las posibilidades de resignificar, rememorar y crear desde lo sensible. Estos aspectos marcan una huella imborrable en quien siente, recuerda, camina, danza, escucha, siembra y explora. Entender que estos sucesos son los que hacen posible que se desaten recuerdos dentro de la memoria, revivir momentos que

marcaron sus vidas y que se ha convertido en la transformación del sentido de ese pasado. Gracias a estas acciones sensitivas, se reconoce todo lo que hay alrededor (amigos, lugares, amores, familias, ausencias, derrotas, pérdidas, olores, sonidos, sabores, texturas), para finalmente comprender que todas las experiencias tendrán un impacto emocional y serán recordadas algunas con facilidad, otras con mayor dificultad, dejando claro que ni las tragedias ni las alegrías se olvidan, pero sí es posible agenciarlas para resignificarlas.

Es preciso enfatizar en que el trabajo apenas pone en perspectiva algunas reflexiones y análisis sobre la exploración de las memorias sensibles en los ciudadanos afectados por el conflicto en el municipio, pero son aportes valiosos para entender que va más allá de la palabra, la cual permanece en su estado de arbitrariedad, donde puede no siempre expresar lo mismo, mientras que la manifestación sensible es pura, es directa, es innata, en otras palabras, conecta directo con el cuerpo desde las dimensiones tanto fisiológicas como simbólicas, que son las que más importancia toman en este proceso investigativo, pues permite hacer nuevas interpretaciones, generar nuevos conocimientos sobre las formas en que los seres humanos agenciamos nuestra vida y lograr que se originen nuevos lenguajes que expresen más allá de la palabra misma el sentir individual y colectivo de un pueblo.

Por otro lado, el recuento histórico generado en este trabajo muestra al lector cómo los eventos sucedidos en las diferentes épocas en el municipio de Amalfi han afectado a diferentes generaciones, donde el miedo y la incertidumbre han sido los principales elementos que han azotado la población en general durante ya varias décadas. Con ello, se propone un escenario para indagar por las sensibilidades que transitan entre sus pobladores y las disposiciones para proponer nuevas formas de reconciliación y no repetición, así como también promover el trabajo comunitario como una de las principales estrategias implementadas para afrontar y superar los diferentes eventos vividos

por la población en general, donde la cultura, el arte, el compartir, el diálogo y demás actividades propuestas ayuden a la población a afrontar y resignificar cada una de sus experiencias de vida.

En este ejercicio de la búsqueda de la verdad se pudo dar cuenta de cómo los espacios de creación y formación posibilitan las manifestaciones simbólicas como formas de nombrar aquello que no se ha expresado con palabras. Además, permite diseñar una serie de espacios desde la pedagogía, la exploración de los sentidos y la reflexión desde lo narrativo, para que las personas puedan tramitar un poco las experiencias de dolor que han sufrido, basados en el arte, la cultura el diálogo, la experiencia con materiales, aromas, sabores, colores y sonidos, que les ayudan a las personas a confrontar y expresar los eventos vividos, y superar secuelas que han dejado los acontecimientos presentados en las historias de vida.

Entender todo ello es clave para que el territorio emprenda acciones de perdón, reparación, reconciliación y no repetición desde una mirada sensible, en la que los ciudadanos amalfitanos sean vistos como sujetos de derecho en esa construcción de políticas de paz. En esa medida, ir más allá de las medidas administrativas para dar paso a espacios de reconstrucción de la verdad que involucren lo sensitivo, emocional y sensorial en clave de la construcción de nuevas subjetividades y abrir caminos hacia acciones de paz más estables y perdurables.

Referencias

- Ackerman, D. (1990). *Una historia natural de los sentidos*. Editorial Anagrama.
- Aguilar, H. C. (2008). Los lugares y no lugares en geografía. *Espacio y Desarrollo*, (20), 5-17.
- Gallo, L. E. (2011). La educación corporal en condición de sensibilidad, resonancias a partir de la obra de Friedrich Schiller. En Gallo, L. E. (Ed.), *Aproximaciones Pedagógicas al estudio de la Educación Corporal*. Funámbulos Editores.

- Ghiso, A. (2000). Potenciando la diversidad (Diálogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva). *Aportes*, 53, 57-71.
- Howes, D. (2003) *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Larach, G. (2014). Nombrar lo innombrable: un acercamiento a las ideas estéticas de Herbert Marcuse. *Gimnasia - Ejercicios Contemporáneos*.
- Larrosa, J. (2006). Sobre la experiencia. *Aloma. Revista de Psicologia i Ciències de l'Educació*, (19), 87-112.
- Mondragón, R. (2017). *Seminario de Hermenéutica para la Acción Cultural "Una mesa para compartir objetos"*. *Interpretatio. Revista de hermenéutica*, 2(1), 233-235.
- EVE. (2018). *Construir comunidad: los espacios de creación*. <https://evemuseografia.com/2018/07/23/construir-comunidad-los-espacios-de-creacion/>
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido* Editorial Trotta.
- Ruiz Martín del Campo, E. (1998). Subjetividad femenina. *Espiral*, V(13), 143-160.
- Sánchez, D. P. M. y Solorza, K. G. (2017). Arte de la tierra: experiencias de creación en la tierra. *Infancias Imágenes*, 16(2), 272-281.
- Serna, D. y Zapata, M. (2022). *Configuración de trayectos sensibles de la memoria, en clave de subjetividad, con la mesa de víctimas del municipio de Amalfi a través de los lenguajes orgánicos, corporales y artísticos*. [Tesis de pregrado, Universidad de Antioquia].
- Urueña, J. (2019). *Reflexiones alrededor de las prácticas estéticas colombianas, los relatos de memoria y su correlación con el discurso histórico de la violencia en Colombia*. Universidad de Antioquia
- Woodward, N. (2019). Mapear las memorias: Caracterización de los impactos inmateriales del conflicto armado en los Montes de María. *Economía & Región*, 11(2), 115-157. <https://revistas.utb.edu.co/index.php/economiayregion/article/view/167>
- Zemelman Merino, H. (2019). *Subjetividad y realidad social*. <https://repositorio.idep.edu.co/handle/001/2182>.

El devenir de la memoria colectiva: consideraciones sobre el nacimiento de nuevas subjetividades políticas a la luz del conflicto armado colombiano

Johan Carlo Uribe Molina*

Fecha de recibido: septiembre del 2022

Fecha de aprobación: mayo del 2023

Resumen

En el presente artículo se plantea como problema fundamental el hecho de que las principales indagaciones sobre la subjetivación política desde el conflicto armado colombiano se han concentrado en aquellas personas que lo han vivido directamente; más específicamente, en sus víctimas. Por esta razón, se propone considerar la existencia de procesos de subjetivación política desde el conflicto armado colombiano en personas que no hayan vivido la experiencia de la violencia. Para tal fin, al diagnosticar que la memoria colectiva es un aspecto central en las configuraciones subjetivas que se dan desde allí, se plantea un concepto abierto de memoria colectiva que pueda devenir en materiales simbólicos que sirvan como fuente para la subjetivación política en personas que no han vivido el flagelo de la violencia, por lo cual se establece una relación, a través de los medios de la memoria, entre memoria colectiva y representaciones sociales.

Palabras clave: memoria colectiva, subjetivación política, representaciones sociales.

Abstract

This article raises as a fundamental problem the fact that the main research projects on political subjectivation from the Colombian armed conflict has been focused on those who have lived it directly; more specifically, on its victims. For this reason, it's proposed to consider the existence of processes of political subjectivation from the Colombian armed conflict with people who have not lived the experience of violence. For that purpose, by diagnosing that collective memory is a central aspect in the subjective configurations that occur from there, an open concept of collective memory is presented with the purpose of become in symbolic materials that serve as a source for political subjectivation in people who have not lived the scourge of violence, for which a relationship is established, through the means of memory, between collective memory and social representations.

Key words: collective memory, political subjectivation, social representations.

* Licenciado en Educación Básica con énfasis en Ciencias Sociales y magíster en Investigación Social de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Profesor del colegio Isaac Newton. Correo electrónico: jcuribem@correoudistrital.edu.co

Introducción

El conflicto armado en Colombia es un tema que, bien sea por su impacto, por su dimensión o por su permanencia, ha ocupado un lugar central en la sociedad colombiana. Lejos de ser un fenómeno caduco, asistimos actualmente a una complejización del mismo, no solo en lo que respecta a las posibilidades y retos que fueron abiertos con el Acuerdo de Paz que se realizó entre las otrora denominadas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) y el Gobierno Nacional¹, sino también por las organizaciones armadas que hacen que el conflicto armado siga siendo un fenómeno presente, tales como las guerrillas que continúan con su actuar armado (Ejército de Liberación Nacional o las disidencias de las FARC, por mencionar algunas) o los rezagos de grupos paramilitares (como el Clan del Golfo o las Autodefensas Gaitanistas de Colombia); a lo anterior habría que sumarle el rol activo de un Estado que no solo ha participado en esta problemática como combatiente con sus fuerzas militares, sino que también lo ha hecho como perpetrador de crímenes de lesa humanidad en el marco del conflicto mismo².

Estas y muchas otras aristas del problema han nutrido la investigación social sobre el tema, la producción académica para abordar cada una de ellas o para descubrir nuevas ha sido innumerable. Desde la ya clásica obra de Guzmán, Fals Borda y Umaña (1962) hasta los diversos trabajos que han nacido en instituciones que se especializan en indagar sobre el conflicto armado colombiano,

como por ejemplo el Instituto para la Pedagogía, la Paz y el Conflicto Urbano de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas (Ipazud), por solo dar unos ejemplos, pues la producción de tesis de pregrado y posgrado sobre el tema en instituciones de educación superior a nivel nacional e internacional también es abundante. Lo cierto es que el trabajo académico en torno a ello ha sido tan concurrido que incluso se podría llegar a pensar que, al seguir esa línea, se puede caer en la redundancia; y aun cuando muchas de las investigaciones sobre el tema repitan cuestiones que ya se han planteado hasta la saciedad, es también cierto que, en cuanto fenómeno social, el conflicto armado colombiano está situado histórica y socialmente, y su desarrollo, a la par que cierra unas puertas, abre otras tantas.

El propósito de este artículo no es hacer una presentación del recorrido investigativo que se ha hecho sobre el conflicto armado colombiano, pues ello es una tarea muy dispendiosa y se escapa a los objetivos de las líneas que siguen; tampoco es presentar una sistematización de lo ocurrido temporal y espacialmente en los diversos contextos donde la violencia ha sido protagonista, pues ya hay trabajos que ilustran ello de una manera rigurosa y magistral³. El objetivo principal es contribuir a reflexionar sobre nuevas formas de ver cómo el conflicto armado atraviesa a la sociedad colombiana, y ello es posible si nos hacemos la pregunta sobre cómo este fenómeno se tramita en personas que no han sido víctimas directas de la violencia.

Uno de los campos desde el cuál se ha indagado más en la investigación social sobre el conflicto armado colombiano es aquel que atañe a cómo desde allí se han construido subjetividades políticas; investigaciones que, dicho sea de paso, han ayudado a comprender cómo las víctimas se erigen como sujetos políticos que, a través de

¹ Específicamente, con el gobierno liderado con el expresidente Juan Manuel Santos. Acuerdo que, dicho sea de paso, empezó oficialmente sus negociaciones en el mes de septiembre del año 2012, siendo firmado por las partes el 24 de noviembre de 2016 en Bogotá, luego de ser modificado en algunos puntos sustanciales a raíz de los resultados del plebiscito celebrado el 2 de octubre del mismo año.

² La Justicia Especial para la Paz (JEP) señaló en el mes de febrero del año 2021 que al menos 6402 personas fueron asesinadas ilegítimamente para ser presentadas, por parte del Estado, como bajas en combate, lo que coloquialmente se conoce como “falsos positivos”. Al respecto ver Auto 033 de 2021 de la Justicia Especial para la Paz.

³ Por ejemplo, los informes del Centro Nacional de Memoria Histórica, en el que destaca el ya conocido *iBasta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* (2013).

sus formas de organización y de acción, exigen garantías de verdad, justicia, reparación y no repetición. Sin embargo, al revisar trabajos sobre el tema se encuentra como problema fundamental que estos en su mayoría se han concentrado, precisamente, en las víctimas exclusivamente. Es decir, que la pregunta sobre cómo se construyen subjetividades políticas desde el conflicto armado. En personas que no han vivido directamente la experiencia de la violencia ha sido escasa en las disquisiciones académicas sobre el tema, por no decir nula. ¿Acaso todo sujeto político que tenga como uno de los ejes fundamentales lo acontecido en el conflicto armado colombiano para su accionar político cotidiano está obligado a ser víctima del mismo para que pueda considerarse que en él existe una subjetividad política formada desde allí? ¿Pueden existir sujetos políticos que para su devenir como tal usen como material simbólico el conflicto armado sin vivirlo? Considero que reflexionar sobre lo anterior nos permite acercarnos al ideal casi utópico de comprender el conflicto armado como algo que compete a la sociedad en su conjunto, pues partir de este cuestionamiento es concebir que esta problemática también construye visiones de mundo y determina cierto accionar en quienes no lo han experimentado. Esta es la pregunta que guía las reflexiones que se presentan en los siguientes párrafos, fruto de la indagación teórica producto de la investigación que vengo realizando para la maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas⁴.

4 La investigación se titula “La construcción de sujetos políticos a través de la memoria colectiva del conflicto armado colombiano, una mirada más allá de las víctimas. La experiencia de docentes del sector privado en Bogotá”. Y como su título lo sugiere, busca establecer cómo algunos docentes configuran sus subjetividades políticas desde el conflicto armado colombiano sin ser víctimas directas de él, cuestión que tiene como eje central la memoria colectiva del conflicto mismo. Para el momento en que se escribe el presente artículo el proyecto se encuentra en su fase de construcción metodológica, lo que implica que no haya sido, en este momento, aplicado en campo; de allí se desprende que lo que se plantea en este artículo sea producto del entramado teórico que se ha venido construyendo para la investigación, por lo cual el artículo se presenta en formato de ensayo.

Siendo así, en un primer momento se presentará cómo se han concebido tanto la formación de subjetividades políticas desde el conflicto armado colombiano como la comprensión del mismo, cuestión que está íntimamente ligada a la memoria y a las representaciones sociales del fenómeno; lo siguiente será proponer un concepto de memoria colectiva capaz de interpelar a las personas que no han sido víctimas de la violencia, siguiendo a teóricos como Paul Ricoeur, Elizabeth Jelin y Astrid Erll para así terminar argumentando cómo esta memoria colectiva puede servir como material para la formación de subjetividades políticas en ese tipo de población.

No se trata de estipular que las subjetividades políticas de las personas que no han sido víctimas de la violencia son más válidas o más transformadoras que las de quienes sí lo han sido, tampoco sugerir que hay que invisibilizar el trabajo que las víctimas, en tanto sujetos políticos, hacen con sus organizaciones y sus formas de acción. Se trata, simplemente, de considerar que el conflicto armado es algo que debe ir más allá de las víctimas mismas, pues si bien siempre hay que concebir las experiencias de quienes se han visto directamente afectados por ese flagelo como algo único e intransferible, y si bien se les debe respetar a las mismas su derecho a la memoria sin tratar de usurpar su lugar, la apuesta debe hacerse por una memoria colectiva del conflicto armado que, aunque sea un campo de disputa porque la sociedad es heterogénea, tienda a superar el orden político y social que sigue generando víctimas para eternizar el proyecto político de una minoría (Molano, 2009). Reflexionar sobre cómo se construyen subjetividades políticas desde la memoria del conflicto armado colombiano sin que esos actores sociales hayan vivido hechos victimizantes es hacerse la pregunta sobre cómo ese flagelo impacta en el grueso de la sociedad, no solo como discurso o como memoria histórica, sino en tanto fenómeno social que produce unas formas de ver y actuar en el mundo.

Subjetividades políticas desde el conflicto armado colombiano. Un entrelazamiento entre la memoria, las representaciones sociales y la acción

Creo pertinente, antes de plantear la propuesta teórica que concibo, dar unas puntadas generales de cómo se ha tratado, a grandes rasgos, la cuestión de la configuración de subjetividades políticas desde el conflicto armado colombiano; por esta razón, en este apartado señalaré las perspectivas más ilustrativas sobre ello, no sin antes aclarar que lo que se expone en estas líneas no es el grueso de investigaciones sobre el tema, sino más bien algunas que muestran las posiciones más comunes, con el fin de hacer explícito el problema que subyace a ellas.

Hablar de subjetividades, y con ello de subjetividades políticas, es hablar de las maneras en que estos sujetos comprenden su mundo y las prácticas o acciones que realizan en él. Los teóricos que han dedicado sus reflexiones a la subjetividad concuerdan en que la subjetivación —es decir, el proceso por medio del cual el individuo se configura como sujeto— da como resultado un sujeto en permanente devenir o, en otras palabras, inacabado: “(...) a la subjetivación le subyace un nomadismo que se construye como movimiento, contingencia y azar; o sea, que todo cae en el campo de los tránsitos y lo indeterminado” (Piedrahíta, 2014, p. 17), esta concepción es una abierta confrontación a la idea moderna del sujeto como algo trascendental, esencialista y universal (Pedraza, 2010). Muchas investigaciones sobre la configuración de subjetividades políticas desde el conflicto armado colombiano coinciden con esta perspectiva, lo que cambia entre ellas es el *cómo se da* ese proceso de subjetivación, y es aquí donde se empieza a enunciar el problema que se ha apuntado en la introducción del presente artículo. Aquellos procesos de subjetivación están determinados primordialmente por la experiencia de ser víctima de la violencia, lo que conlleva a que cada subjetividad se configure de diferente manera dependiendo de las vivencias particulares que como víctimas han tenido, aun cuando cada una de ellas pueda compartir elementos, sentires o acciones con otras víctimas

(Arias *et al.*, 2014; Arroyave y Tabares, 2010); otros exponen que este proceso de subjetivación se da desde una tensión en campos jurídico-políticos entre las denominaciones que los entes institucionales/estatales hacen sobre lo que es una víctima y la concepción que las propias víctimas tienen de sí mismas (Delgado, 2011).

Si atendemos a lo expuesto anteriormente, referente a que a los procesos de subjetivación les subyace un nomadismo, estamos de acuerdo en que la subjetivación política no puede darse de manera uniforme y generalizada; sin embargo, los ejemplos anteriores, pese a que aciertan en ello, ayudan a comprender que el espectro teórico-investigativo sobre el tema se ha concentrado casi que exclusivamente en las víctimas del conflicto armado colombiano. Los trabajos que contemplan otro tipo de sujetos se han enfocado, por ejemplo, en la construcción de subjetividades políticas en niños y niñas, donde los elementos que refieren al conflicto armado son transmitidos a ellos a través de sus referentes más próximos y contextuales, como los medios de comunicación, la familia y la escuela (Castillo, 2016). Sin embargo, es bien conocido que hablar de la existencia de subjetividades políticas en los niños y niñas es, sino problemático, al menos cuestionable⁵.

El tomar como eje central que las subjetividades políticas desde el conflicto armado solo puedan ser construidas a partir de la premisa de ser víctima determina todo el análisis que se realice sobre cómo estas subjetividades políticas pueden formarse. Es bien sabido que la subjetividad se construye como intersubjetividad; esto es que el sujeto se configura como tal no desde su individualidad sino en permanente interacción con los

5 El principal cuestionamiento a ello se deriva de que, para que exista subjetividad, y con ello subjetividad política, se hace necesario que el individuo realice un proceso consiente de autorreflexión y confrontación consigo mismo (Díaz Gómez, 2014), lo que conlleva, a su vez, que el sujeto pueda disponer de unos elementos para transformarse a sí mismo (Larrosa, 1995), (Vignale, 2014) e incluso pueda, a partir de la pregunta de cómo ha llegado a ser lo que es, ficcionar otras formas ser (Gómez-Esteban, 2014).

otros y con los espacios sociales, culturales, normativos e incluso afectivos en los cuales se desarrolla; ello permite entender que la subjetividad no solamente remite a la singularidad más íntima del individuo, sino también a las personas con quienes interactúa y a las estructuras sociales que lo sujetan; la subjetivación, entonces, debe pensarse como una tensión entre lo instituido y lo instituyente (Martínez y Cubides, 2012). Esta relación entre el sujeto, los otros y lo social ha sido vista, en el caso de las subjetividades políticas que se forman desde la violencia, por las relaciones de organización y acción que las víctimas establecen entre ellas (Arroyave y Tabares, 2010), por los discursos que el Estado y los victimarios han hecho de las víctimas (Delgado, 2011) o por el recuerdo que cada sujeto tiene de otras víctimas (Arias *et al.*, 2014). Solo algunos trabajos muestran cómo se puede configurar una subjetividad política desde el conflicto armado sin ser víctima directa, atendiendo a una relación intersubjetiva donde el proceso de subjetivación no se da desde la experiencia del flagelo, sino más bien desde la práctica cotidiana a través, por ejemplo, de la relación docente-estudiante y la enseñanza del pasado reciente (Arias, 2018).

Por ello, cuando se intenta establecer indicios sobre cómo las personas que no han sido víctimas tramitan el conflicto armado, al estar las comprensiones sobre el tema subordinadas a la experiencia directa de la violencia, la cuestión no pasa por la subjetivación política sino más bien por el campo de la representación, más específicamente de la *representación social*. La subjetividad expresa en sí misma tanto las formas que el individuo tiene de comprender el mundo como las maneras en que actúa en él, por ello:

En la subjetividad confluyen imaginarios colectivos, representaciones sociales, memorias, creencias, ideologías, saberes, sentimientos, voluntades y visiones de futuro. Como fuente de sentido y mediación simbólica precede y trasciende a los individuos; constituye nuestro yo más singular, el sentido de pertenencia a un nosotros y al conjunto social. (Torres, 2006, p. 92)

Sin embargo, cuando se recurre a las representaciones sociales para intentar ilustrar cómo se comprende el conflicto armado colombiano y qué parámetros de acción se forman en torno a ello los trabajos que intentan hacerlo se limitan a un abordaje descriptivo de las representaciones sociales (Bravo *et al.*, 2019; Guzmán, 2019; Olaya, 2015); es decir, *no se tiene en cuenta que las representaciones sociales sobre el conflicto armado pueden servir como material simbólico para la formación de subjetividades políticas*. Es claro que el objetivo de esos trabajos no es ese; aun así, si se tienen en cuenta que las representaciones sociales son tanto determinantes en las concepciones que los sujetos tienen sobre su mundo como también en la acción y prácticas que ellos realizan (Abric, 2001), se puede inferir que hay una limitación teórica muy importante en este tipo de trabajos.

Más aun, al concentrarse en la descripción de la representación social sobre el conflicto armado, no se ahonda a plenitud *de dónde vienen estas representaciones*. Para algunos, estas representaciones surgen desde la información que los individuos tienen sobre lo que es el conflicto armado (Olaya, 2015), otros intentan explicar este origen a partir de experiencias violentas (Bravo *et al.*, 2019; Guzmán, 2019); aun así, las explicaciones se quedan cortas porque no se hace énfasis en los entramados simbólicos que pueden darle forma a una representación social. Incluso con estas limitaciones, un aporte valioso que se establece es que las representaciones sociales dependen, tanto para su concreción como para su proyección, fundamentalmente del contexto en el cual se desarrollan.

Encontramos entonces otro problema en torno a cómo las personas comprenden el conflicto armado y cómo este los puede llegar a interpelar (problema subyacente al ya planteado anteriormente) y es que cuando se apela a la representación social para explicar ello (tanto en víctimas directas como en aquellos que no lo han sido) los trabajos son eminentemente descriptivos y no se vinculan con el desarrollo de subjetividades políticas.

Ahora bien, cuando se habla de subjetividades políticas es importante poner atención no solo a las formas en que un sujeto comprende un hecho (en este caso, el conflicto armado colombiano), sino a la acción política que en torno a ello desarrolla; pues la acción es algo fundamental en una subjetividad política (Díaz, 2014). En este sentido, hay un elemento fundamental que resulta de los trabajos que se han podido revisar sobre el tema, y es que para que esa acción pueda darse es esencial la memoria o, en otras palabras, que *la memoria es un elemento necesario para que puedan configurarse subjetividades políticas desde el conflicto armado colombiano*. Sin embargo, como un grueso importante de los trabajos se enfocan exclusivamente en las subjetividades políticas de las víctimas, la comprensión sobre la memoria se somete a la experiencia directa de serlo. Es así como, en algunos casos, se expone cómo la memoria sirve como fuente para que las víctimas no solo reflexionen sobre ellas mismas, sino que también les permite ejercer el testimonio y la denuncia, lo que se convierte en uno de los parámetros fundamentales para su acción política (Arroyave y Tabares, 2010); para otros, la memoria sitúa a las víctimas como una especie de *testigos históricos de excepción* del conflicto armado, lo que les permite dar cuenta de los hechos que en él han ocurrido (Delgado, 2011); otros apuntan a que la memoria es la condición fundamental para que las víctimas puedan desarrollar una identidad (Soto, 2014).

Si bien esos trabajos que se toman como ejemplo aportan que la cuestión de la memoria es algo primordial en la formación de subjetividades políticas sobre el conflicto armado, al determinarse casi que exclusivamente desde las víctimas dejan en vilo la cuestión de cómo esa memoria (que se erige como memoria colectiva) podría llegar a otro tipo de personas, que en este caso serían individuos que no hayan sufrido el flagelo de la violencia, lo cual configura una tercera arista del problema ya apuntado. Es decir, se señala cómo la memoria permite el testimonio, la denuncia, los procesos de construcción de identidad y la acción política (cuestiones que, obviamente, son

fundamentales a la hora de comprender las subjetivaciones políticas desde el conflicto armado) pero, debido a las limitaciones ya señaladas, no se hace un énfasis claro y pertinente sobre cómo esa memoria interpela, más allá de la acción que producen las víctimas mismas, al resto de la sociedad. Es claro que esto podría ser el objetivo de otras investigaciones; es más, que seguramente lo ha sido, sin embargo, esta concepción supone también una barrera al sugerir que la memoria colectiva de la violencia solamente puede ser en las víctimas mismas, y supone una barrera precisamente porque nos niega la posibilidad de reflexionar sobre cómo esa memoria podría llegar a personas que no han sido víctimas de la violencia para que, al igual que estas, puedan utilizarla como material para sus procesos de subjetivación política.

Si se hace un breve resumen de lo anteriormente planteado, podría decirse que desde el paneo realizado se concibe la cuestión de la subjetivación política desde el conflicto armado en tres ejes, que se relacionan entre sí y configuran un problema:

Se ha subordinado la subjetivación política desde el conflicto armado a la experiencia directa de ser víctima, sin plantear la posibilidad de que individuos que no lo sean puedan, también, subjetivarse políticamente desde allí.

Cuando se apela a la representación social para explicar cómo los individuos (bien sean víctimas o no) tramitan el conflicto armado, esto se hace de una manera descriptiva, obviando que las representaciones sociales pueden ser insumo para la construcción de subjetividades políticas y explicando, de manera superflua, de dónde provienen estas representaciones.

Se hace énfasis en que la memoria colectiva del conflicto armado es un insumo fundamental para la construcción de subjetividades políticas, pero, al mismo tiempo, esta memoria colectiva se encierra —si se me permite decirlo— en las víctimas mismas. No se considera la posibilidad de que esa memoria pueda *devenir* de algún modo para que pueda ser usada como material simbólico en la construcción de nuevas subjetividades políticas.

Es por esto que en las líneas que siguen plantearé una concepción abierta de la memoria colectiva (Erll, 2012), lo que permitirá, finalmente, señalar cómo esta puede ser insumo para los procesos de subjetivación política en personas que no han sido víctimas directas de la violencia.

Hacia un concepto abierto de memoria colectiva y su uso como fuente para la subjetivación política en personas que no han sido víctimas directas del conflicto armado colombiano

El concepto de memoria colectiva se aborda desde aquí en su dimensión de rememoración, la cual atañe al recuerdo; desde allí, la memoria se presenta, valga la redundancia, en el presente en forma de imagen, lo que hace que el recuerdo sea propio del campo de la representación (Ricoeur, 2004). Esta idea ya había sido esbozada por Henri Bergson (2006) a finales del siglo XIX, pero es Maurice Halbwachs (2004b, 2004a) quien en el siglo XX la desarrolla y la amplía para insertar la memoria en el campo sociológico. Halbwachs considera que la memoria, así tenga manifestaciones individuales, es eminentemente colectiva, ello por diferentes razones. La primera de ellas es porque, según él, existen unos marcos sociales que determinan la manera en la cual recordamos:

Estos marcos colectivos de la memoria no son simples formas vacías donde los recuerdos que vienen de otras partes encajarían como en un ajuste de piezas; todo lo contrario, estos marcos son —precisamente— los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad. (Halbwachs, 2004b, p. 10)

El recuerdo, entonces, se trae al presente en forma de representación (en palabras de Halbwachs, reconstrucción), ello por dos razones principales, según Halbwachs: la primera porque, por obvias razones, es imposible que viviáramos nuevamente el hecho de que es objeto de recuerdo, por lo cual lo

que hacemos es reconstruirlo; la segunda porque, al momento de recordar, no poseemos los mismos marcos sociales que teníamos antaño cuando se produjo el hecho que rememoramos. Son, precisamente, estos marcos sociales los que permiten darle forma a esa reconstrucción del recuerdo, pues sin ellos este sería vacío; en palabras más simples, rememoramos el pasado desde el presente a partir de una serie de normas y valores, visiones de mundo, aspectos simbólicos y demás elementos que están condensados en esos marcos sociales. En su estudio, Halbwachs reconoce algunos de esos marcos, como por ejemplo la clase social, el lenguaje, la familia o la religión, aunque existen muchos más.

Por otro lado, un segundo elemento que hace que desde el punto de vista de Halbwachs la memoria sea colectiva es la cuestión referente a los grupos a los cuales pertenecemos. Halbwachs es enfático en señalar que solo podemos recordar por medio de los grupos, pues en un primer nivel el grupo nos ayuda a recordar (si por ejemplo me acuerdo de un hecho particular, mis allegados pueden ayudar a perfeccionarlo), mientras que, en otros órdenes, cada individuo sitúa sus recuerdos desde el punto de vista del grupo:

Por lo demás, si la memoria colectiva obtiene su fuerza y duración al apoyarse en un conjunto de hombres, son los individuos los que la recuerdan, como miembros del grupo [...] cabe decir que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que ocupo en ella y que este mismo lugar cambia según las relaciones que mantengo con otros entornos. (Halbwachs, 2004a, p. 50)

Esto lleva a Halbwachs a plantear entonces que, por ejemplo, el olvido surge cuando nos desvinculamos de esos grupos que nos ayudan a recordar, o la necesidad de la existencia de una *comunidad afectiva*, esto es, de grupos que compartan cosas en común con nosotros, incluyendo los marcos sociales que nos ayudan a recordar.

Ahora bien, los planteamientos anteriores son un aporte valioso para *entender por qué hablamos de una memoria colectiva*; sin embargo, no

solucionan el problema planteado en el presente artículo ya que, si seguimos esta línea, admitiríamos que la memoria sobre un hecho particular solo existe en nosotros si hacemos parte del grupo que lo vivió; lo que en términos de lo que aquí se plantea equivale a decir que solo tendríamos memoria colectiva del conflicto armado colombiano si somos, por ejemplo, víctimas (o victimarios) de la violencia. Ello no ayudaría a comprender cómo la memoria colectiva de ese fenómeno puede servir como material para la subjetivación política en personas que no lo han vivido; por ello, aunque es menester recurrir a Halbwachs para entender por qué hablamos de una memoria colectiva, en este es necesario complementar el concepto con otras concepciones.

Podemos recurrir, en primer lugar, a Elizabeth Jelin (2002). Al reflexionar sobre qué es lo que se recuerda y qué es lo que se olvida, Jelin señala que existen dos tipos de recuerdo: los directos o vividos y los indirectos o transmitidos; así, debido a la capacidad que tiene el recuerdo de ser transmitido, la experiencia humana que allí se condensa no refiere solo a las experiencias propias sino también a las ajenas, por lo cual “el pasado, entonces, puede condensarse o expandirse según como esas experiencias sean incorporadas” (Jelin, 2002, p. 13). El pasado transmitido se presenta entonces, según Jelin, en forma de una *representación culturalmente compartida*, que debe cumplir con dos requisitos esenciales: 1) que existan las bases de un *proceso de identificación* y 2) que quienes reciben ese pasado puedan *atribuirle su propio sentido, reinterpretarlo o resignificarlo* (Jelin, 2002). Con Jelin entonces podemos postular un segundo ítem para nuestro concepto de memoria, y es aquel que se refiere a que *al tener el recuerdo la capacidad de ser transmitido, puede ser recibido por otros e incluso resignificado, así no hayan vivido el hecho objeto de recuerdo*. Ahora bien, cabe aclarar que Jelin expone lo anterior bajo la concepción de que la forma en que se vinculan las personas que no han vivido un hecho objeto de recuerdo (que en su trabajo son hechos en torno a la violencia, pues se refiere a la memoria de lo acontecido durante las dictaduras

de América Latina) es a través de los memoriales, la preservación de la memoria o las políticas de la memoria, y el interés del presente artículo es plantear cómo esa memoria, precisamente, llega a esas personas que no han vivido un hecho violento, pero no para que estas necesariamente busquen preservarla, sino porque deviene en formas que ayudan a construir sus formas de ver el mundo y sus maneras de actuar; en otros términos, contribuyen a configurar sus procesos de subjetivación.

Es aquí donde, unido a los aportes señalados anteriormente, entran en juego los planteamientos de Astrid Erll (2012), ella amplía el concepto de memoria colectiva al considerarla como un fenómeno sociocultural que “cobija todos aquellos procesos de tipo orgánico, medial, institucional, cuyo significado responde al modo en que lo pasado y lo presente se influyen recíprocamente en contextos socioculturales” (Erll, 2012, p. 8); su concepción sobre lo que es la memoria colectiva se funda en los principios de Halbwachs, pero amplificándolos a toda una serie de procesos, sistemas y significados que recoge toda una heterogeneidad de formas de relacionarse con el pasado y que van más allá de los grupos que le dan origen.

Siguiendo a Olick (1999), Erll retoma la distinción entre *collected memory* y *collective memory*, siendo la primera aquella memoria individual que está determinada social y culturalmente, y que tiene la característica de no solo condensar las experiencias propias de la biografía de un individuo sino también de almacenar las que le son ajenas; mientras que la segunda se refiere a aquellos medios, instituciones o prácticas que representan la relación social que un pueblo tiene con su pasado, o en otros términos, la memoria que se refiere a los grupos; para Erll, ambas formas de la memoria no están disociadas entre sí, sino que se determinan mutuamente. Desde este punto de vista, la memoria colectiva estaría configurada, en cuanto a fenómeno sociocultural, por tres dimensiones: *Una material*, que se refiere a los medios de la memoria colectiva que se codifican en objetivaciones culturales, bien sea objetos, textos, ritos,

monumentos, etcétera; *una dimensión social*, que atañe a los portadores de la memoria, bien sean personas, instituciones o grupos que participan en su producción, y, finalmente, *una dimensión mental*, que obedece a todos esos esquemas específicos y simbólicos de la cultura donde la memoria colectiva se condensa y que marcan el recordar común, bien sea las representaciones, las ideas, los sistemas de pensamiento, entre otros (Erll, 2012).

Según lo anterior, Erll argumenta que los medios de la memoria adquieren un papel fundamental a la hora de darle forma al recuerdo, pues estos son los que fungen como intermediarios entre la dimensión social de la memoria y su dimensión individual; por un lado, los recuerdos solo adquieren relevancia social cuando son expuestos por los medios, mientras que, por otro, los individuos solo pueden tramitar los códigos creados por la memoria colectiva a través de la comunicación y la recepción medial. Lo anterior lleva a Erll a plantear que existen dos dimensiones de estos medios de la memoria, cuya permanente interacción permite tanto el devenir de la memoria en estos medios como la producción de un recordar colectivo por parte de ellos.

La primera es una dimensión material de los medios, que se configura desde tres componentes. El componente comunicativo, que se refiere a todos los elementos que le permiten al recuerdo ser comunicado, “son instrumentos que ante todo hacen posible las externalizaciones” (Erll, 2012, p. 182); ejemplo de esto sería el lenguaje oral, la escritura, los sonidos o las imágenes. Un segundo componente, el tecnológico, construido por las tecnologías mediales que hacen posible la transmisión, comunicación y propagación de los contenidos de la memoria colectiva, como por ejemplo la imprenta o el internet; por último, un tercer elemento, el objetivado, que trata sobre las objetivaciones culturales en medios específicos que funcionan como repertorios de la memoria colectiva: unos libros específicos sobre el conflicto armado colombiano como los informes del Centro Nacional de Memoria Histórica o un monumento

puntual como el *Monumento a la resistencia*, creado por los manifestantes de Cali después de las jornadas de paro nacional en el año 2021, por citar unos ejemplos; en últimas, cualquier objetivación que condense elementos de memoria colectiva haría parte de este tercer componente.

Por otro lado, una segunda dimensión de aquellos medios de la memoria colectiva sería, según Erll, su dimensión social. Esta se refiere a los mecanismos de institucionalización y de función social que los medios de la memoria adquieren. De esta manera, siguiendo a Halbwachs, Erll argumenta que como la memoria se reconstruye en el presente desde contextos sociales específicos, sus portadores deciden de qué medios se valen para su construcción. Así, los medios de la memoria necesitan institucionalizarse, pero también tienen una funcionalidad, tanto en quienes producen los medios de la memoria como en quienes los acogen. Estos componentes deben verse en conjunto, pues según Erll, un medio de memoria solo se configura como tal a partir del actuar simultáneo de cada componente:

Tal acción conjunta ocurre además en contextos específicos de la cultura del recuerdo. Así pues, esta acción es algo histórica y culturalmente variable [...] los medios de la memoria siempre se materializan en el horizonte de configuraciones existentes de la memoria colectiva y que son específicas de cada cultura. (Erll, 2012, pp. 186-187)

Aquella funcionalidad de los medios de memoria es delimitada por Erll en al menos tres funciones: la primera es una función de almacenamiento, donde los medios cumplen la tarea de almacenar contenidos de la memoria colectiva; la segunda es una función de circulación, pues aquellos medios permiten que esos contenidos sean transmitidos al grueso de la sociedad; mientras que la última es una función de evocación, en tanto que precisamente permite la rememoración.

Siguiendo todo lo anterior, Erll se pregunta por cuál es el papel que estos medios de la memoria desempeñan en la memoria individual cultural y socialmente determinada (o lo que ella

denominó, siguiendo a Olick, *collected memory*), y es aquí donde se genera, desde mi punto de vista, uno de sus aportes más importantes. Dada la capacidad que tienen los medios no solo de objetivar los contenidos de la memoria colectiva, sino también de ponerlos en circulación y de servir como índices de evocación, y dado a que estos medios se institucionalizan, pero también se re-significan, los medios de la memoria crean unos *marcos mediales* (idea que supone un replanteamiento de los *marcos sociales* propuestos por Halbwachs). En palabras de Erll:

En cuanto ofertas mediales concretas, los medios de circulación y almacenamiento que nos rodean, así como *cues* [activadores] mediales, producen mundos mediales (de la memoria); estos tienen una gran influencia sobre nuestra percepción y recuerdo. El carácter colectivo de la memoria individual se debe entender como una determinación medial inherente; si modificamos los conceptos de Maurice Halbwachs se puede hablar, por consiguiente, de *cadres médiaux* ([marcos mediales] traducción propia), de marcos mediales del recordar. (Erll, 2012, p. 193)

Estos marcos mediales, creados por los medios de la memoria, permiten la existencia de unas *representaciones mediales* (puesto que el recuerdo, como ya se dijo, se reconstruye en el presente, o si se quiere, se erige en forma de *representación*) que ayudan a darle forma a la concepción que tengamos sobre un hecho objeto de recuerdo; además nos permite, según Erll, interpretar de una manera tanto las experiencias propias como también las ajenas. Esto concuerda con lo planteado por Seydel (2014) cuando señala:

En caso de haber tenido experiencias directas en el momento en que ocurrieron los sucesos históricos abordados en la propia representación simbólica —circunstancia a la que se refiere la primera cita de Erll— el respectivo creador las articula con base en procesos de rememoración individual, que, a su vez, se verán influenciados por debates públicos y por las políticas de la memoria y el olvido. Al contrario, en caso de no partir de experiencias adquiridas en el momento en que se desarrollaron los acontecimientos elaborados desde el discurso ficcional —ya sea literario o audiovisual— los creadores se basan,

para la reconstrucción y escenificación de los sucesos pretéritos en los diversos medios, en recuerdos de representaciones y discursos previos, así como en el imaginario social. Este tipo de representaciones también recibirán la influencia de los debates públicos y de las políticas de la memoria y el olvido. Así como se confiere relevancia colectiva a la experiencia individual directa, también la obtiene el imaginario subjetivo del respectivo cineasta, escritor o director de telenovelas cuando su representación simbólica es recepcionada por lectores, cinéfilos o televidentes. (Seydel, 2014, p. 104)

Tenemos entonces un concepto abierto sobre lo que es la memoria colectiva, que contiene las siguientes características si tendemos un puente entre los autores que se han tomado:

- Se concentra en su dimensión de rememoración, es decir, en lo que atañe al recuerdo, el cual se evoca en el presente en principio como imagen, lo cual le hace tener el carácter de *representación*.
- Esta reconstrucción del recuerdo se refiere a una memoria colectiva, no solo porque se realiza a partir de unos marcos sociales y mediales que le ayudan a dar forma en el presente desde el cual se evoca, sino porque sus contenidos están determinados, de diversas maneras, por otros.
- Aquella memoria colectiva no es propia, exclusivamente, de las personas que viven en carne propia el hecho objeto de recuerdo; ello debido, en primer lugar, a que los contenidos de la memoria colectiva tienen la capacidad de ser transmitidos y resignificados, pero también de objetivarse en medios de la memoria que, atendiendo a todas sus dimensiones y características anteriormente expuestas, crean unos marcos mediales que alimentan determinadas representaciones simbólicas (llamadas por Erll representaciones mediales) que ayudan a configurar la concepción que una persona tiene sobre un hecho que se ha sometido a la memoria colectiva, así esta persona no lo haya experimentado.

Ahora bien, ¿qué relación podría establecerse entre esta concepción de la memoria colectiva y la subjetivación política desde el conflicto armado colombiano en personas que no lo han vivido directamente?

Si aceptamos lo dicho anteriormente, se puede inferir que los contenidos de la memoria colectiva circulan en los espacios sociales a través de los medios de la memoria, por lo cual, el contenido de la memoria colectiva del conflicto armado colombiano no es ajeno a esto; circula en forma de noticias, discursos, testimonios, monumentos, informes, imágenes o cualquier objetivación que pueda erigirse como medio de memoria. Ahora bien, si seguimos los planteamientos sobre la subjetividad del psicólogo cubano Fernando González Rey (2008, 2012), podemos entender cómo estos contenidos sirven como material para la subjetivación política. Él plantea que la subjetividad se erige en tensión entre lo que llama la subjetividad individual y la subjetividad social, las cuales no son excluyentes, sino que se determinan mutuamente:

La subjetividad social se configura en una dimensión discursiva, representacional y emocional, que integra los desdoblamientos y consecuencias de procesos que se desarrollan en un nivel macrosocial con los que ocurren a nivel microsocial, en la familia, la escuela, el barrio y las múltiples y móviles configuraciones subjetivas de los sistemas cotidianos de relación en todas las esferas de la vida [...]. Los discursos se organizan en configuraciones de una subjetividad que toma formas múltiples y contradictorias en las personas que comparten un espacio social, pues la dimensión simbólica discursiva no hace equivalentes a personas con historias diferentes [...]. Es precisamente sobre esa subjetividad singular que la persona emerge como sujeto generando opciones subjetivas frente a lo socialmente dominante. (González Rey, 2012, p. 24)

En últimas, los repertorios simbólicos que se configuran en la subjetividad social (es decir, en los espacios sociales en los que el individuo cotidianamente interactúa) se manifiestan de una manera particular en la subjetividad individual, esto a partir de lo que él llama *sentido subjetivo*, el cual es inseparable de las configuraciones subjetivas de la subjetividad individual y expresa todas las producciones simbólicas y emocionales que se construyen en la dimensión socio-histórica de las relaciones humanas (González Rey, 2008). Mi propuesta entonces, en primera instancia, es considerar la posibilidad de que

los contenidos de la memoria colectiva que se objetivan en los medios de la memoria circulen en los espacios sociales y hagan parte de esos repertorios simbólicos que configuran la subjetividad social, en la cual la subjetividad del individuo entra en relación y tensión a partir de la interacción, los cuales son apropiados y resignificados por el individuo a partir de sus sentidos subjetivos.

Ahora bien, el problema se aclara un poco más si atendemos a otro de los planteamientos de González Rey, y es aquel en donde señala que parte de esa configuración subjetiva (mediada por los sentidos subjetivos) se construye a partir de las representaciones sociales, según él:

En mi opinión, las representaciones sociales constituyen producciones simbólico-emocionales compartidas, que se expresan de forma diferenciada en la subjetividad individual y desde ahí representan una importante fuente de sentido subjetivo de toda producción humana, aunque no determine esa producción, pues tanto los sujetos individuales en sus múltiples producciones subjetivas en los espacios de relación y los climas sociales en que se desarrollan, como los propios espacios sociales en que la acción humana tiene lugar, representan momentos activos de una producción subjetiva que, en su procesualidad, es parte inseparable de la producción del conocimiento social (González Rey, 2008, p. 236)

Podemos entonces plantear que las representaciones sociales, si bien no determinan en su totalidad la subjetivación —y con ello la subjetivación política— si son fundamentales en ese proceso, más si tenemos en cuenta que las representaciones sociales son tanto guía para la comprensión del mundo como, también, para las acciones y prácticas que realizamos en él (Abric, 2001). En este sentido, la otra cara de mi propuesta es considerar esas representaciones mediales formadas por los medios de la memoria mencionadas por Erll como representaciones sociales, lo que no es otra cosa que considerar la posibilidad de que, para el caso de lo que se plantea en este artículo, las representaciones sociales que tenga una persona que no ha vivido directamente el conflicto armado sobre ese hecho sean producto de la memoria colectiva del mismo, en cuanto a

sus medios de memoria y la forma en los que estos actúan en la sociedad. Y es que la cuestión no es descabellada si partimos del presupuesto de que cuando una persona no vive un hecho directamente, lo representa; pero estas representaciones no están vacías, y más allá de describir su contenido lo que debemos pensar es cómo se forman. Si consideramos que la memoria colectiva del conflicto armado, a través de los medios de la memoria, *deviene* en representaciones sociales sobre ese mismo fenómeno, no solo podemos explicar ello, sino que también abrimos la posibilidad de reflexionar sobre cómo esa misma memoria es capaz de llegar a otros actores sociales que no son sus productores y cómo esos otros actores pueden subjetivarse desde allí.

Conclusiones

Es claro que una representación social, en este caso, sobre el conflicto armado colombiano, no está determinada exclusivamente por la memoria colectiva de ese fenómeno, pero sí podríamos considerarlo como uno de los elementos fundamentales que la constituyen, si tenemos en cuenta, por ejemplo, que una representación social tiene un núcleo central que determina su significación (Abric, 2001), podemos pensar que el contenido de la memoria colectiva que circula en los medios de la memoria configura ese núcleo; además, es claro también que las representaciones sociales no son los únicos elementos simbólicos que determinan la subjetivación, pero como ya se mostró, sí son fundamentales. Considerar lo anterior abre nuevas posibilidades, no solo en cuanto a las posibles formas de subjetivación política que actores distintos a las víctimas o los victimarios podrían realizar desde el conflicto armado colombiano, sino también en cuanto a otras formas de ver cómo la memoria colectiva del mismo interpela a la sociedad; más allá de los testimonios, los discursos o las políticas de memoria, en forma, quizá, de maneras de ver el mundo y actuar en él.

Referencias

- Abric, J.C. (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. Ediciones Coyoacán.
- Arias, D. (2018). *Enseñanza del pasado reciente en Colombia: la violencia política y el conflicto armado como tema de aula*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Arias Suárez, L., Cerquera Cárdenas, M. y Galindo Cubillos, L. (2014). *Una mirada a las prácticas pedagógicas y configuración de subjetividades a la luz del conflicto armado interno en un grupo de maestros sindicalizados* [Tesis de pregrado Universidad Pedagógica Nacional]. Repositorio Institucional UPN <http://repository.pedagogica.edu.co/handle/20.500.12209/2563>
- Arroyave, D. y Tabares, C. (2010). *Las víctimas del conflicto armado y su devenir sujeto político* [Tesis de maestría Universidad de Manizales]. Repositorio institucional Universidad de Manizales.
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Editorial Cactus.
- Bravo Figueroa, D. y Arce, M. (2019). *Representaciones sociales sobre el conflicto armado en los adolescentes de la comuna 18 de Santiago de Cali*. [Tesis de pregrado Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium]. Repositorio Unicatólica. https://repository.unicatolica.edu.co/bitstream/handle/20.500.12237/1721/REPRESENTACIONES_SOCIALES SOBRE CONFLICTO_ARMADO_ADOLESCENTES_COMUNA_18_SANTIAGO_CALI.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Castillo, M. (2016). *Subjetividad política: Memoria y narrativa infantil sobre el conflicto armado colombiano* [Tesis de pregrado Pontificia Universidad Javeriana]. Repositorio Institucional Javeriano, <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/22153>
- Delgado, M. (2011). *Las víctimas como sujetos políticos en el proceso de justicia y paz en Colombia: Discursos imperantes y disruptivos en torno a la*

- reconciliación, la verdad, la justicia y la reparación [Tesis de doctorado: Flacso México]. Repositorio digital Flacso Ecuador.
- Díaz Gómez, Á. (2014). Algunos trazos de subjetividad política desde una narrativa autobiográfica. En S.V. Alvarado y H. Ospina (Eds.), *Socialización política y configuración de subjetividades: construcción social de niños, niñas y jóvenes como sujetos políticos* (pp. 139-180). Siglo del Hombre Editores.
- Erl, A. (2012). *Memoria colectiva y culturas del recuerdo: Estudio introductorio*. Ediciones Uniandes.
- Gómez-Esteban, J. (2014). La investigación de la subjetividad: entre la ficción y la verdad. En C. Piedrahíta, Á. Díaz y P. Vommaro (Comp.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: Debates latinoamericanos* (pp. 31-48). Universidad Distrital Francisco José de Caldas - Clacso.
- González Rey, F. (2008). Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales. *Diversitas*, 4(2), 225-243.
- González Rey, F. (2012). La subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: sujeto, sociedad y política. En C. Piedrahíta, Á. Díaz y P. Vommaro (Comp.), *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 11-30). Universidad Distrital Francisco José de Caldas - Clacso.
- Grupo de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya!: Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Guzmán Campos, G., Fals Borda, O. y Umaña Luna, E. (1962). *La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*. Tomo I. Tercer Mundo Editores.
- Guzmán Pacheco, J. F. (2019). Representaciones sociales de la violencia generada por el conflicto armado colombiano en estudiantes víctimas, de la institución educativa municipal Montessori del municipio de Pitalito-Huila. *El Ágora USB*, 19(2), 372-386.
- Halbwachs, M. (2004a). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Halbwachs, M. (2004b). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos Editorial.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores.
- Larrosa, J. (1995). Tecnologías del yo y educación: notas sobre la construcción y la mediación pedagógica de la experiencia de sí. En *Escuela, poder y subjetivación* (pp. 259-325). Las ediciones de La Piqueta.
- Martínez, M. C. y Cubides, J. (2012). Acercamientos al uso de la categoría de subjetividad política en procesos investigativos. En C. Piedrahíta, Á. Díaz y P. Vommaro (Comp.), *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 169-190). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas - Clacso.
- Molano, F. (2009). Reflexiones metodológicas de segundo orden en la reconstrucción colectiva de las memorias de y con las víctimas de crímenes de Estado. En A.S. Dimas (Comp.), *Memorias en crisoles: Propuestas teóricas, metodológicas y estratégicas para los estudios de la memoria*. (pp. 15-25). Instituto para la Pedagogía, la Paz y el Conflicto Urbano Ipazud.
- Olaya Cortés, L. N. (2015). *Representaciones sociales de jóvenes universitarios frente al conflicto armado colombiano* [Tesis de pregrado Universidad Santo Tomás]. Repositorio Institucional USTA <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/3163/Olayacortesnatally.pdf?sequence=1>
- Olick, J. K. (1999). Collective memory: the two cultures. *Sociological Theory*, 17(3), 333-348.
- Pedraza, Z. (2010). La tarea subjetiva. En *Actualidad del sujeto: Conceptualizaciones, genealogías y prácticas* (pp. 11-18). Editorial Universidad del Rosario.
- Piedrahíta Echandía, C. (2014). Reflexiones metodológicas: acercamiento ontológico a las subjetivaciones políticas. En C. Piedrahíta, Á. Díaz y P. Vommaro (Comp.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: Debates latinoamericanos* (pp. 15-30). Universidad Distrital Francisco José de Caldas - Clacso.

- Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica.
- Seydel, U. (2014). Espacios históricos - espacios de rememoración - memoria cultural. En U. Seydel y V. Borsò (Eds.), *Espacios históricos - espacios de rememoración: la historia mexicana decimonónica en las letras y la cultura visual de los siglos XX y XXI* (pp. 81-123). UNAM.
- Soto Moreno, L. (2014). La narración oral como herramienta en la construcción de la memoria colectiva de la violencia: Experiencia con mujeres víctimas del desplazamiento forzado en Colombia. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 5(1), 55-76.
- Torres Carrillo, A. (2006). Subjetividad y sujeto: Perspectivas para abordar lo social y lo educativo. *Revista Colombiana de Educación*, (50), 86.103.
- Vignale, S. (2014). Foucault, actitud crítica y subjetivación. *Cuadernos de filosofía*, 61, 5-17.

Sentido de lo comunitario: persistencia de la vida y oportunidad para la reparación colectiva indígena¹

Sense of community: persistence of life and opportunity for indigenous collective repair

Elena Gómez Cardona*

Fecha de recibido: septiembre de 2022

Fecha de aprobación: mayo de 2023

Resumen

Para las comunidades emberá eyabida del resguardo Quebrada Cañaveral en Puerto Libertador (Córdoba), la vivencia del territorio ha sido una experiencia limitada, interrumpida por factores como colonización, ocupación de tierras, conflicto armado, narcotráfico, economía extractiva. En medio de este panorama, ellos luchan por mantenerse unidos y recuperar el territorio.

Este artículo presenta un análisis sobre los elementos de la experiencia comunitaria que han permitido a esta población seguir juntos y sostenerse en su resistencia por la recuperación del territorio. Tales aspectos cohesionadores podrían ser anclaje de futuras acciones de reparación integral, por los daños que les ha ocasionado el conflicto armado.

Palabras clave: comunalidad, memoria colectiva, resistencia y reparación colectiva.

¹ Este artículo se deriva del trabajo de grado *Pervivencia y estrategias del sentido de lo comunitario: oportunidades y retos para la reparación colectiva indígena*, realizado en la línea de investigación Sujeto - Subjetividades - Identidades, de la maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Francisco José de Caldas, Facultad de Ciencias y Educación, entre febrero de 2014 y noviembre de 2017, el cual fue aprobado y posteriormente publicado en el RIUD por la misma universidad, el 1.º de marzo de 2018, en Bogotá.

La investigación contó con la participación de la junta directiva del cabildo mayor y líderes de las comunidades del resguardo Emberá Eyabida Quebrada Cañaveral del río San Jorge, en el proyecto denominado *Seguimiento e incidencia a la ley de víctimas y restitución de tierras*, implementado entre enero de 2013 y febrero de 2017 por el Secretariado Nacional de Pastoral Social, con apoyo de la Agencia de Cooperación Alemana Misereor.

* Socióloga de la Universidad de Antioquia, magíster en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Francisco José de Caldas; consultora y profesional en el ámbito humanitario y de cooperación para el Desarrollo; miembro de la Corporación Sivas Consultorio Estratégico para la Paz. Correo electrónico: elenacari9@gmail.com

Abstract

For the emberá eyabida communities of the Quebrada Cañaveral reservation in Puerto Libertador (Córdoba), the experience of the territory has been a limited experience, interrupted by factors such as colonization, land occupation, armed conflict, drug trafficking, extractive economy. In the midst of this panorama, they fight to stabilize together and recover the territory.

This article presents an analysis of the elements of the community experience, which have allowed this population to continue together and sustain their resistance for the recovery of the territory. Such cohesive aspects could be anchored in future comprehensive reparation actions for the damage caused by the armed conflict.

Keywords: communality, collective memory, resistance and collective reparation

Introducción

Para los pueblos indígenas de Colombia, el territorio se ha entendido como base para la existencia de la vida, soporte de su experiencia comunitaria y razón de sus resistencias históricas: “La unidad y la cultura necesitan un espacio que los abuelos y las abuelas nos habían dejado como regalo de los creadores, para seguir recreando la tradición y la historia; este espacio es el territorio” (Green, 2011, p. 43).

No obstante, las comunidades emberá eyabida del resguardo Quebrada Cañaveral en Puerto Libertador (Córdoba) han enfrentado, por décadas, un proceso de desterritorialización, a partir de factores como la colonización, la ocupación de tierras, el conflicto armado, el narcotráfico y la economía extractiva. En medio de este panorama, las categorías comunidad, memoria colectiva, resistencia y reparación colectiva, abordadas en este artículo, han pretendido responder a la pregunta: ¿cuáles son los elementos de lo comunitario que prevalecen a los efectos de la desterritorialización y del conflicto armado, permitiendo a las comunidades emberá eyabida del resguardo Quebrada Cañaveral seguir juntos?, de manera que los diferentes aportes aquí consignados puedan ser

considerados en un proceso de reparación colectiva por los daños que el conflicto armado ocasionó en sus comunidades.

Respecto a las tres primeras categorías mencionadas, se establece una correspondencia con las siguientes concepciones dominantes dentro de la narrativa de varias autoridades indígenas: ‘Madre Tierra’, ‘autoridad’, ‘autonomía’, ‘cultura’ y ‘territorio’, las cuales no pretendí categorizar ni restringir a un marco teórico académico, sino comprender a partir de la interpretación de las autoridades emberá, buscando por medio de ello establecer un diálogo entre referentes conceptuales, la visión y la praxis política de estas comunidades indígenas.

Este diálogo ofrece la posibilidad de comprender por qué estos conceptos que hacen parte del legado histórico y cultural tienen tanta vigencia entre las autoridades indígenas; incluso pueden reforzarse en los momentos de mayor afectación del conflicto armado y trazar las estrategias de resistencia que mejor convengan, para seguir protegiendo la vida y luchando pacientemente por la recuperación definitiva del territorio.

Respecto a la cuarta categoría, hay que recordar que los procesos de reparación colectiva integral a las víctimas del conflicto armado son una obligación emprendida por el Estado colombiano en la Ley 1448 de 2011 (Ley de Reparación a Víctimas y Restitución de Tierras), para resarcir los daños ocasionados a las más de 9 millones de víctimas, de las cuales alrededor de 249 000² corresponde a pueblos y comunidades indígenas, con quienes el Estado debe diseñar planes de reparación colectiva; de ahí la importancia de atender la concepción que estas comunidades tienen sobre lo comunitario y sus transformaciones, reconocer los daños ocasionados por el conflicto armado y las expectativas de reparación que estos grupos pueden tener, en función de las acciones que podrían fortalecer la ‘comunidad’.

² Cifras aproximadas al reporte de la Unidad de Víctimas a marzo de 2022 www.unidadvictimas.gov.co

El territorio emberá eyabida: experiencia interrumpida

Diecisiete comunidades indígenas pertenecen al resguardo Quebrada Cañaveral (164 familias, equivalente a 684 personas), las cuales se encuentran dispersas en la parte alta y media de las cuencas de los ríos San Jorge (Anzazadó) y su afluente río Sucio (Jaiguadó), dentro de la jurisdicción del Parque Natural Nudo de Paramillo. También se ubican familias en situación de desplazamiento entre los municipios de Puerto Libertador, San José de Uré, Montelíbano e incluso en otros departamentos.

Estas comunidades se organizan bajo la figura del cabildo mayor indígena, con sede en la zona urbana del municipio de Puerto Libertador, lo integran seis autoridades indígenas: El *noko* o gobernador mayor, la *nokowera* o gobernadora de mujeres, el vicegobernador, el secretario, el tesorero, el alguacil mayor. Ellos constituyeron la principal fuente de información de la investigación y, al mismo tiempo, facilitaron la interlocución con líderes de los 10 principales asentamientos.

La instancia del cabildo mayor, como ocurre en la mayoría de pueblos y comunidades indígenas en Colombia y en otros países latinoamericanos, no ejerce el poder como tal, sino que las personas que ocupan los cargos comunitarios tienen que ejecutar las decisiones de quienes los eligieron, es decir, ocupan el cargo para obedecer y servir a su comunidad, no para ejercer el poder sobre ella. Si la asamblea comunitaria decide aplicar ciertas medidas, quienes detentan los cargos del cabildo, solo llevan a cabo lo que ésta haya determinado (Gallardo, 2012). Un planteamiento en ese mismo sentido se encuentra en Díaz citado por Torres (El retorno a la comunidad, 2013)

Al trazar una línea de tiempo, desde la segunda mitad del siglo XX, la constante movilidad de la población indígena, desde las zonas bajas de la cuenca del río San Jorge hasta su remonte en la parte alta de las montañas del Nudo de Paramillo, se relaciona con los siguientes hechos, cuya

información ha sido confirmada por testimonios de líderes de las comunidades:

i) El proceso de ocupación de tierras emprendido por elites políticas y económicas, hasta antes de la década del 50 (Berrocal, 1980), cimentó las bases para la acumulación de grandes extensiones de tierra, la explotación de los recursos naturales y la presión colonizadora de campesinos entre las décadas del 60 y el 70 (Negrete, 2008).

ii) La violencia bipartidista, que desde finales de la década del 50, en la región del Nudo de Paramillo, se constituye en la retaguardia de los que huían de la violencia política; donde tuvo origen la conformación de guerrillas como el Ejército de Liberación Popular EPL (Negrete, 2008).

iii) La guerra desatada desde comienzos de la década del 80, por el control territorial en el sur de Córdoba, relacionada con la economía del narcotráfico, convirtiéndose en escenario permanente de confrontación entre grupos armados ilegales (OIA, 2017).

A finales de la década del 70, comienza a desintegrarse la población indígena, presionada por el impulso de la colonización espontánea³ en las tierras del San Jorge y el incremento de los centros poblados en Puerto Libertador, La Rica, Juan José y Tierradentro. También incurren factores internos de conflictividad cultural que condujeron a la desintegración del principal poblado Barranco Colorado, que hasta el año 1981 contaba con 127 personas, derivando en la formación de pequeños grupos que se aferraron a reducidos lotes de terreno (Incora, 1984).

Para 1985 la lucha de estas comunidades por el reconocimiento de sus derechos territoriales como poseedores ancestrales de esas tierras permitió la legalización del resguardo Quebrada Cañaveral, con 2815 hectáreas de tierra (Incora, Resolución 010, 1985).

3 Se refiere a la ocupación no planificada de tierras baldías, es decir, de tierras del Estado con perspectivas de apropiación para el uso agrícola o agropecuario.

Desde finales de la década del 90, a partir de la introducción de la coca en la región del Alto San Jorge, los enfrentamientos entre guerrilla y paramilitares desencadenan una serie de asesinatos y afectaciones a los derechos colectivos de las comunidades indígenas, y agudizan la dispersión y reducción de la población emberá eyabida. Entre los principales hechos victimizantes cometidos contra esta población se encuentran: asesinato de líderes, docentes y jaibanás⁴, la muerte de niños en medio de confrontaciones armadas, desaparición, falsos positivos⁵, muertes y accidentes por minas antipersonal y finalmente el desplazamiento forzado de la totalidad de la población emberá eyabida en el año 2002 (ONIC, 2012).

La gravedad de las vulneraciones de derechos condujo a que en la mesa de negociación del Acuerdo Final de Paz, entre el Gobierno colombiano y las Farc, se priorizara el resguardo Quebrada Cañaveral del río San Jorge en el proceso de desminado humanitario y restitución y retorno de la población al resguardo, como se establece en el capítulo étnico de dicho acuerdo.

Algunos antecedentes investigativos sobre el sentido de lo comunitario en contextos de conflicto

Se encuentra abundante material referido principalmente al análisis de las afectaciones al sentido de lo comunitario, como consecuencia de la guerra, de intereses geoestratégicos y de la implementación de programas de intervención estatal en territorios indígenas, por lo tanto, son estudios vinculados con procesos de reparación e indemnización a grupos étnicos por vulneraciones a sus derechos.

El análisis documental realizado permite agrupar los siguientes tres ejes temáticos: i)

4 En las comunidades emberá eyabida se denomina así a las personas que, asumiendo igualmente otros roles dentro de la comunidad, aprenden a curar enfermedades, generalmente porque recibieron la enseñanza de un jaibaná mayor (Vascos, 1983).

5 Ejecuciones extrajudiciales a personas no combatientes realizadas por la fuerza pública.

Consecuencias del conflicto armado en la dimensión colectiva de las comunidades indígenas, al respecto, uno de los referentes investigativos más relevantes es el informe del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) *¡Basta ya!*, en este se hace alusión a los impactos que el conflicto armado produjo en los aspectos político, organizativo, económico y cultural en pueblos y comunidades indígenas y afrocolombianas. La centralidad de los impactos se evidencia fundamentalmente en el territorio, en razón al sentido que este tiene particularmente para los indígenas:

La tierra no es solo un pedazo de loma o de llano que nos da comida; cómo vivimos en ella, cómo trabajamos en ella, cómo gozamos y sufrimos por ella, es para nosotros la raíz de nuestra existencia. Por eso es nuestra madre y la defendemos. Testimonio de mamo arhuaco, citado en (citado en CNMH (2013, p. 279).

Desde este informe, el territorio es la base de la vida colectiva, por tanto, su afectación acarrea amplias consecuencias, por ejemplo:

[Deterioro del] los sistemas productivos, las habilidades, los usos y prácticas ancestrales que garantizan su subsistencia cotidiana, la transmisión de saberes y la pervivencia cultural. Así mismo, la destrucción del legado histórico y cultural, es otro daño que impacta en el conocimiento y el código de comunicación colectivo. Por ejemplo, la muerte violenta de personas de la comunidad que independiente de su función social permitían la transmisión intergeneracional de conocimiento, de tradición oral y de principios normativos y morales ancestrales. (CNMH, 2013, p. 281)

ii) Lo comunitario en procesos de reparación colectiva a indígenas se relaciona con los debates que en la última década tienen lugar en Colombia, respecto de cómo reparar desde el enfoque cultural a indígenas víctimas del conflicto armado. En el contexto internacional, este debate se amplía, al incluir reparaciones por afectaciones a los derechos territoriales por proyectos de infraestructura y por políticas con impacto ambiental, etc.

Un estudio relevante es el realizado por Beristáin (2010), en *Diálogos sobre la reparación*, donde el autor analiza casos presentados a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, algunos referidos a comunidades indígenas, con los siguientes tipos de vulneraciones:

Derechos colectivos de propiedad de la tierra (Awastingni en Nicaragua, Yakye Axa en Paraguay, Sawhoyamaya en Paraguay), reconocimiento de formas organizativas propias (Yatama en Nicaragua), impacto comunitario y cultural de hechos traumáticos como masacres y violencia colectiva (Plan de Sánchez- etnia Maya Achi en Guatemala), Moiwana en Surinam, Aloeboetoe en Surinam). (p. 440)

En torno a estos casos, advierte las dificultades de entender la dimensión colectiva en la consideración de los daños ocasionados y el tipo de reparación que la población solicita, más allá de las consideraciones y tipologías jurídicas. Identifica entonces que los dilemas de entender lo colectivo están dados por “las implicaciones de la relación entre la identidad del grupo, las características de los hechos [daños], el impacto colectivo y las formas de reparación” (p. 440).

En tal sentido, reconoce la importancia de la cultura propia de estos grupos, superando la visión estereotipada que la entiende como algo inamovible o simbólico, sin relación con las condiciones de vida de la gente y anclado a los aspectos tradicionales. De acuerdo con el autor, esta perspectiva no ayuda a reconocer las peculiaridades de la vida al interior de las comunidades y, por consiguiente, las implicaciones para la reparación donde los conceptos jurídicos no entren en controversia con el debido enfoque cultural.

Respecto al lugar de lo comunitario en procesos de reparación, según el autor es necesario un conocimiento más directo y una evaluación más detenida de los ámbitos y la manera como operan lo individual y lo colectivo, para ver cómo influyen en el desarrollo de la reparación, en particular porque se impone una visión esencialista de la cultura indígena, que invisibiliza la experiencia individual en la vida de las comunidades e

impide pensar medidas de reparación ajustadas al contexto cultural.

Por su parte, el informe *Claves para tener en cuenta en la reparación colectiva* (Cecoin, 2020), a partir de los casos emblemáticos: la masacre de indígenas nasa en la finca El Nilo, en Caloto (Cauca) y la estigmatización y asesinato de miembros del pueblo kankuamo en la Sierra Nevada de Santa Marta, establece que si bien la violencia contra los pueblos y comunidades indígenas las ha impactado fundamentalmente en el debilitamiento de sus organizaciones, la pérdida de tierras y la ruptura cultural, la forma de repararlas no puede ser igual para todas, de ahí la importancia de considerar las concepciones que cada pueblo indígena tiene sobre verdad, justicia y reparación, según su propia cosmogonía.

iii) Memoria colectiva y legado cultural constituye otra perspectiva respecto a la centralidad del sentido de lo comunitario y la capacidad en sujetos colectivos de sobreponerse a las afectaciones de la guerra.

En la investigación *Memoria colectiva y genocidio político en Guatemala*, Carlos Beristáin (1999), junto con otros autores, plantea que a través de los procesos de recuerdo colectivo, por ejemplo de las experiencias traumáticas de los mayas guatemaltecos y la forma como estos devienen en demandas de memoria colectiva, se evidencian los elementos cohesionadores de la cultura maya que fueron afectados por la guerra y, al mismo tiempo, el surgimiento de nuevos elementos que refuerzan la idea de un “nosotros” entre las comunidades:

La cultura maya ya había sido erosionada por la falta de tierra y por la emigración en busca de trabajo (...) También los aspectos religiosos de la cultura maya sufrían cambios importantes: el tradicional culto a la tierra maya no era dominante ni aun antes de la represión estatal (...) Sin embargo, la guerra y genocidio de los años 80 además de exacerbar estos procesos, en el aspecto cultural, favoreció las creencias universalistas indígenas y produjo un resurgir étnico a largo plazo, aunque a corto plazo puso fin o impidió los ritos tradicionales de las comunidades. (ODHAG, 1998; Wearne, 1994; Wilson, 1995; como se citó en Rovira et al. 1999, p. 87)

De acuerdo con este estudio, los aspectos que posterior a la guerra reforzaron la movilización social y la necesidad de rituales entre los mayas guatemaltecos se relacionan con el tipo de reacción emocional como consecuencia de ser víctima de una masacre o de una vulneración colectiva de derechos:

Diferentes emociones pueden reforzar las reivindicaciones de memoria colectiva, debido a sus funciones sociales específicas. La tristeza, emoción dominante en el duelo, por medio del fortalecimiento de los lazos sociales, aumenta la cohesión social y la supervivencia de grupo. La tristeza también se supone que permite echar un vistazo cuidadoso a la realidad, aceptar la pérdida y facilitar planes para un mejor desempeño en el futuro. (Rovira *et al.*, 1999, p.11)

Desde esta perspectiva, el tipo de emociones que produce entre sujetos colectivos la afectación de la guerra deriva en la manera como se disponen para continuar con su vida a nivel individual y colectivo. Planteamiento al que se pretende contribuir desde la idea de que los valores y principios ancestrales inciden fuertemente en la manera como los sujetos colectivos, en este caso las comunidades emberá del resguardo Quebrada Cañaveral, canalizan las emociones y las aspiraciones de justicia que subyacen a su proceso de resistencia.

Comunalidad: una forma de definir el sentido de lo comunitario

El libro *El Retorno a la Comunidad* del profesor Alfonso Torres (2013) es un ejercicio que permite conocer y contrastar diversos enfoques sobre el concepto de comunidad. Para este autor, la comunidad “surge de los procesos de lucha y movimientos comunitarios (...) que reivindican y piensan la comunidad como legado, fundamento, horizonte de acción y proyecto societal” (p. 25). Combino esa perspectiva con la idea de ‘comunalidad’, concepto surgido en el comunitarismo indígena, corriente de pensamiento que ubica la pertenencia a la comunidad como horizonte de prácticas y valoración, y por ende como fuente de identidad de los sujetos.

Algunos de los exponentes de esta corriente son Floriberto Díaz, Jaime Luna y Benjamín

Maldonado, ellos advierten que, en el ámbito académico, el colectivismo vivido al interior de las comunidades indígenas no ha sido bien comprendido, porque es una experiencia que reside en la vida cotidiana de los indígenas, por tanto, es necesario:

Trascender su reconocimiento en tanto característica cultural y ubicarlo como un valor central, definitorio, del ser indio. Esto significaría (...) organizar los datos etnográficos a partir de esquemas que posibilitaran explicar la cuestión india en la perspectiva de su propia historia política y no sólo de su coyuntura etnográfica. (Maldonado, 2002, p. 72)

Esto abre la lente con la que se ha interpretado a las comunidades indígenas, en muchos casos, a partir de un determinismo cultural y étnico, que no permite comprender que los factores del contexto y las transformaciones internas que sufren las comunidades sean por la guerra, por procesos de aculturación, por la globalización etc., exige un análisis comprensivo de los cambios en la dinámica comunitaria de estas poblaciones.

En ese sentido, estos autores desarrollaron el concepto de comunalidad. El primero en plantearlo fue Díaz, para él “todo pueblo que ha vivido durante varios siglos, desarrolla una filosofía propia; una filosofía en torno a la vida y a la muerte (...) frente a sí mismo como un conjunto de seres humanos y frente a los demás (Torres, 2013, p. 179). Es decir, desarrollan una espiritualidad que permite la configuración de un código ético, de un conjunto valorativo sustentado, según Díaz, por cinco elementos: la Tierra, como madre y como territorio; el consenso en asamblea para la toma de decisiones; el servicio gratuito, como ejercicio de autoridad; el trabajo colectivo, como un acto de recreación, y los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal.

Por su parte, para Benjamín Maldonado (2002), la comunalidad es “la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social” [basada en la] coerción comunitaria (...) porque a través de ella se crea un común denominador entre personas desiguales” (p. 73).

Para Maldonado (2002), aunque se trate de una teoría en formación; la comunalidad como categoría analítica/nativa⁶ es: “algo omnipresente, respetado, esgrimido como propio y por tanto vigente incluso fuera de la comunidad, aprendiendo a ser transterritorial para adaptar la vida en el mundo globalizado” (p. 72).

Jaime Martínez Luna⁷, por su parte, considera que la comunalidad se origina en la historia de despojo, es el resultado de un largo proceso iniciado por lo menos cinco siglos antes. Ante la conquista española, las comunidades indígenas desarrollaron un fuerte sistema de resistencia-adequación, proceso en el cual la comunalidad es institucionalidad, en el sentido de que, según el autor, “refleja un cierto grado de autoritarismo, pero ejercido y decidido por todos” (citado por Torres, 2013, p. 190).

Sin embargo, si se piensa en el proceso alianza-guerra y zona de frontera vivido por más de 100 años entre emberas y guna dule (Vargas, 1990, p. 2), es posible un análisis alterno a esta idea de autoritarismo de las comunidades indígenas, como carácter o aspecto de la comunalidad. La alianza-guerra entre estas etnias y otras que habitaron el Bajo Atrato, Urabá y sur de Córdoba, principalmente, que terminaron integradas en las primeras⁸, se deriva de la invasión española. Como es sabido, la presión que sufren los emberas los obliga a desplazarse hacia esas zonas, habitadas por otras etnias, entre ellos los gunadule dule (cuna o tule), encuentro que no se da en buenos términos; el sistema de encomienda durante la Colonia había sembrado la desconfianza entre los grupos indígenas (Vargas, 1990, p. 6). Teniendo en cuenta

este hecho histórico, la autoridad compartida por todos, más que la idea de ‘autoritarismo’ tal vez obedece a la necesidad de sellar el pacto, el de no resistencias internas, el de no agresiones y del poder vivir juntos.

De lo anterior se comprende que en el análisis del colectivismo indígena o del sentido de lo comunitario, como se ha denominado en esta investigación, se deben tener en cuenta las siguientes consideraciones:

La primera: el sentido de lo comunitario está influenciado por la propia historia política y los factores de contexto social en que se inscriben las comunidades. Por ejemplo, lo comunitario como resultado del proceso de resistencia-adequación desarrollado por las comunidades como mecanismo para enfrentar la invasión española.

La segunda: una perspectiva más filosófica de lo comunitario, es la idea de comunalidad como inmanencia, en la que lo comunitario tiene intrínseco una filosofía de vida, soportada en la Tierra como madre y como territorio, que determina compartir una misma visión respecto a la vida, a la naturaleza viviente, es la conciencia ecológica integral que se ejercita en el territorio y a partir de la cual los ritos y ceremonias se expresan como don comunal y se definen otras convenciones comunitarias relacionadas con la toma de decisiones, el trabajo colectivo como un acto de recreación.

La importancia de la memoria colectiva en la comunalidad

Frente a procesos de destierro y violación de los derechos colectivos de comunidades y pueblos indígenas, la memoria colectiva permite reconocer los elementos del legado cultural que fundamentan el ser colectivo de estas comunidades y les otorga la capacidad para actuar y sobreponerse ante los eventos de pérdida, amenaza y continuar la lucha por el territorio.

Desde la perspectiva de Halbwachs (1968), la memoria colectiva “es una corriente de pensamiento continua, con una continuidad que no

6 Denominación realizada por Elena Nava (s.f.) en su trabajo *Comunalidad. Ensayo sobre la legitimación de una teoría nativa*.

7 Intelectual, comunicador y antropólogo zapoteco.

8 Patricia Vargas, en la reconstrucción que hace de la historia a partir de la narración oral y la narración documental, identifica que cuando los embera llegaron a estas zonas del Chocó, Córdoba y Antioquia, existían los burumias, bibidiogomias, los catío o carautas, todos ellos organizados en clanes ubicados en el Darién, entre Riosucio y río León y en la margen izquierda del río Atrato.

tiene nada de artificial, puesto que retiene del pasado solo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene” (p. 213). En ese sentido y de acuerdo con el autor:

La memoria colectiva insiste en asegurar la permanencia en el tiempo y la homogeneidad de la vida, como en un intento por mostrar que el pasado permanece, que nada ha cambiado dentro del grupo y por ende junto con el pasado, la identidad del grupo permanece, así como sus proyectos (p. 2).

No se trata de un empeño en demostrar que se sigue siendo el mismo, desconociendo las transformaciones de la realidad y la incidencia de determinados factores del contexto en la vida, en este caso, de las comunidades indígenas, sino justamente identificar y resaltar aquellos elementos que, pese al cambio, permiten la identificación y dan sentido de pertenencia al grupo por la vida compartida.

De ahí, que siguiendo a Halbwachs (2002), la comunicación sea un elemento central de la memoria colectiva, porque los grupos tienen la necesidad de reconstruir permanentemente sus recuerdos a través de sus conversaciones, contactos, rememoraciones, usos y costumbres, conservación de sus objetos y pertenencias y permanencia en los lugares donde se ha desarrollado su vida. Por tanto, se trata de comunicar las experiencias verídicas más que los datos verídicos (este último aspecto central de la memoria histórica).

En ese sentido, comunicar las experiencias vividas permite traer del pasado los aprendizajes, las lecciones o enseñanzas significantes, para la situación del presente que el grupo esté experimentando, frente a la cual sea necesario reforzar determinadas actitudes, valoraciones y disposiciones del grupo para la acción colectiva que se quiera emprender.

En función de esto, la memoria cuenta con unos ‘marcos sociales’, especie de repositorios que le permiten a la comunicación y al pensamiento traer al presente o recordar las experiencias verídicas. Por un lado, se trata del marco temporal que está ‘amarrado’ a todos los acontecimientos

importantes como hitos a los que hay que recurrir para encontrar los recuerdos. De otro lado, están los marcos espaciales de la memoria, que consisten en los lugares, las construcciones y los objetos, donde por vivir en y con ellos, se ha ido depositando la memoria de los grupos (Halbwachs, 2002)

No obstante, podría decirse que la sola imagen del espacio, al no constituir una imagen detenida en el tiempo, remueve la nostalgia por el ser que fuimos o que en el presente estamos dejando de ser, activando emociones que convocan a retomar el camino, de reforzar la identidad.

Desde este punto de vista, “la conmemoración de la memoria colectiva aparece como asociada a una función social de movilización de la energía que mantiene una actividad más proactiva y dirigida hacia una meta: la restauración de la dignidad” (p. 95).

La resistencia reflejo de la vida individual y colectiva

En línea con las ideas del numeral anterior, la aproximación al concepto de resistencia tiene por objeto en el presente artículo identificar y explicar las estrategias que desarrolla la población emberá del resguardo Quebrada Cañaveral, para asegurar la continuidad de la vida y de la comunidad, a pesar del conflicto armado y de la presión de otros actores con intereses particulares sobre el territorio, factores que se inscriben en el continuo proceso de desterritorialización que sufren estas comunidades indígenas.

Una mirada pertinente del tema está en los planteamientos que hace el profesor Óscar Useche (2010), cuando dice:

Es posible reconocer en algunas manifestaciones de la vida una práctica permanente de resistencia, una capacidad para enfrentar todo aquello que pueda amenazarla o ponerla en riesgo, buscando además vías para reproducirse y transformarse (...) la resistencia es un impulso vital y como tal está ligada profundamente a todos los procesos productores de la vida. De ahí que, a pesar de la precariedad de las condiciones en las cuales se desenvuelve el

diario vivir, muchos segmentos de la sociedad mantienen la defensa de sus territorios existenciales y labren caminos para construir la autonomía de las colectividades.

Desde este autor, se entiende entonces que a partir de este principio natural las expresiones de resistencia se han configurado en “prácticas de autonomía y de libertad”, particularmente de los grupos que sufren el poder despótico. Pero ¿qué acciones como tal, constituyen, expresiones de resistencia?

Para Canclini (2010), es común que las acciones de resistencia, cada vez se enfocan menos en los relatos políticos globales y se sitúan más en horizontes abarcables (p. 3). Para Useche (2010), es importante comprender la resistencia en clave de:

[la] construcción de una lógica de permanente afirmación de la vida, [que] hace de los territorios existenciales de la no violencia verdaderas prácticas de libertad. (...) es una experiencia estética en permanente fuga de las prácticas de poder tradicionales. Se trata de la recuperación del sentido del goce vital, de la reconstrucción de un tejido social solidario. (Foucault, 1994, citado por Useche, 2010, p. 5)

En el plano social, la resistencia como expresión de la fuerza de la vida misma para seguir existiendo tiene múltiples modalidades, según la motivación, propósito, experiencia de vida, identidad y los acuerdos de cada grupo para llevar a cabo sus acciones reivindicativas.

Por tanto, por focalizadas o sectorializadas que sean, las resistencias buscan una transformación política, es decir, buscan afectar una situación de desigualdad, de no reconocimiento y exclusión (Canclini, 2010). Al buscar transformar y no solo comunicar, la resistencia apela a la acción colectiva, se apoya en la conmemoración como ejercicio de la forma de pensamiento continuo que comparte la colectividad, una expresión clara de esto se observa, por ejemplo, en el movimiento indígena, en las históricas reclamaciones del campesinado, en el campo del feminismo y de equidad entre hombres y mujeres. Estas demandas han tenido su razón en relaciones históricas de alteridad

marcadas por la marginación y el no reconocimiento del otro.

En este sentido, en los procesos de resistencia está presente la referencia identitaria o de autopertenencia a un grupo, en función del proyecto comunitario, social o político que comparten (Castells, 2003) o de la comunidad de destino generada por circunstancias y factores externos que motivaron la unidad del grupo para resistir, algunos ejemplos son las comunidades de Paz en Colombia, Madres de la Plaza de Mayo, Madres de la Candelaria, Movimiento Sin Tierra en Brasil, entre otros.

En orden a lo anterior, las estrategias de resistencia desarrolladas por los líderes y comunidades indígenas del resguardo Quebrada Cañaveral constituye i) una práctica de autonomía y libertad en función de lograr la realización de sus derechos, proteger y defender su proyecto comunitario y ii) asume un enfoque pacifista y generador de diálogo con los diferentes actores implicados en el proceso de recuperación de su territorio.

Diálogo con los emberá: la importancia de la perspectiva histórica en la comprensión de lo comunitario

En la identificación del origen y procedencia de los embera eyabidá del resguardo Quebrada Cañaveral del río San Jorge, algunos líderes narran lo siguiente⁹:

En 1945, ya vivía gente aquí, pero desde 1945, se consolida el liderazgo en el territorio emberá. Anteriormente, el emberá estaba a lo largo del río San Jorge, los colonos nos fueron cerrando desde las décadas del 30-40, en esa época los indígenas vivían en terreno baldío, los colonos abrían brecha e iban logrando esa mejora, por eso es que ahora estamos aquí en el resguardo, de donde nos quieren sacar ahora. Después de 1945, los emberá tienen que recogerse porque los colonos han empezado a quitar territorio. Pero conservamos los territorios

9 Reunión con grupo focal sostenida el 26 de julio de 2016, durante la declaración ante la Defensoría del Pueblo, de los hechos victimizantes sufridos con ocasión del conflicto armado. Testimonio de Aurelio Jumi y José Amado Domicó.

ancestrales Biduado, Barro, eso lo conservamos y no perdimos, pero alrededor se nos metieron los colonos. Hasta que desde el 45 al 85, casi 40 años después, nos constituyen el resguardo. Se llamaban colonos porque se iban metiendo así a la fuerza (testimonio de José Amado Domicó).

Esta narración corresponde a la historia reciente de poblamiento y movilidad en el territorio, donde las autoridades aluden al doble encuentro, de un lado, con la población emberá que ya vivía allí y, de otro lado, con los colonos que ejercían presión sobre tierras ancestrales (posiblemente de los emberá que ya habitaban) y sobre las tierras baldías, de las que los emberá procedentes de las zonas aledañas al Nudo de Paramillo aspiraban obtener algún tipo de reconocimiento.

Al profundizar en el conocimiento que las autoridades indígenas tenían sobre antecedentes históricos del proceso de poblamiento emberá en esta subregión, Aurelio Jumí¹⁰ expresa lo siguiente:

Ellos se establecían en la orilla del mar de Cartagena, donde se organizaban originariamente (...) huyeron hacia Montería, llegaron mucho tiempo caminando a pie, en la selva y se establecieron donde no los pudieran alcanzar. Entonces, volvieron a huir y se establecieron en Montelibano, ellos se vinieron limpiando las trochas. Luego, los blancos vinieron detrás de ellos hasta Montelibano. Entonces, los emberá huyeron a San José de Uré. Los de Uré se asentaron allí, porque también huyeron de Montelibano, eso pudo ocurrir en la época de la Conquista. De ahí, cuando ellos ya se dieron cuenta los mayores que ya los españoles los habían rodeado por Antioquia, por Turbo, (...), quedaron emboscados, entonces para defenderse se dividían para no estar todos juntos cuando los enemigos atacaban. Por esa razón, algunos se quedaron aquí en este sector del departamento de Córdoba y otros se fueron para Antioquia.

Según este testimonio, la condición de trashumancia de las comunidades emberá no ha cesado a lo largo de la historia. En este el proceso de conquista

y en épocas más recientes fenómenos con la colonización de tierras y la guerra han conllevado encuentros con poblaciones indígenas que han estado antes de la llegada de los emberá y que se han visto forzados a cohabitar el territorio o a continuar la diáspora.

En comparación con la historia documental sobre este pueblo, este testimonio plantea varias cuestiones que inciden en la experiencia comunitaria entre los emberá; la primera, que la población emberá localizada en esta zona del sur de Córdoba no corresponde a un único grupo étnico, no todos son eyabida o indígenas de montaña, la población previamente asentada en Montelibano y luego en San José de Uré pudo corresponder a descendientes del grupo carautas o catios de tradición gunadule:

Los emberas, presionados indirectamente por la invasión española, guerrearon con los Carautas, quienes vivían un proceso de desintegración social causado también por la colonización española (...) mostrando cómo los conflictos entre naciones y etnias fueron causadas en parte por la presión colonizadora y no como se ha presentado generalmente, como el carácter y estado natural de las sociedades aborígenes. (Vargas, 1990, p. 26)

El encuentro entre estos diferentes grupos étnicos (embera, catios o carautas y cunas) se da en el marco de un 'proceso alianza-guerra', derivado de la lógica de dominación y subordinación que conllevó la invasión española (Vargas, 1990, p. 26)

Este carácter de alianza guerra constituye un dato importante para comprender la incidencia de los acontecimientos o los factores del contexto social en la experiencia de vida de las comunidades y, de ahí, la necesidad de mantener vigentes ciertos principios constitutivos del sentido comunitario, por ejemplo, la idea de autoridad, que en este caso permite el sostenimiento de la comunidad y se comprende no solo en términos de explicaciones de orden cosmogónico, sino de una necesidad práctica: la paz, la convivencia, sumar fuerzas para enfrentar al enemigo.

¹⁰ Gobernador mayor del Cabildo Indígena Mayor del resguardo Quebrada Cañaveral del río San Jorge en 2016.

De esta manera, la autoridad, si bien tiene un fundamento cosmogónico, guarda una relación directa con la praxis política, por tanto, es un principio que se vive y es importante para la misma sobrevivencia cultural del grupo. Esto permite entender que la cosmogonía emberá recoge o integra los principios, las ideas y los consejos de los ancestros, “y es algo que está presente permanentemente entre las comunidades indígenas, porque es lo que ha permitido que, en los diferentes momentos de la historia, ellas puedan sobreponerse a los conflictos tanto internos como con otros actores” (Testimonio de Higinio Obispo, agosto 2017)

En este sentido, la constante lucha por recuperar el territorio constituye un ejercicio permanente de memoria y conmemoración del pensamiento indígena y los principios que alberga: ‘madre tierra’, territorio como espacio para la unidad y la cultura, la autoridad como padre¹¹, estos no quedan como guardados en un baúl, esperando ser desempolvados en algún momento para darlos a conocer a otros, sino que están presentes en los discursos y la praxis política, particularmente de los líderes indígenas.

Diálogo con los emberá: Madre Tierra, fuente del sentido de lo comunitario en la cosmovisión indígena

La necesidad de sobrevivir a los procesos de ocupación territorial y de guerra no es principalmente lo que en determinados momentos de la historia llevó a las poblaciones indígenas a constituir comunidad. Está bien documentado que lo que ha permitido unidad y elementos de ‘comunalidad’, incluso entre comunidades indígenas con diferentes orígenes culturales, es compartir una misma visión en torno a la naturaleza o a la tierra como madre, tal como señala Green (2011):

En diálogo con otros pueblos del mundo, encontré que todos los pueblos indígenas de la tierra, todos, absolutamente todos, decimos que la tierra es nuestra madre, que todos los seres que habitamos somos sus hijas e hijos, porque dependemos de ella en cada instante de nuestras vidas, porque la estructura de nuestro cuerpo es igual a la de la tierra. Nuestro hígado, nuestros pulmones, nuestros huesos, la sangre que corre por nuestras venas son iguales a las quebradas, a las montañas, a los diferentes ecosistemas que hay en la Madre Tierra; por tanto, hay que protegerla, porque está, tanto en nuestro propio cuerpo como en el aire que respiramos, el agua que bebemos, el sol que nos calienta y las plantas y animales que nos dan su sustento. (p. 61)

El siguiente testimonio presenta uno de los mitos de origen del pueblo emberá, donde se describe al emberá como hijo de la Madre Tierra y cómo esta condición determina no solo su manera de relacionarse con los demás elementos de la naturaleza, sino también la enseñanza que encierra saberse hijo de la Madre Tierra, para desde ahí dar sentido a las diferentes convenciones y acuerdos que permiten la vida en comunidad:

La nación emberá está conformada por cinco pueblos (emberá eyabida o katio, emberá dobida o de río, emberá siapidara, emberá chami y wounaan) que comparten un relato fundante: el dios Sol creó una playa, en medio de la playa empezaron a vivir los dos, pero como el niño empezó a mirar que solo estaban ellos, empezó a preguntar a sus padres por qué no existía gente igual a él. (...) Entonces, un día le dijo la mamá (Luna) al niño que tumbara una palma de güerrewe y empezara a sacar toda la pulpa, labrara unas estacas y las colocara en la playa en fila, cuando se le acabaron las estacas de güerrewe, entonces fue y cortó estacas de caña brava. En la madrugada le dijo su mamá que se levantara, tomara un bodré (bejuco) y lo azotara cuatro veces y así fue como la gente se fue creando, los que eran chonta y caña brava se convirtieron en gente, en personas iguales a ellos.

El origen va narrando y dice luego (el dios Sol) que ya tengo muchos iguales, ellos ahora tienen que tener una capacidad de pensamiento y conocimiento, entonces alrededor empezó a crear árboles, plantas,

¹¹ Expresión utilizada por autoridades indígenas del cabildo mayor del resguardo Quebrada Cañaveral, para quienes la autoridad esta detentada por el *Noko Dromo*, el padre o el guía de las comunidades.

frutos, muchas cosas. (...) Y luego, cuando iba enseñando, él (dios Sol) dijo por primera vez que alguna familia de los que nacieron aquí tenían que ser médicos, los expertos en medicina y así nacieron los wounaan, quienes conocían todas las plantas, incluso para transformarse en animales. A ustedes, los eyabida, desde ese momento les encomendó que fueran los guerreros, por eso existen (...) los zarras, que eran los que se dedicaban dentro de la formación de pedagogía a todo el equilibrio corporal, el equilibrio espiritual y de la mente para poder caminar y retaguardar toda la zona de la cordillera del territorio (...). Así mismo, los chamí son nuestros hermanos también, eran más ubicados como los comerciantes, siempre llevaban las cosas para intercambiar, hacer trueque con el mismo pueblo de nosotros (...)

En el caso de los dobida que se quedaron allí en el centro, ellos realmente fueron los políticos como los que organizaban todo el proceso organizativo (...) [Los siapidara] nos dedicamos más a la vida religiosa, por eso, nosotros el único pueblo entre los cinco pueblos, que tenemos todavía la figura aun de la Tachinabe¹². (...) nuestro imperio realmente, la tierra de todos nosotros, el ombli-go donde nacimos, es la tierra del Chocó, en la playa del Baudó. De ahí surgimos todos los emberá (...) O sea que antes de la llegada de Cristóbal Colón pues ya nosotros habíamos hecho todo un ordenamiento territorial, es decir que había toda una distribución territorial para cada familia. Ustedes se preguntarán de pronto: pero ¿cómo llegábamos a comunicarnos? A través de los rituales, en el centro siempre hacían ritual ahí en la playa del Baudó¹³.

En el testimonio se denota la Madre Tierra como principio de origen de los emberá y como fuente de su sabiduría, lo que al mismo tiempo

requiere la especialización del conocimiento y de las habilidades de las diferentes familias emberá, para protegerla y asegurar la pervivencia física y cultural. Así, el conocimiento de las plantas significa el acceso a la salud y al conocimiento tradicional; la política significa la organización social y el gobierno en el territorio; la fuerza de los guerreros significa la protección del territorio; la religión o la espiritualidad significa la cohesión cultural, las habilidades de comercio, e intercambio significa la comunicación entre las familias.

No obstante, en esta narrativa el elemento central que constituye fuente natural del espíritu de lo comunitario o la 'comunalidad' es la concepción de la Tierra como madre. Partiendo de esta visión, se comprenden las diversas interpretaciones de la ley de origen, donde aspectos como el consenso en asamblea para la toma de decisiones, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad y el trabajo colectivo, entre otros, se pueden asumir como mecanismos que permiten que lo comunitario opere y se mantenga entre las colectividades indígenas.

En ese sentido, los siguientes testimonios dan cuenta de la centralidad de la concepción de la Tierra como madre y cómo, en torno a esta, se fundamentan otros principios de orientación para las comunidades:

Relación Madre Tierra-identidad-cultura

En el mundo de los pueblos indígenas (...) *allpa-mama* (...) significa madre-tierra. ¿Por qué esto de *allpa-mama*? Primero, hay una identidad de género: es mujer. Segundo, es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción, sin ella caemos en la nada, simplemente somos la nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos. De ahí que la Madre Tierra o *allpa-mama*, al envolver entre su vientre las semillas, que luego de sus respectivos procesos se constituyen en el alimento de los seres vivos, debe ser cuidada, respetada e igualmente alimentada. En esa relación con la *allpa-mama*, cuando se producen las cosechas, los pueblos indígenas entonan sus cánticos conocidos como el *jahuai-jahuai*, se preparan ritos de agradecimiento, se brinda con ella regando en la tierra la chicha (bebida de maíz fermentada), que no es otra cosa

12 Para la familia embera siapidara, Tachinabe es la madre, la sabia de la comunidad.

13 Testimonio de Higinio Obispo, actual secretario general de la Organización Nacional Indígena, electo en el año 2016. Reunión en comunidad del resguardo Cañaveral, el 19 de agosto de 2017.

que compartir el compromiso de seguir generando vida. Entonces, en la cosmovisión indígena se entabla una relación de respeto mutuo, la tierra es parte del ser humano y viceversa; por eso cuando nace un *wawa* (bebé), el cordón umbilical y la placenta se siembra(n) bajo la tierra junto a un árbol que luego florecerá, dará frutos y nos brindará cobijo o sombra. Asimismo, cuando se produce la muerte, que es otra *anmal gaya burba*, forma de vivir, nuevamente volvemos a la tierra, a nuestra *allpa-mama* y volvemos a ser parte de ella". (Pacari Nina, como se citó por Green, 2011, p. 63)

Relación Madre tierra-identidad-territorio

El emberá sin tierra no es emberá, porque donde hay tierra ancestral, donde hay tierra colectiva, siempre llega el emberá, él vuelve siempre al territorio, o sea que emberá no tiene limitación, por eso en tiempo antes, emberá tenía todos estos municipios, corregimientos, pero como los colonos nos han quitado nuestro territorio (...), nos han llevado hacia arriba, y allí en ese pedacito de tierra tenemos una conservación, guardando bosque, medicina tradicional, el agua que nace desde la montaña, ese es nuestro vivir, aunque estemos desplazados, esa es nuestra Madre Tierra, porque de ahí recibimos mucho beneficio para el indígena, para el campesino quien se llame y si nos quitan la tierra, a emberá toca trasladarse para otro lado, porque ese lote de tierra es como una herencia permanente, así no vivamos allí. Por eso es la lucha de buscar el saneamiento del territorio. (Testimonio de José Amado Domicó, 2016)

Relación territorio-colectividad-autoridad

Mantenemos nuestra cabeza mayor, la autoridad de acuerdo a nuestros usos y costumbres, entonces, cuando hablamos emberá somos todos nosotros, emberá tienen visión entre nosotros mismos que debe haber un *noko droma*. Ese es el principio fundamental, donde esta figura está alrededor están los niños, las persona, los pueblos. Por eso se ha mantenido y por eso se ha sostenido la unidad. Porque eso es lo que en la culturalidad, en la forma de hablar lengua propia, de ahí nace de ellos, nace de su ejemplo. Aunque ya algunos se han puesto a estudiar, la mayoría resiste con su lengua propia. Eso es lo que nos mantiene unidos. Esa cabeza mayor para nosotros es el papá del pueblo, entonces el papá no se

ha muerto, de ahí existe la convivencia de pueblos emberás (Testimonio de Aurelio Jumi, 2016)

En las reuniones que se realizaron con miembros de las comunidades de Narindó, Dopawará, Cañaveral y Soledad, se constató que los adultos mayores y personas entre los 35 y 50 años reconocen elementos de su cosmovisión, relatos antiguos, narrativas de sus padres y mayores alusivos a la unidad, la identidad, la tradición y la autoridad, mientras que la población más joven desconoce estos aspectos. Ellos tienen familiaridad con el reclamo que históricamente han hecho sus padres o los más antiguos; no obstante, algunos no guardan la expectativa de recuperar el resguardo para vivir en él¹⁴. Para Clarisa Domicó, coordinadora de mujeres, "el conflicto armado impidió que se siguiera haciendo ese intercambio de saberes entre los ancianos y los jóvenes".

A pesar de esta realidad, José Amado insiste en la noción de autoridad como elemento que permite unidad, frente a la cual cada uno de los miembros de las comunidades responde, o bien porque lo asume por el compromiso y la coherencia con la cosmovisión emberá o bien por la obligación que imprime vivir en una comunidad y acogerse a las normas:

Como para nosotros el papá está vivo, nunca se acaba, nosotros no estamos acabados, en temas de organización llevamos claridad sobre lo que necesitan las comunidades. Nosotros estamos dispersos no porque estemos debilitados, aunque no estemos todo el tiempo juntos, estamos fortaleciendo cada una de nuestras comunidades. La distribución de los líderes en cada comunidad permite que haya un sistema de comunicación entre la junta directiva del cabildo mayor y las comunidades.

En este punto es importante señalar que, antes de la conformación del cabildo indígena mayor, los

¹⁴ En entrevista el 8 de febrero del 2016 a jóvenes en la comunidad dopawará, algunos manifestaban que no conocían el resguardo, que "a qué se iban a subir allá, si aquí en la parte baja todo es más fácil", aludiendo a los servicios básicos de salud, educación, al transporte y la cercanía con los centros urbanos.

miembros de las comunidades reconocen que la autoridad de los ancianos o mayores (autoridades tradicionales) fue, poco a poco, desplazada, no solo por la violencia, sino por las funciones de gobierno y orientación que asumieron los gobernadores, mayor y locales, como autoridades políticas. Sin embargo, en la actualidad, hay mucho interés por restituir a los ancianos, su papel en la transmisión del conocimiento tradicional a través de espacios de encuentro con los niños, niñas y jóvenes, esto podría constituir una valiosa medida de reparación colectiva.

A partir de lo anterior, se podría decir que el sentido de lo comunitario opera y se expresa en los siguientes términos: por una parte, obtiene de la concepción de la Tierra como madre su fuente filosófica y, de otro lado, los mecanismos que permiten el sostenimiento de la experiencia comunitaria, tales como: i) la transmisión del conocimiento, del mito de origen, de las leyes propias¹⁵; ii) la ritualidad como celebración de la vida, de los frutos de la tierra y de acuerdos sobre normas comunitarias; iii) la organización comunitaria, soportada en el sentido de la autoridad, el poder de la asamblea y el servicio gratuito, así como en el trabajo colectivo y el beneficio que este aporta; iv) la defensa del territorio, a través de la guardia indígena, como instrumento de seguridad colectiva, y v) la educación propia, como medio para promover y dar sentido a la pervivencia de la cultura y el saber.

Frente a esto, considero que la incidencia de factores externos relacionados con el modelo económico, la falta de presencia de Estado y el conflicto armado han envuelto a las comunidades indígenas en dinámicas de economías que nos les son propias, tales como cultivo de coca para uso ilícito, minería e, incluso, la explotación y comercialización de recursos del territorio, como flora y fauna; esto implica un contrasentido a su

naturaleza de afirmación de la vida, centrada en la concepción de la Tierra como madre.

Es esta una condición que justamente, de cara a un proceso de reparación colectiva, debe ser tenida en cuenta para posibilitar espacios y estrategias para que las comunidades recuperen su memoria ligada a la tierra madre y cuenten con los medios materiales para asumir las transformaciones territoriales y comunitarias necesarias.

Diálogo con los emberá: la memoria colectiva tejedora de sendas entre la comunalidad y la resistencia

La memoria colectiva es de gran importancia por dos factores: primero, porque ayuda a comprender el lugar de la cosmogonía emberá más allá de un mito fundacional, sino como algo que se vive y se rememora constantemente, en especial cuando hay conflictos en las comunidades, cuando hay que recordar la importancia del origen, de ser familia, de ser hijos de la Madre Tierra. Así mismo, cuando hay que tomar postura frente a factores externos que amenazan la organización social, las normas y la tradición en las comunidades, por ejemplo, las economías ilícitas, la vinculación a grupos armados:

Los emberá, desde siempre, han recurrido a su cosmogonía, fuente de su pensamiento, para obtener las claves que permitan resolver los problemas y conflictos que históricamente han enfrentado. Siempre ha sido así, volver a nuestra cosmovisión haciendo un ejercicio de línea de tiempo nos ha permitido ver dónde nos hemos perdido y cómo retomar el camino. La cosmovisión nace de la Madre Tierra” (testimonio de Higinio, ONIC, 2016).

Segundo, porque la memoria colectiva parece favorecer los procesos de resistencia de estas comunidades. En el caso de los líderes emberá del cabildo mayor del resguardo Quebrada Cañaveral, mantener viva esa memoria de sus principios, la del trabajo que pasaron sus antepasados hasta llegar a estas tierras del San Jorge y, con ello, todos los impedimentos que han tenido que sortear para lograr la recuperación física de su territorio, la pérdida de líderes y miembros de las comunidades a causa del

¹⁵ El derecho propio constituye el orden jurídico; sistema normativo y mecanismos internos de resolución de conflictos.

conflicto armado, esto rememora los valores, principios y mandatos de sus antiguos y refuerza las acciones del grupo en el presente.

Esta idea se relaciona con el siguiente planteamiento de Durkheim (como se citó en Rovira *et al.*, 1999, p. 10) “Los rituales intensifican la emoción compartida y unen en un sentimiento de solidaridad a aquellos que han visto aumentar sus emociones”. De esta manera, para Beristain, los rituales sirven para reafirmar de manera periódica, la unidad del grupo, las conmemoraciones colectivas y los rituales de duelo refuerzan las reacciones emocionales y la movilización social.

Según este planteamiento, los valores, principios o ideas pueden vivir en la conciencia de un grupo si hay un ejercicio continuo de conmemoración, que en el actual contexto de estas comunidades emberá no necesariamente constituye un ejercicio expresado en rituales bajo esquemas tradicionales de celebración, sino una conmemoración sujeta a un proceso continuo de recordación de: ¿quién eres?, ¿de dónde vienes?, ¿por qué luchas?, derivado de la experiencia interrumpida de vivir en el territorio y de la convicción del derecho a recuperarlo: “Para nosotros el territorio es como una herencia que nos han dejado nuestros padres y los más antiguos, por eso tenemos derecho a recuperarlo porque nos pertenece”¹⁶.

Para los líderes emberá del cabildo mayor del resguardo Quebrada Cañaveral, mantener viva esa memoria de sus principios, la memoria de sus muertos, la del trabajo que pasaron sus antepasados hasta llegar a esas tierras del San Jorge y, con ello, todos los impedimentos que han tenido que sortear para lograr la recuperación física de su territorio, es ejercicio reivindicatorio y constante de conmemoración de su ser indio, mediante el cual se canaliza el deseo de justicia que subyace a los procesos de resistencia. De ahí la importancia de que en un futuro proceso de reparación colectiva

para estas comunidades se tenga en cuenta este doble efecto de la memoria, como reforzadora del ser y del pensamiento emberá y, así mismo, como impulsora de los procesos de resistencia.

La reparación colectiva y oportunidad para fortalecer la comunalidad

Iniciar un proceso de reparación integral a comunidades indígenas víctimas del conflicto armado nos pone de frente con el cuestionamiento de las nociones, las supuestas verdades y comprensiones acerca del otro, a partir de lo cual se evidencia la necesidad de ampliar nuestros marcos de interpretación de la realidad.

Por tanto, es importante seguir ampliando las referencias que, desde el ámbito académico, se han planteado respecto al concepto de comunidad o lo comunitario en el mundo indígena, con el fin de contrarrestar la mirada esencialista de su cultura, común en el indigenismo de los años 70 y que aún se evidencia en la función pública o en la política pública, donde “lo cultural se entiende como algo inamovible o simbólico, sin relación con las condiciones de vida de la gente y anclado en los aspectos tradicionales (Beristain, 2010).

La cosmovisión del mundo emberá tiene como centralidad la concepción de la Tierra como Madre, como fuente natural del espíritu de lo comunitario, en torno a esta, aspectos como el consenso en asamblea para la toma de decisiones, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad y el trabajo colectivo, entre otros, se pueden asumir como mecanismos que permiten que lo comunitario opere y se mantenga entre las colectividades indígenas.

Poner el acento en la filosofía de vida de las comunidades indígenas y particularmente en la Madre Tierra como principio ordenador permite comprender el elemento estructurante, la médula de la identidad cultural de estas comunidades, más allá de los mecanismos de los que estas se valen para mantenerse unidas, sin que afecte o desplace la centralidad de dicho principio. Que

¹⁶ Testimonio de José Amado Domicó, gobernador mayor del Cabildo Indígena Mayor del resguardo Quebrada Cañaveral del río San Jorge. Entrevista el 10 de febrero de 2016.

cambie la forma no significa necesariamente que cambie la esencia.

Esto para decir que la vida de estas comunidades y lo que las identifica como pertenecientes a un grupo étnico no deben supeditarlos a una imagen estática o suspendida en el tiempo de lo que son o de lo que creemos que deben seguir siendo. Esta perspectiva podría ser pertinente para comprender de qué manera el conflicto armado, que se suma al proceso de desterritorialización sufrido por las comunidades indígenas del resguardo Quebrada Cañaveral, ha afectado su 'comunalidad', y de ahí los énfasis que deberían tener las acciones de reparación colectiva, con el fin de pasar de una respuesta en función de una imagen estereotipada de lo colectivo en indígenas, a una respuesta comprensiva que se enfoca en el tratamiento de la causa del problema y no en el efecto del problema.

Es también preciso conocer las concepciones particulares de justicia, verdad y reparación que las comunidades o cada pueblo indígena tiene, esto permite comprender expectativas de reparación, que combinan la dimensión colectiva y la individual, como lo expresa el siguiente testimonio:

¿Cómo quiero que me repare el Estado? Yo quiero que el Gobierno me diga dónde está mi hijo, porque se lo llevaron y me gustaría que el Gobierno repare asegurando alimentación y educación para todos los niños y jóvenes de las comunidades, hasta que puedan ingresar a la universidad¹⁷.

La demanda de esta mujer representa no solo su deseo individual de justicia, sino el bienestar de todos los hijos de las mujeres que, como ella, son cabeza de hogar, como reflejo de la conciencia de lo colectivo que no riñe con la necesidad individual de justicia.

¹⁷ Entrevista a Luz Emilse Jarupia, madre de Aldemar Antonio Domicó, desaparecido en 2009 a la edad de 15 años. El testimonio se tomó en marzo de 2013, en la sede del cabildo indígena en Puerto. Libertador (Córdoba).

Tener claro qué es lo central respecto al sentido de lo comunitario también permite superar preconcepciones respecto a lo que necesitan las comunidades en reparación, o supeditar el inicio de las medidas de reparación hasta que la población indígena esté concentrada en el resguardo o territorio para realizar acciones de resarcimiento de los daños. Ellos no han dejado de ser comunidad por no habitar el resguardo, no obstante, los riesgos de la división, la ruptura y la dispersión organizativa se agudizan, por lo que conviene desarrollar oportunamente las medidas de reparación.

Referencias

- Aldana, O. U. (2010). El poder ciudadano de la resistencia civil. *Polisemia*, 6(9), 69-73.
- Alto Comisionado para la Paz. (24 de 11 de 2016). *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*. Gobierno de Colombia. <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf>
- Beristain, C. (2008). *Diálogos sobre la reparación: experiencias en el sistema interamericano de derechos humanos*. Costa Rica.
- Beristain, M. y González, Páez. (1999). Memoria colectiva y genocidio político en Guatemala antecedentes y efectos de los procesos de la memoria colectiva. *Revista Psicología Política.*, (18), 77-99.
- Berrocal, J. (1980). *La colonización antioqueña en el departamento de Córdoba*. Banco de la República Centro de Documentación de Montería.
- Bonfil, G. (1982). El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En F. R. Aravena. *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio* (131-145). Flacso.
- Canclini, N. G. (2010). De qué hablamos cuando hablamos de resistencia. *Estudios Visuales: Ensayo, Teoría y Crítica de la Cultura Visual y el Arte Contemporáneo*, (6), 8-27.
- Carmona, S. (1991). Simbolismo en la representación gráfica embera. *Boletín Museo del Oro*, (29),

- 103-119. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7041>.
- Castells, M. (18 de febrero de 2003). *El poder de la Identidad*. www.globalizacion.org/opinion/
- Cecoin. (2020). *Claves para tener en cuenta en la reparación colectiva*. Informe. Centro de Cooperación Indígena.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). ¡Basta ya! (2013). *Basta Ya! Colombia memoria de guerra y dignidad*. Imprenta Nacional.
- Contreras, I. (2008). Autonomías indígenas y comunalidad: debates y propuestas para el estudio y la praxis de las autonomías en el estado de Oaxaca. *Etnias y Política* (5), 104-125.
- Delgado, E. H. (2009). Resistencias para la paz en Colombia. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas. *Revista Paz y Conflictos*, (2), 117-134.
- Díaz, F. (9 de abril de 2004). *Comunidad y comunalidad*. <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.y-0comunalidad.pdf>
- Fernández, A. C. (2016). El sentido de la investigación cualitativa. *Escuela Abierta*, (19), 33-48. https://www.ceuandalucia.es/escuelaabierta/pdf/articulos_ea19/EA19-sentido.pdf
- Fundación Ideas para la Paz. (2014). Dinámicas del conflicto armado en el nudo del Paramillo y su impacto humanitario. Boletín # 71.
- Gallardo, E. (2012). Lo público en los procesos comunitarios de los pueblos indígenas en México. *Revista Polis*, (31), 1-14.
- Green, A. (2011). *Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la Madre Tierra*. Universidad de Antioquia.
- Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective*. Reis.
- Halbwachs, M. (2002). Fragmentos de la memoria colectiva. *Athenea Digital*, (2), 1-11..
- Herner, M. T. (2009). Territorio, desterritorialización y reterritorialización un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. *Huellas*, (13), 158-171.
- ICTJ. (2009). *El informe de Rabat: el concepto y los desafíos de las reparaciones colectivas*. Rabat.
- Incora. (1984). *Informe socioeconómico de la comunidad indígena embera katio asentada en la cuenca de la quebrada cañaveral río San Jorge, Puerto Libertador (Córdoba)*. Incora (Instituto Colombiano para la Reforma Agraria).
- Incora. (1985). Resolución 010, por la cual se amplía el resguardo de Jambaló. Instituto Colombiano para la Reforma Agraria.
- Maldonado, B. (2001). *La comunalidad como una perspectiva antropológica india*. <https://www.acratie.eu/FTP/UTOP/MEX-MALDONADO-Autonomiaycomunalidad.pdf>.
- Mejía, M. R. (2007). La sistematización como proceso investigativo. *Revista Internacional Magisterio*, (33). En *La sistematización como proceso investigativo*. http://www.cepalforja.org/sistem/sistem_old/sistematizacion_como_proceso_investigativo.pdf.
- Nava, E. (s.f.). *Comunalidad. Ensayo sobre la legitimación de una teoría nativa*. <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/ilassa/2009/nava.pdf>.
- Negrete, V. (2008). Problemática psicosocial y socioeconómica como consecuencia del conflicto armado en el departamento de Córdoba en Colombia. *International Journal of Psychological Research*, 1(1), 74-80.
- Organización Indígena de Antioquia. (2017). *Informe situación pueblos indígenas región*. OIA
- Organización Nacional Indígena de Colombia. (2012). *Plan de salvaguarda pueblo embera katio resguardo Quebrada Cañaveral*. ONIC. Bogotá.
- PNUD. (octubre de 2007). Claves para tener en cuenta en la reparación a indígenas. *Hechos del Callejón*. https://info.undp.org/docs/pdc/Documents/COL/00047275_Hechos%2029.pdf
- Rovira, D. P., Castro, J. L. G. y Beristáin, C. M. (1999). Memoria colectiva y genocidio político en Guatemala. Antecedentes y efectos de los procesos de la memoria colectiva. *Psicología política*, (18), 77-100.

Segato, R. (2002). Identidades políticas y alteridades históricas. *Revista Nueva Sociedad*, 104-125.

Torres, A. (2013). *El retorno a la comunidad*. Cinde, el Búho.

Useche, O. (2010). El poder ciudadano de la Bogotá.resistencia civil. *Polisemia*, 6(9), 69-74.

Vargas, P. (1990). *Los embera y los cuna en frontera con el imperio español*. Publicaciones Banco de la República, 75-101.

Vascos, L. (1985). *Jaibanás los verdaderos hombres*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.



Narrativas de subjetivación política en el contexto del posacuerdo, de excombatientes de las FARC-EP en Bogotá¹

Political subjectivities in path: narratives of political subjectivation in the context of the post-agreement peace of FARC-EP ex-combatants in Bogota

Resumen

En este artículo se presentan algunos resultados de la investigación desarrollada respecto a la categoría de subjetividad política en excombatientes de las antiguas FARC-EP, residentes en Bogotá. Esta investigación se realizó a través del análisis de narrativas elaboradas a partir de entrevistas a profundidad, que permitieron la construcción de relatos autobiográficos. La estrategia metodológica utilizada es de corte cualitativo y se desarrolla desde la perspectiva de la autobiografía prospectiva, haciendo uso de las categorías de experiencia, experiencia prospectiva y mundos posibles desde las que se elabora el análisis y las conclusiones.

Palabras clave: subjetividades políticas, excombatientes, autobiografía prospectiva.

Abstract:

This article presents some results of the research done on the category of political subjectivity in ex-combatants of the former Farc-EP, who currently resides in Bogotá. This research was development through the analysis of narratives elaborated from in-depth interviews, which allowed the construction of autobiographical stories. The methodological strategy used is of a qualitative nature and is developed from the perspective of Prospective Autobiography, making use of the categories of experience, prospective experience and world-making. Based on these categories, the analysis and conclusions of the research are elaborated.

Keywords: political subjectivities, ex-combatants, prospective autobiography.

¹ Proyecto de investigación desarrollado desde la línea de Subjetividades e identidades de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria. Periodo de realización: 2020-2021.

Introducción

Ante una guerra cruenta y deshumanizante que se prolongó por más de 60 años y que se degradaba cada vez con mayor intensidad, entre el año 2011 y 2012, el gobierno colombiano encabezado por el presidente Juan Manuel Santos y el comando central de la guerrilla de las FARC-EP deciden entrar en diálogos de paz para detener el derramamiento de sangre y atacar las causas estructurales de la violencia. Acordaron una reforma rural integral, participación política y protección a la oposición, posibles soluciones al problema de las drogas ilícitas y la reparación a los más de ocho millones de víctimas que dejaron las confrontaciones armadas. Finalmente, en el año 2016, se firma el Acuerdo de Paz, da inicio el proceso de reincorporación a la vida civil, frente a lo cual, y después de más de cinco años de este evento histórico, en medio de un trasegar de luces y sombras, de ilusiones y de desesperanzas, de posibilidades de construir un nuevo país, pero también desde el acallamiento, el asesinato desde el rencor y el rechazo, quedan muchas preguntas por responder.

El artículo presenta algunos resultados de la investigación titulada *Narrativas de subjetivación política en el contexto del posacuerdo, de excombatientes de las FARC-EP en Bogotá* (2021), que buscó dar algunas respuestas a la pregunta ¿cuáles son las nuevas subjetividades políticas que, frente a su participación formal y no formal, construyen y proyectan excombatientes de las FARC-EP en la ciudad de Bogotá, en medio del panorama social y político actual del posacuerdo en Colombia? Ante lo cual, como objetivo general se describen y analizan las subjetividades políticas de excombatientes de las FARC-EP en la ciudad de Bogotá, en el contexto del posacuerdo, mediante las estrategias metodológicas de la autobiografía prospectiva².

El camino que se plantea en este texto es el siguiente: se aborda desde su complejidad teórica las categorías de subjetividad política y subjetividad

política fariana; posteriormente, se explica la estrategia metodológica que se utilizó en el estudio y los aspectos más relevantes de los sujetos de investigación; y finalmente, se mencionan algunas de las principales conclusiones y hallazgos logrados a través de las categorías propias de la autobiografía prospectiva.

Perspectivas sobre la subjetivación política

Un primer acercamiento al concepto de subjetividad política proviene del filósofo francés Étienne Tassin, para quien considerar que la subjetividad es política es paradójico, puesto que implica, por un lado, reconocer que es un tipo de subjetivación que se produce bajo el efecto de condiciones, circunstancias y modalidades exteriores al sujeto y, por otro lado, que se diga que la subjetivación tiene un carácter político significa que es el resultado de una dehiscencia que no proviene de una herencia ni familiar, ni social, ni histórica ni personal que configure el “yo”, lo cual tiene como principal consecuencia que el sujeto adviene en relación con lo que él es de acuerdo con su inherencia y adherencia a un tejido familiar, social, cultural que lo ha hecho ser lo que es. Sin embargo, esta “herencia” no termina decidiendo lo que el sujeto es, ya que precisamente este se encuentra en un proceso de descubrimiento a través de un determinado proceso de subjetividad política. En consecuencia, para Tassin la subjetividad política 1) no es la producción de un sujeto definible, 2) no es obra de dicho sujeto y 3) su dimensión y significación política tienen que ver con las relaciones y composiciones de las relaciones que producen seres que no son idénticos a sí mismos. Esto no impide su reconocimiento personal con esas situaciones que los desprenden de sí mismos para hacerlos aparecer con más fuerza, con lo que muestran qué son respecto a esas relaciones que los hacen advenir (Tassin, 2012, pp. 38-39).

De acuerdo con los anteriores elementos, se puede afirmar que la subjetividad política está planteada desde las imposiciones y posibilidades de actuar con las que cuenta el sujeto en los procesos de subjetivación en los que se encuentra

² La autobiografía prospectiva (2021) es una propuesta teórico-metodológica desarrollada por el profesor Jairo Gómez Esteban, docente titular de la Maestría de Investigación Social interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. El artículo de donde se toma la respectiva información es inédito.

inmerso y cuya expresión de su ejercicio y despliegue es la configuración del sujeto político. Este es visto por Tassin como una fuerza que busca reorganizar al mundo social desde las apuestas individuales por la política y la ética (Foucault) o por la emancipación y la justicia (Rancière). De otro lado, y como lo advierte Alvarado (2012), adjetivar la subjetividad como subjetividad política implica poder nombrarla política, es decir, que tenga un contenido cuyo proceso está atravesado por 5 grandes tensiones:

1) La posibilidad del sujeto de ser en el mundo de una manera autónoma frente a la necesidad del sujeto de tener heteronomía ética; 2) la ampliación del círculo ético, cuya tensión tiene que ver con sus límites, ya sean muy estrechos (personas cercanas o los nacionales) o muy amplios (cualquier sujeto humano en cualquier lugar del mundo); 3) relacionada con la conciencia histórica, en tanto reflexividad que se constituye en conciencia clara del sujeto, de su génesis, de su configuración, su biografía frente a la pregunta de si es posible pensar al sujeto sin utopía, sin nortes, sin sueños, sin anhelos y sin deseos de configurar cosas distintas; 4) asumir la subjetividad política, pero al mismo tiempo reflexionar sobre el poder; 5) el despliegue de la subjetividad política solo puede hacerse en el terreno de la acción con otros (Alvarado, en Díaz, 2021, pp. 116-119).

En cuanto al sujeto político, este ha sido definido por Alvarado como “aquel que aprende a distinguirse, apropiarse y posicionarse como ser único, con pensamiento y acción auténtica” (Alvarado *et al.* 2012, p.859) y por González como el sujeto que mediante acciones de reflexividad que le implican tomar posturas respecto de lo público se va constituyendo como sujeto político (González citado por Díaz, 2021, p. 75). Sin embargo, esta definición resulta insuficiente si se tiene en cuenta que, aunque así lo desee, el individuo no es un ser del todo autónomo y omnipotente quien, desde el ejercicio de su libertad todo lo puede. En vista de que el individuo no habita el mundo de manera solitaria, la alteridad se convierte tanto en un

límite de su libertad como también en una condición *sine qua non* para ejercerla, y para renegociar el contrato social en el que se fundamenta la esfera pública. Para Rancière, desde la descripción que hace Tassin:

Un sujeto político es siempre un “grupo”, un conjunto comprometido en un proceso de emancipación, del que se esperan tres cosas: 1) la capacidad de articular un problema (una dimensión entonces de disenso) con las lógicas generales de dominio; 2) la ruptura del conteo global de la sociedad llevado a cabo por la policía, gracias a la producción (al surgimiento, a la puesta en evidencia, a la visibilización) de un suplemento, de una parte que excede “todo conteo global de la sociedad”; 3) la afirmación de “la igual capacidad de cualquiera, de cualquier colectivo de manifestación y de enunciación, para formular los términos de una cuestión política”. (Tassin, 2012, p.12)

Desde esta perspectiva, la subjetividad del nosotros se convierte en un espacio de articulación desde la diferencia, un elemento disgregador de la homogeneidad (que ha constituido la policía) y un elemento de acciones afirmativas que surgen dentro del grupo para incidir en la política. Sin embargo, y aunque en los grupos se establezcan vínculos identitarios y operen ideologías que cohesionan a sus miembros, siguiendo a Bonvillani (2012), este es un espacio en donde se producen tensiones, se ejercen relaciones de poder y se dan unas formas particulares de ordenamiento de lo social, desde las que se vive la experiencia de encuentro y de desencuentro con los otros.

Por otro lado, es importante reconocer que no todos los procesos de subjetivación política son homogéneos, racionales, ordenados, estructurados o consensuados; tampoco es posible afirmar que todos los proyectos políticos que se desarrollan tienen una intención emancipatoria y progresista. Por el contrario, las subjetividades políticas son diversas, contradictorias, cuentan también con elementos pulsionales y oscilan entre la legitimación del orden social dado, la defensa de lo instituido y las apuestas por transformar dicho orden social mediante acciones que creen nuevos órdenes

desde lo instituyente. De hecho, ha ocurrido ya con un sinnúmero de eventos en la historia que se gestan desde ideales de corte progresista y revolucionario, pero luego de que los ideales son instituidos los gobiernos se convierten en sistemas de opresión y exclusión. Por su parte, un sistema que se considere injusto y hegemónico en ocasiones puede tener elementos estructurales que permitan su propia transformación para dar pasos hacia un orden social más equilibrado y justo.

Respecto al sujeto político, afirmar que el sujeto es político, es para la socióloga Valia Pereira entender al sujeto como un ser que es “actor de sus actos” y que tiene relación con lo político en tanto que busca la satisfacción de sus necesidades, el sostén del bienestar de una comunidad y la repartición de poder (Pereira, 1979, citada por Cárdenas, 2019, p. 45). De este modo, no es posible afirmar que este sea un sujeto universal, ahistórico y homogéneo. En palabras de Páez: “Concebir el sujeto en su cariz político debe llevar a una mirada amplia que lo sitúe en su dimensión histórica temporal” (Páez, 2019, p. 52), lo que implica que es mediante la configuración de las subjetividades políticas que el sujeto se reconoce en el mundo que habita y reconoce su “sí mismo” en medio de las circunstancias, generando “una serie de alternativas de respuesta frente a un orden establecido y dado como natural” (Páez, 2019, p. 54). que podríamos decir, oscilan entre la conservación y la transformación. Entender la dimensión histórica del sujeto político es reconocer que la subjetividad política se constituye en espacios de socialización política, que para Alvarado se refieren a “las experiencias que forman la identidad colectiva y política del sujeto, y determinan sus relaciones con el sistema político y sus instituciones que, a su vez, se constituyen en situaciones de vivencia de prácticas y modos de relación —autoridad, comunicación, poder, género— que inciden en la creación del sujeto político” (Alvarado *et al.*, 2012, citado por Patiño *et al.*, 2017, p. 76).

Teniendo en cuenta los elementos mencionados anteriormente, el estudio de la subjetividad

política debe responder a los desafíos de la complejidad social entendiendo que los procesos de subjetivación se gestan y operan en una relación dialéctica que escapa a una versión única de la historia. Por el contrario, los análisis realizados deben, en palabras del docente e investigador Jairo Gómez Esteban, dar cuenta no solo de las perspectivas afirmativas que se asumen en la participación, en la democracia, en la autorregulación, la autonomía, en el reconocimiento y en la identidad, sino también se deben entender los modos de subjetivación política desde “el mal”, en los que la política se expresa en forma de exclusión, cinismo y corrupción, que se constituye en un medio para crear personas malvadas que hacen uso de la violencia física y simbólica con el fin de negar al otro (Gómez, 2014, p. 53).

Otra característica importante que cabe destacar respecto a la subjetividad política es que estos modos de subjetivación no se dan solamente a través de procesos meramente ontológicos y lingüísticos, como lo afirman ciertos desarrollos teóricos especialmente de tipo posestructuralista. Sin pretender ser deterministas, es necesario en toda clase de análisis de esta categoría tener en cuenta los escenarios históricos, sociopolíticos, económicos y culturales en los que se encuentran insertos los sujetos. En este sentido, no todo ejercicio de subjetividad procede de identidades nomadas en infinito devenir que buscan desujetarse a toda forma de sujeción y de poder policial o estatal; existen igualmente subjetividades fragmentadas, emergentes o en reconstrucción, producto del abandono estatal, la precariedad o los que son fruto de acontecimientos límite, buscando de este modo delinear una cierta identidad, ya que los sujetos necesitan sentirse parte de un proyecto más grande que el de la propia comunidad. Para ello exigen el cumplimiento de algunos elementos que necesariamente deben pasar por los aparatos estatales e institucionales, como lo son procesos de presencia estatal que garanticen el cumplimiento de los derechos fundamentales, la prestación de los servicios públicos básicos o para llevar a cabo

procesos de verdad, justicia y reparación integral, tan solo por dar algunos ejemplos.

Retomando lo que se ha mencionado en los anteriores párrafos y desmitificando un poco el presupuesto de que toda subjetividad política es progresista y busca siempre detonar los poderes establecidos que oprimen y segregan, es importante recordar con Guattari y Rolnik (2006), que la multiplicidad de subjetividades que se producen en el capitalismo son al mismo tiempo una: la subjetividad capitalista. Por lo tanto, en gran medida estas subjetividades permiten reproducir prácticas de explotación, dominio y colonización que reproducen lógicas de mercado funcionales para las élites hegemónicas y la cultura dominante, aunque de manera paradójica, en estas mismas prácticas se encuentre la semilla que potencie posibles cambios del sistema económico, de sus prácticas y valores.

Aproximaciones a la subjetividad política de excombatientes de las FARC-EP

Las FARC-EP fue un movimiento guerrillero colombiano de orientación marxista-leninista y bolivarianista, como se autoidentifican en sus estatutos. Surge en 1964, y tiene sus antecedentes más próximos en los movimientos campesinos de auto-defensa de los años 50 cuando se organizaron como respuesta a la violencia bipartidista entre liberales y conservadores. En casi 70 años de lucha guerrillera en sus filas se formaron miles de hombres y mujeres en diversos momentos históricos que vivió el país, por lo cual es importante hacer un análisis historiográfico de sus miembros. Para esto se utilizará la clasificación de las “generaciones farianas” que propone en su tesis de doctorado el sociólogo colombiano José Armando Cárdenas Sarrias.

Para Cárdenas (2019), en las FARC-EP existieron 4 generaciones:

- La primera generación: colonos fundadores quienes en su gran mayoría provenían de regiones rurales y se formaron políticamente con cuadros miembros del Partido Comunista (PC) (1950-1984).

- La segunda generación: revolucionarios profesionales, muchos de ellos efectivos provenientes de las ciudades y con alguna formación académica, quienes vivieron el fracaso de los procesos de paz con el gobierno de Betancur y Barco (1984-1993).
- La tercera generación: raspachines y universitarios, en la que se encontraron jóvenes tanto del campo como de la ciudad, en gran parte como producto de los acuerdos de El Caguán y la zona de distensión acordada con el Gobierno Nacional, y por el fortalecimiento de sus estructuras guerrilleras en las grandes ciudades del país mediante la militancia en el PC-3, Milicias Populares o Bolivarianas, el Movimiento Bolivariano y la escisión con el Partido Comunista (1993-2010).
- La cuarta generación: los Farianos por la paz, quienes tuvieron que enfrentar al arreciamiento de la violencia estatal en los operativos militares del Plan Colombia y el Plan Patriota, así como todo el proceso de diálogo con el Gobierno Nacional, para finalmente terminar constituyendo un partido político legal como nueva forma de lucha en su proceso de reintegración a la vida civil (2010-2018).

A esta altura, es importante mencionar que ni el elemento ideológico era la causa unívoca que motivaba a los civiles a incorporarse a las FARC-EP, ni el estudio de las fuentes ideológicas era la labor más importante en la vida diaria de los guerrilleros (Cárdenas, 2019). Como grupo guerrillero alzado en armas, la formación militar, la formación técnica en resolución de aspectos propios de la guerra como la enfermería, la telecomunicación, las relaciones con la comunidad y los oficios de la vida diaria en el campamento y fuera de él hacían que el guerrillero dividiera su tiempo diario y semanal en las actividades de formación ideológica y conceptual, teniendo que dejar para los espacios de formación, por lo menos, una hora al día (la hora cultural). La formación ideológica es importante para un grupo subversivo alzado en armas, en tanto orienta y le da sentido a la acción armada, mantiene alta la moral del grupo y le da legitimidad a su lucha frente a otras versiones. Usualmente contrarias, que

proviene especialmente por parte del Gobierno y los medios de comunicación hegemónicos.

Respecto a la ideología de las FARC-EP, es posible decir que, aunque los miembros de la primera generación fariana provenían de ejércitos de auto-defensas con orientación Liberal, es con el Partido Comunista que se fortalece su doctrina política y se autodenominan guerrilla marxista-leninista. Para Botero, el marxismo actúa en el discurso de las FARC como “un poderoso paradigma teórico, para el que la revolución no es un tipo de fenómeno histórico que deba ser explicado, sino una regla necesaria para el cambio social” (Botero, 2014, p. 23). Se entiende la historia como el desarrollo de la lucha de clases a través de cada una de sus fases, en las que inevitablemente se culminaría con el triunfo del comunismo, por lo que precisamente la labor histórica del guerrillero es servir de agente revolucionario para los cambios estructurales con el que advenga un nuevo modelo de sociedad más justo y equitativo. Para este fin es necesario despertar la “conciencia de clase” y permitir cada vez más la comprensión de la realidad histórica a través de la lectura de textos revolucionarios que son seleccionados y en muchos casos interpretados de manera unívoca por los comandantes e ideólogos del grupo, que en principio pertenecen al Partido Comunista, como por ejemplo Nicolás Buenaventura. Estos textos en principio fueron fragmentos escritos por Karl Marx, Friedrich Engels y Vladimir Lenin o versiones de divulgación como los textos escritos por Marta Harnecker o Politzer, que se convirtieron en los bastiones del pensamiento marxista. Sin embargo, por ser una guerrilla de origen y operaciones rurales, textos de la revolución china como *El Libro Rojo* de Mao Tse Tung —o para ser un buen comunista de Liu Shaoqi— fueron leídos y apropiados a su manera por los miembros del naciente grupo guerrillero, quienes trataron de aplicar la teoría al contexto colombiano. Es importante destacar que la lectura de algunos textos literarios que retrataban y denunciaban de alguna manera la situación social de los pueblos de América fueron también leídos y discutidos, como *Siervo sin tierra*, *La rebelión*

de las ratas, *Aura* y *las violetas*, así como algunas novelas latinoamericanas de carácter regional, de acuerdo con investigaciones como la realizada por Cárdenas (2019).

Por su parte, el marxismo clásico delega al sujeto político la responsabilidad no solo de entender el mundo, sino especialmente de transformarlo. Para Libreros (2020, p. 34), la teoría marxista del sujeto revolucionario parte de la tesis en la que “las masas (multitudes) sometidas al capital solo toman conciencia de su fuerza y de su poder en la medida en que luchan y se unen a través de la lucha”. Ser marxista-leninista, para un guerrillero de las FARC significa estudiar la filosofía del materialismo histórico y el materialismo dialéctico y la economía política para entender el momento histórico que se vive a partir de las contradicciones de clase y la lucha por el poder mediante la conquista del Estado para implementar el socialismo (Libreros, 2020, p. 34). En esta conciencia histórica radica la imposición moral del guerrillero de “ayudar en el papel revolucionario de la organización” (Botero, 2014, p. 26) y divulgar la doctrina teórica, ya que, desde fórmulas sencillas y poco académicas, un guerrillero puede explicar lo que significa ser marxista-leninista. De acuerdo con el testimonio de un guerrillero citado en la tesis de Cárdenas: “Nosotros somos marxistas-leninistas hasta los huesos que no es más que entender esa realidad de nuestro pueblo, saber aplicarla y enseñarla a la guerrillerada” (2019, p. 192).

No era necesario pasar exámenes o recitar de memoria la teoría marxista-leninista para pertenecer a la organización guerrillera, bastaba con saber que en Colombia una gran mayoría de población se encuentra desposeída, en la pobreza, y que el Estado no le brinda posibilidades, mientras que una minoría en el poder acumula las riquezas y oprime al pueblo colombiano. Sin embargo, es con la segunda generación fariana que el discurso marxista-leninista se cualifica un poco más, en vista de que muchos de los nuevos integrantes provenían de universidades o de ciudades en las que habían estado en contacto con formación política

en sindicatos o en células de estudio del Partido Comunista. Por ello aprovecharon el conocimiento del marxismo para elaborar comprensiones de la situación colombiana dentro del marco del capitalismo global y utilizaron las ideas del leninismo para proponer formas de organización y trabajo de masas, con el fin de planear estrategias para la toma del poder del Estado, imponiéndose la tarea de difundir el socialismo científico e implementando la práctica de seguir las noticias nacionales, así como los análisis de los periódicos revolucionarios para debatirlos, lo cual se hacía asiduamente en las horas culturales que tenían en su cronograma semanal y cuyas ideas se difundían a través de los medios de comunicación de la organización.

Pese a la estricta identificación con las figuras de los “padres” del socialismo científico, se fueron haciendo necesarias las identificaciones con figuras políticas un poco más locales. Y es precisamente en la tercera generación fariana que coincide con la escisión de las FARC del Partido Comunista en el marco de la Octava Conferencia Guerrillera celebrada en abril de 1993, cuando surge el nuevo ideario del bolivarianismo, sin importar si este encajaba con los ideales marxista-leninista y mucho menos sin tener en cuenta la opinión que Marx tenía sobre el mismo Simón Bolívar. Es un hecho que en la declaración política de la Octava Conferencia (1993) queda estipulada la ratificación de “proseguir las huellas de la gesta emancipadora del libertador Simón Bolívar”, cuya consecuencia para el discurso político de la organización es la bandera de lucha antiimperialista (principalmente contra Estados Unidos) y oligárquica, al igual que el compromiso por luchar por una segunda independencia y la soberanía del pueblo colombiano en comunión con los pueblos latinoamericanos.

De acuerdo con Cárdenas, consecuencias inmediatas del nuevo ideario fueron el fortalecimiento del ideario patriótico bolivariano y el compromiso con la divulgación del mismo a través de folletos, guías sobre el curso bolivariano, puesta en marcha de bibliotecas bolivarianas, la creación de “clubes

infantiles bolivarianos”, la publicación de guías para realizar trabajo ideológico con los niños y niñas en el contexto de los diálogos de El Caguán, entre otros, lo que da una idea del dogmatismo y persistencia con la que se tomó la doctrina bolivarianista en el grupo guerrillero.

Como se mencionó con anterioridad, las FARC-EP fue un ejército alzado en armas, lo que requería no solo tener una formación teórica sino también militar. Y es precisamente en los grandes militares revolucionarios tanto internacionales como latinoamericanos y “mártires” del mismo grupo guerrillero en donde se identificó un modelo antropológico y un prototipo de sujeto político con el que se buscaba identificación a través de diversos medios de manera simbólica, llevando su nombre de alias o llevando imágenes de su figura, buscando repetir alguna de sus hazañas militares consideradas heroicas o mencionando dichos o frases de autoría del Guerrillero Heroico. Como lo menciona María Clemencia Castro: “La guerrilla en su ideal promete una sociedad nueva, se ofrece como espacio de promoción de un nuevo hombre capaz de hacer justicia en el mundo y de venir a instalarse como estandarte de la igualdad cuando por fin el amo injusto llegue a ser vencido” (Castro, 2001, p. 76).

A nivel internacional, se le rinde culto a guerrilleros especialmente latinoamericanos, quienes fueron líderes de grandes hitos históricos como la revolución cubana o el alzamiento sandinista. Pero definitivamente es en la figura de Ernesto ‘Che’ Guevara, en quien encuentran una imagen digna de seguir para construirse desde su ideario del “hombre nuevo”. Para Guevara, el hombre nuevo va resultando del proceso de construcción del socialismo, inacabado en tanto está relacionado con las formas económicas que van surgiendo. El hombre nuevo genera conciencia y es motor de cambio en la sociedad, va a la vanguardia de las ideas y de la moralidad, mucho más allá de la masa. El hombre nuevo es el revolucionario que entona la canción del pueblo, labor en la que juega un papel preponderante la juventud como arcilla

maleable para la construcción de ese hombre nuevo y el partido que tiene como objetivo desarrollar la vanguardia con sus mejores cuadros. El hombre nuevo es aquel que se sacrifica heroicamente por la nación, consciente de recibir el premio en la satisfacción del deber cumplido (Guevara, 2011).

Es en la cuarta generación fariana (2010-2018) en donde toman fuerza los ideales, la experiencia militar y la vida “ejemplarizante” de los jefes históricos de las FARC (Manuel Marulanda Vélez, Jacobo Arenas, Jorge Briceño, Raúl Reyes y Alfonso Cano, principalmente). Posteriormente se incluye una imagen femenina, la de Mariana Páez luego de su muerte (2009), reivindicando su figura; todos ellos se consagraron como artífices y maestros de la guerra, pero también gestores de la paz, por lo que las máximas y lemas farianos de “Juramos vencer” y “Nuestra lucha es por la toma del poder” continúan teniendo sentido para los excombatientes firmantes del Acuerdo, puesto que no fueron vencidos por la vía militar, y como consecuencia del Acuerdo algunos miembros accedieron a cargos de representación política en el Estado, los cuales esperan mantener a través del apoyo del pueblo por medio del sufragio.

A partir de la información consultada, es posible aseverar que el modo de subjetivación para devenir sujeto político de acuerdo con la perspectiva de las FARC-EP tiene que ver con el proceso en el que el individuo empieza a tener “conciencia” de su realidad económica y social, desde las lecturas que hace de ella a partir de los lentes conceptuales del marxismo-leninismo-bolivarianismo. Pero no es solo una toma de conciencia, sino también una acción política posterior, realizada mediante la organización social y política y su incorporación a la lucha armada como método para la toma del poder. De acuerdo con el criterio de Cárdenas, el comandante que propició con su discurso la “construcción” del sujeto político en las filas guerrilleras, fue Jacobo Arenas, ya que por un lado sustentó la acción colectiva (pueblo con armas) como resultado del reconocimiento del oprimido (pueblo sin armas), en defensa de su bienestar,

dado que pertenecen a la misma clase y grupo social; y por otro lado, demostró la obligación que tiene todo fariano de tener una formación ideológica y una claridad política capaz de identificar intereses contrarios a su conciencia política y a la directriz de la comandancia, así como ser un conocedor de los documentos guía de la doctrina política de las FARC (Cárdenas, 2019).

En el discurso de la organización, el sujeto político fariano es un ciudadano comprometido con la justicia social, a quien le duele la precaria situación que debe pasar su pueblo día a día. En consecuencia, y a semejanza de los grandes guerrilleros de la historia mundial y de la organización, se decide tomar las armas para defender a su pueblo y lograr transformaciones económicas y políticas. Es un sujeto atado a las estrictas normas que regulan la vida guerrillera (grupo de documentos conocidos popularmente como “el cuatro esquinas”, en cuanto establecen los límites de la acción cotidiana; estos documentos son: Los estatutos, las normas de comando y el reglamento del régimen disciplinario). Si bien los fines de la organización son claros en el discurso, en este punto viene bien preguntarse por la validez y la coherencia ética de los medios empleados para lograrlos. Muchas veces recurrieron al secuestro, la extorsión, el asesinato de miembros de la sociedad civil, el uso de armas no convencionales, el financiamiento de su ejército mediante el narcotráfico y la minería ilegal, la violencia sexual, entre otras formas de accionar, que no solo ponen en tela de juicio la legitimidad de su lucha armada, sino que permite reconocer el desarrollo de elementos propios de la subjetividad del mal (Gómez, 2014) en el sujeto político fariano, en detrimento del surgimiento del “hombre nuevo” como se pretendía en la organización.

Los procesos de subjetivación política fariana no solo se produjeron en los campamentos desde donde llevaba a cabo su lucha guerrillera, miles de jóvenes en las grandes ciudades del país fueron reclutados para formar parte de sus organizaciones urbanas. Si bien la guerrilla de las FARC fue

un grupo beligerante de corte rural (a diferencia de guerrillas como el M-19 que tuvo una fuerte base urbana), es luego de la ruptura con el PC que fortalece sus organizaciones urbanas¹. De acuerdo con el profesor Carlos Medina Gallego, en 1997 se crea el Movimiento Bolivariano por la Nueva Colombia (MBNC) y en el año 2000 se crea el Partido Comunista Clandestino de Colombia (PCCC o PC3). El primero se dirige especialmente a estudiantes universitarios con el fin de organizar políticamente a las masas y desestabilizar políticamente, el segundo se crea con el fin de contar con una vanguardia política entre estudiantes, profesionales y trabajadores para la insurrección del pueblo y la construcción del socialismo a través de la doctrina marxista-leninista-bolivarianista. Este último, de acuerdo con la información aportada por el profesor Medina, estaría organizado por pequeñas células compartimentadas (con un número no mayor a 7 integrantes), que pudieran hacer parte de organizaciones sociales y hacer labores de inteligencia con fines militares. En las

principales ciudades del país existieron tres frentes urbanos: el Jacobo Arenas, en Medellín (Furja); el Manuel Cepeda Vargas, en Cali, y el Frente Antonio Nariño, en Bogotá. Específicamente, el Frente Urbano Antonio Nariño era considerado como un frente estratégico para la toma del poder porque su centro de operaciones era la capital del país, en donde se encuentran las sedes del poder político y económico (Medina, 2009).

Estrategia metodológica

El método utilizado en la presente investigación se enmarca en las denominadas narrativas autobiográficas, específicamente en la autobiografía prospectiva, la cual se construyó con base en tres categorías analíticas básicas:

- a. La experiencia: cuyas subcategorías básicas se enmarcan en la experiencia vivida (se refiere a las narraciones biográficas mediante las cuales construimos nuestra singularidad a través de representaciones, objetos, reflexividad, etc.); la experiencia corporal (está relacionada con los procesos de subjetividad que suceden en el cuerpo y que en recurso a objetos, eventos y emociones permiten reconstruir un relato de sí con sentido) y la experiencia digital (relacionada con los efectos de los usos de la tecnología digital en los procesos de biografización de las personas).
- b. Acontecimientos contrafactuales: acontecimientos contrafactuales de eventos (referidos a los diversos eventos que deberían ocurrir para que el sujeto pueda alcanzar sus metas, así como las implicaciones que dichos eventos puedan tener en el futuro); de tiempo (enmarcado en situaciones hipotéticas sobre lo que pueda ocurrirle al sujeto en el futuro); de lugar (representación futura que se tiene de lugares o sitios y a las eventuales interacciones —topofilias y topofobias— que se puedan tener con ellos) y de información sensorial (enfocada a sensaciones, sentimientos y emociones que el sujeto eventualmente pueda vivenciar en el futuro).
- c. Procedimientos para construir mundos posibles: (categoría tomada de la teoría de Goodman)

1. Atendiendo a la historia latinoamericana, y desde la opinión de algunos expertos, es posible afirmar que han sido poco fructíferos los esfuerzos que han hecho las guerrillas por desarrollar y mantener grupos urbanos con el objetivo de la toma del poder, en gran medida por la feroz represión que han desatado los gobiernos de turno (para el caso de Colombia se destacan las medidas tomadas por los gobiernos de Turbay Ayala con su estatuto de seguridad; las medidas tomadas por Betancur luego de la toma del Palacio de Justicia por parte del M-19; la masacre de Mondoñedo en el gobierno de Samper; la operación Orión y los operativos militares y judiciales tras diversos ataques terroristas atribuidos a las FARC en el gobierno de Álvaro Uribe). Al respecto, Gustavo Petro escribe en su libro autobiográfico *Una vida, muchas vidas* (2021): “Ese movimiento en el que militó José Mujica había sido derrotado en Uruguay a partir de las acciones violentísimas de la dictadura de Juan María Bordaberry. Los cuatro tupamaros llegaron a Colombia exiliados, escapando de la dictadura, y encontraron su lugar en las filas del M-19. Por eso, desde sus inicios, el M-19 estuvo impregnado de la historia y de las formas de la lucha urbana de los tupamaros. Los dos movimientos eran, de alguna forma, gemelos. La diferencia es que en Uruguay no existe lo que sí hay en Colombia: montañas, selvas; grandes extensiones de la resistencia popular han hecho su cuna. Los tupamaros, por haber surgido en un país tan pequeño, buscaron llevar a las ciudades la lucha guerrillera que había emprendido el Che en las montañas de Bolivia. Pero esta estrategia —la lucha armada urbana— los condenó al fracaso, al igual que ocurrió con los montoneros en Argentina (pp. 31-32).

composición y descomposición a través de sus partes, miembros o rasgos (elementos que antes estaban unificados ahora aparecen dispersos y fragmentarios, y lo contrario: cosas que en el mundo o versión anterior eran fragmentarias ahora constituyen o se han integrado al todo unificado); la ponderación (se refiere a que en cada mundo hay cosas que tienen mayor importancia que otras, es decir, en cada sistema de representación, en cada mundo alternativo, la intensidad o valoración de sus elementos puede cambiar), la ordenación de las relaciones internas (el reordenamiento o rejerarquización de elementos anteriores del mundo ya construido y que luego se hacen parte del nuevo mundo como si siempre hubieran estado ahí), la supresión y la complementación (desvanecimiento y anulación de unos elementos del mundo alternativo que ya no operan o generan alguna clase de ruido y desestabilidad, y a la consecuente introducción de elementos nuevos que sustituyan los extirpados sin importar mucho si lo que complementa sea verdadero o absurdo) y la deformación (que paulatinamente se va introduciendo en los mundos creados y que pueden ser vistos, dependiendo de dónde se mire, como distorsiones, tergiversaciones e, incluso, correcciones).

Las entrevistas se realizaron a siete (7) excombatientes de las FARC-EP: cinco (5) hombres y dos (2) mujeres, quienes pertenecieron a la tercera y cuarta generación de guerrilleros de las FARC, de acuerdo con la caracterización que hace Cárdenas (2019). Actualmente todos ellos residen en Bogotá. Sin embargo, muchos miembros de entorno urbano del grupo subversivo tuvieron que “enmontarse”, es decir, migrar hacia otras estructuras del movimiento, usualmente a zonas rurales que les permitiera mayor seguridad, desidentificación, etcétera.

La mayoría de los excombatientes entrevistados son de origen urbano. El elemento que todos los participantes tienen en común es el de haber ingresado en su juventud a las FARC-EP habitando en un contexto citadino. Sus edades actuales oscilan entre los 29 y 61 años, y la edad promedio de ingreso al grupo armado fue entre los 19 y los 20 años.

Resultados y conclusiones

La experiencia vivida por los excombatientes parte del deseo de ingresar a la organización armada, teniendo como principales razones el convencimiento ideológico y político de llegar a un cambio estructural a través de la lucha armada, la indignación frente a las condiciones materiales en las que está la gran mayoría de colombianos, el contexto de violencia en el que vivieron en donde se sentían amenazados y las relaciones filiales que se tenían con miembros de la organización. Luego de 5 años de firmado el Acuerdo de Paz entre el Gobierno colombiano y las FARC-EP, sus antiguos miembros recuerdan los hechos vividos con el grupo guerrillero con nostalgia por la cotidianeidad y los camaradas a quienes consideraban como familia, sienten gratitud por lo aprendido y lo experimentado (en cuanto a las alegrías de la socialización, los aprendizajes, los miedos, los dolores y los esfuerzos de la vida militar y el contexto de guerra).

Respecto a la experiencia sensorial-corporal, en los relatos autobiográficos se evidencia que la vivencia bélica deja en sus guerreros consecuencias físicas, psicológicas y espirituales que se traducen en enfermedades, psicopatologías, mutilaciones y marcas en el cuerpo que aún en la legalidad son difíciles de tratar teniendo en cuenta adversidades propias del contexto cultural (machismo, poca valoración al bienestar mental, condiciones de pobreza, entre otros) y la precariedad del sistema de salud colombiano. Algunos hechos traumáticos se producen de manera posterior a la reincorporación, como consecuencia de la desvinculación del cuerpo armado. La ausencia del uniforme, las botas, la mochila y las armas los hace sentir contraídos y desposeídos, para así iniciar un proceso de reencuentro y resignificación del cuerpo y las huellas que en él dejó la experiencia guerrillera. El envejecimiento producto del paso del tiempo y las consecuencias del pasado, que se incardinan en la historia personal, se convierten en motivaciones que impulsan al individuo a vivir la vida desde la medida de sus proyectos, sueños y

deseos. Invitan a vivir la vida que no se pudo vivir mientras se estaba ocupado en la lucha armada.

La experiencia digital es un territorio relativamente nuevo y aún por explorar para los excombatientes. Si bien no todos hacen uso de plataformas y redes sociales, una gran mayoría de ellos las utilizan con el ánimo de realizar actividad política a través de ellas: opiniones y análisis de la realidad nacional desde el punto de vista del partido, proselitismo político, publicidad electoral, etc. Mediante el ciberactivismo se busca movilizar hacia la acción política a los ciudadanos, no solo desde la capacidad racional de cada uno, sino también acudir a sus sentimientos y emociones. Un riesgo que se advierte en esta actividad es quedarse estancado en islas fragmentadas de información en un solo círculo social, elaborando imágenes falsas respecto al apoyo y la incidencia que se tiene en los ciberusuarios, por lo que se hace importante consultar a expertos en el tema. Del mismo modo, algunos excombatientes se han sentido agredidos por redes sociales y mencionan la dificultad de construir proyectos políticos en medio de la inmensidad de comentarios sin argumentos y los discursos de odio que circulan en cada uno de los espacios de internet.

Como resultado del ejercicio de pensar la propia vida desde la ficción de subjuntivo, es decir, desde acontecimientos contrafactuales, surgen narraciones en las que el sujeto se imagina a sí mismo y su relato vital desde otras perspectivas que le permiten autopercebirse, cuestionarse y proyectarse en el futuro, estableciendo acciones concretas para lograr cumplir los ideales y los proyectos personales y colectivos.

En la categoría contrafactuales de eventos, los sujetos de la investigación consideraron que, si no hubiesen hecho parte del grupo guerrillero, su vida hubiese sido ‘normal’, pero su compromiso ético y político con la lucha por la transformación social del país sí se hubiera dado teniendo en cuenta que desde muy jóvenes estuvieron inmersos en procesos de pedagogía y subjetivación política que los hizo comprometer con el activismo

social. Un punto importante que vale la pena resaltar, es que muchos de ellos consideran que, en caso de no haber ingresado al grupo armado, lo más probable es que agentes del Estado o grupos paramilitares los hubiesen asesinado, en razón de su compromiso político.

De otra parte, si no se hubiese firmado el Acuerdo de Paz reconocen que, aunque la guerra ya no tenía sentido, para la opinión pública no era legítima y se estaba degradando cada vez más, ellos hubieran continuado haciendo parte de este grupo armado, porque al ingresar adquirieron un compromiso inalienable. Ante la posibilidad de volver a las armas por decisión propia teniendo en cuenta la actual situación social y política del país (el asesinato de más de 300 firmantes, marcha lenta de la implementación del Acuerdo por la falta de interés político del Gobierno Nacional, consolidación de disidencias o Grupos Armados Organizados Residuales [GAOR], inequidad y pobreza, etc.), los excombatientes participantes responden con un contundente no, por el sinsentido ya mencionado de la guerra, porque la apuesta ahora es buscar transformaciones sociales y políticas desde el partido Comunes junto a los ciudadanos que en los últimos años han salido a las calles a expresar su descontento frente a la Policía Nacional, las políticas de gobierno, la precariedad de las condiciones de vida y el asesinato de líderes sociales a lo largo del territorio nacional.

En la categoría contrafactuales de tiempo, se reafirma el compromiso con los cambios que necesita el país para garantizar el cumplimiento de los derechos, deberes y obligaciones de los ciudadanos a través de la actividad política. Se considera que en el futuro se van a dar cambios en los ámbitos económico, social y político, teniendo en cuenta que actualmente han surgido expresiones de descontento y rebeldía por parte de los jóvenes (Primera Línea y otros), pero que es importante impedir que el uribismo y las fuerzas políticas hegemónicas, que han gobernado el país, continúen haciéndolo, puesto que traería consigo mayor inequidad, pobreza y autoritarismo. Estos cambios solo se pueden lograr si los ciudadanos se

organizan políticamente en partidos honestos que verdaderamente representen sus intereses.

Respecto a la actividad política de los excombatientes, ellos consideran que seguirán haciendo política y buscando las transformaciones necesarias, por un lado, mediante la militancia en el partido político Comunes y, por otro, acompañando diferentes espacios en los que la sociedad civil se está manifestando a través de protestas, paros, actividades culturales y deportivas, etcétera. La mayoría de los excombatientes se consideran militantes del partido que se constituyó como parte de la implementación del Acuerdo. Quienes están en sintonía con este consideran que en el partido se permite la discusión, que existen en él divergencias como en todo movimiento, y que se sienten identificados con la plataforma programática. Quienes no lo están sostienen que el partido se está alejando del discurso de lucha que han mantenido históricamente, sumado a la discriminación sufrida, las prácticas clientelistas y de favorecimiento que, según ellos, van desdibujando su poder político.

La consolidación y el futuro de Comunes depende de la gestión, de las estrategias políticas a través de la formación de liderazgos, asesoría y diálogo político, el establecimiento de una agenda que recoja las necesidades ciudadanas, estableciendo una comunicación efectiva entre los dirigentes, los militantes y los ciudadanos estableciendo relaciones estratégicas con partidos políticos, movimientos sociales y procesos de transformación social. El anterior proceso es apremiante, puesto que el Acuerdo solo contempló 10 curules para el partido por dos periodos legislativos que culminan en el año 2026.

En la categoría contrafactual de lugar, a la totalidad de los excombatientes les gustaría continuar viviendo en Colombia. Algunos tan solo se irían en caso de un suceso extraordinario como tener un hijo o realizar estudios en el extranjero, y la mayoría migraría por razones de seguridad. Las razones para escoger el lugar en el que se va a residir posteriormente tienen que ver con cuestiones de tipo político: desarrollar procesos comunitarios,

ambientales y políticos o siguiendo órdenes del partido de acuerdo con sus estrategias. En otros casos se mencionan razones familiares y de posibilidades de acceso a bienes y servicios, por los cuales deben establecerse en ciudades principales. En todo caso, la seguridad personal también es un factor que incide en esta toma de decisiones, máxime que vivimos en uno de los países más violentos del mundo, con una de las tasas más elevadas de desplazamiento interno.

El aspecto contrafactuales sensoriales se indica que el grupo guerrillero se recuerda como a una familia, con todo y sus problemas, y como un espacio que los formó como personas a nivel moral y político. Les gustaría que se recordara a las FARC sin tanto odio, reconociendo que los motivos de su lucha armada se relacionaron con la construcción de un país mejor, que hizo la paz y que se acepte que fue una de las guerrillas más fuertes del hemisferio. Sin embargo, son conscientes de que una parte significativa de colombianos recordará a este grupo guerrillero desde el odio, el miedo y la aversión como producto de las acciones criminales que perpetró. A ellos personalmente, a los excombatientes, les gustaría que se les reconociera y se les recordara en un futuro con emociones positivas por su sentido de benevolencia y altruismo y por su trayectoria de su lucha política como luchadores por la paz. Por el contrario, no les gustaría que los recordaran como criminales o terroristas.

Con relación a las categorías relacionadas con la construcción de mundos posibles, en la subcategoría de composición y descomposición, los entrevistados sostienen que la reincorporación genera cierto traumatismo, especialmente en la reinserción a las lógicas económicas y sociales del capitalismo. Es un proceso en que el individuo pasa de una situación en la que el grupo guerrillero le proporcionaba los elementos necesarios para la subsistencia, regulaba su vida cotidiana mediante las normas y los mandos y tenía unas rutinas claras en su día a día, a una situación en la que él se tiene que hacer responsable de sí mismo y de

la construcción de su propia vida. En aras de lograr lo anteriormente mencionado, tendrá que ser capaz de demostrar ciertos saberes y habilidades que aprendió en su vida guerrillera, pero también aprender nuevos conocimientos y desarrollar otras capacidades que le permitan enfrentarse a vivir su nueva realidad. Por el contrario, el individuo que se reincorpora no desea volver a estar inmerso en situaciones de guerra, que le exija el esfuerzo de la trashumancia, de los extenuantes ejercicios y del miedo constante que experimentaban. Tampoco les gustaría estar inmersos en grupos sociales en donde se ejerza el autoritarismo y se les impida el ejercicio de su libertad y su autonomía como muchas veces ocurría dentro del grupo armado.

En cuanto a la ponderación, los excombatientes quieren seguir comprometidos con la lucha política, pero también quieren vivir una vida tranquila en la que, aunque sin lujos, puedan tener lo necesario a nivel económico y social para vivir una vida digna. La mayoría de los entrevistados tiene una pareja sentimental y conforma una familia. Algunos tienen hijos y nietos, quienes no los tienen les gustaría, en cierta medida, tener para poder tener una prolongación no solo de tipo genética, sino también para poder enseñarles sus ideologías ético-políticas e inculcarles el valor de la lucha por la exigencia de los derechos propios y de los demás. A este respecto, otros consideran que sí se debe formar ideológicamente a los hijos, siempre y cuando se haga en un contexto de libre elección.

Respecto a la subcategoría de ordenación, en los relatos se puede identificar que el hecho de haber sido parte de un grupo guerrillero fue una experiencia en sí misma. El contexto de guerra en el que vivieron hizo que gran parte de las experiencias significativas que narran sean traumáticas, en tanto que son pérdidas de seres queridos en actos bélicos, situaciones en las que estuvo en riesgo su vida o su libertad o el alejamiento de sus familiares por razones de seguridad. Las mujeres que participaron en la experiencia de ser guerrilleras cuentan con experiencias diferentes respecto al trato que recibieron por parte de sus compañeros,

pero coinciden en que en algún momento tuvieron que vivenciar situaciones de machismo (dentro o fuera del grupo), por lo que consideran que la labor política tiene que ser también un esfuerzo por mejorar las condiciones y situaciones que deben vivenciar las mujeres en su cotidianidad.

En la categoría de supresión y complementación, con las respuestas dadas, se puede afirmar que en ese proceso de reorganización personal y de reincorporación es necesario cambiar ciertas prácticas, como la forma en la que se relacionaban con los civiles y con personas diferentes a su organización, dado que muchas veces se hacía un uso abusivo de la fuerza. En esta misma dirección, y sin perder la ideología política, se debe revisar el discurso, pasando de uno de tipo guerrillero a otro propicio para el contexto del posacuerdo, que hable de reconciliación, de paz, de reparación y de no repetición. Del mismo modo, los recuerdos sobre los hechos dolorosos del pasado deben ser resignificados con el objetivo de que experiencias desgarradoras y deshumanizantes que se vivieron no los sigan afectando mentalmente.

Para los excombatientes el proceso de paz y la posterior reincorporación no implicaron una rendición o sometimiento al Estado colombiano, como tampoco una renuncia a sus ideales y programas revolucionarios. Se considera que siguen en la misma lucha, pero esta vez convertida en el desarrollo de proyectos de construcción de un futuro mejor a nivel individual y social, lo cual le imprime un carácter político, aun cuando no todo lo que se lleve a cabo para lograrlo se desarrolle en el ámbito de la política. Actividades como la creación e interpretación literaria o musical, los emprendimientos productivos, la dirección de proyectos administrativos, el trabajo académico y el ejercicio docente se convierten en acciones con potencia política que buscan cumplir el compromiso ético-político de transformar la realidad económica, social, política y cultural del país, en pro de un futuro con mayor libertad, equidad, democracia y oportunidades para todos los ciudadanos.

Así mismo, el partido político y el Acuerdo de Paz y su implementación se convierten en elementos con agencia política, en tanto son proyectos de construcción de un futuro, incidiendo en las transformaciones económicas y sociales del país dentro del Estado, y también en conjunto con las acciones que llevan a cabo otros partidos políticos, movimientos sociales, minorías, jóvenes y en general la ciudadanía. Por su parte, consideran que el Acuerdo de Paz es un triunfo no solo para los excombatientes, sino para todos los colombianos, en tanto que la implementación de estos beneficiará a toda la nación con el cumplimiento de cada uno de los puntos, en especial los de reforma rural integral, estatuto de la oposición y participación política.

Finalmente, en la subcategoría de deformación, la mayoría de la población con la que se realizó la investigación asegura haber sufrido algún tipo de discriminación alguna vez. Profundizando al respecto, se identifican prácticas de discriminación tanto negativas como positivas; en la primera se ven vulnerados algunos de sus derechos tanto individuales como colectivos (partido), mientras que en la segunda encuentran garantías de derechos por parte del Estado y de organizaciones privadas, en términos económicos, académicos, legales, entre otros, así como apoyo en su red familiar, en sus amigos y en algunos miembros de la comunidad.

A cerca de las responsabilidades morales y penales que se adquirieron en la guerra como producto de acciones criminales que en ocasiones cometieron a nivel individual y grupal, aunque son conscientes de que nunca debieron pasar, de manera discursiva buscan justificarse, alegando que eran situaciones propias de la guerra, que fueron errores que sucedieron porque no tenían la intención de hacerle daño a la población civil, que el Estado y otras organizaciones armadas también son culpables de las victimizaciones (y de hecho lo son en mayor medida cuantitativamente hablando) y que ellos también fueron víctimas del conflicto armado. Respecto a la reparación y el papel de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP)

u organismos como la Comisión de la Verdad, consideran que son elementos necesarios para asegurar que no exista impunidad y para que se desarrollen procesos de verdad, justicia, reparación integral y no repetición de los hechos. En efecto, la mayoría desea que se les aplique las penas alternativas estipuladas en el Acuerdo a cambio de ir a la cárcel y ser condenados como delincuentes, razón por la cual están dispuestos a colaborar con la justicia colombiana y a reparar sus actos en las comunidades que afectaron a través de un trabajo pedagógico y social.

A modo de síntesis, y retomando la pregunta que provocó la presente investigación:

¿Cuáles son las nuevas subjetividades políticas que, frente a su participación formal y no formal, construyen y proyectan excombatientes de las FARC-EP en la ciudad de Bogotá, en medio del panorama social y político actual del posacuerdo en Colombia? Es posible decir que, a lo largo de estos cinco años posteriores a la firma del Acuerdo Final, los excombatientes han venido reconfigurando cada uno de los ámbitos de su subjetividad política, los cuales se han agenciado a través de fuerzas en tensión, de conservación y de cambio, tanto individuales como sociales (por exigencias múltiples que van desde las orientaciones del partido político Comunes hasta las que les hacen los miembros de la sociedad civil, el Estado colombiano, diversos movimientos sociales y políticos, entre otros). Dos operaciones evidenciadas desde la misma definición foucaultiana de subjetividad, en la que el saber y el poder someten, pero también permiten hacerse sujeto (Foucault, 2015).

La subjetividad política que se devela a través de los análisis y hallazgos se origina y despliega a través de elementos contextuales específicos en los que se van desarrollando los sujetos a través de dispositivos y modos de subjetivación en los diversos ámbitos en los que están inmersos. Por esta razón, esta categoría debe ser abordada desde una perspectiva múltiple e interdisciplinar que permita estar a la altura de su complejidad. El excombatiente como sujeto político es un ser en medio de

sombras y luces, inmerso en el juego de máscaras de la identidad, en el cual se identifica y desidentifica de acuerdo con su voluntad y necesidades. Es un individuo a quien le cae a su cuerpo el propio peso de la responsabilidad de su pasado, por el cual debe responder jurídicamente ante la justicia y moralmente ante la sociedad colombiana, y por una vida propia, por lo cual debe desarrollar su autonomía como persona y como ciudadano para afrontar su vida cotidiana presente y futura desde sus proyectos.

La subjetividad política exfariana, es una subjetividad estructurada por las memorias de la guerra y sus eventos traumáticos, por los recuerdos del ‘monte’ y de las anécdotas que se vivenciaban con los compañeros y civiles; por la tradición de la ideología y la organización política que empieza a dialogar con una visión de la realidad colombiana menos dogmática y más realista, deuda que tenían con la historia latinoamericana; y por proyectos personales y colectivos que se tornan políticos, en tanto buscan crear las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales para el establecimiento de un Estado que garantice el cumplimiento de los derechos fundamentales que tienen los ciudadanos y se permita que en el país se pueda desarrollar una vida digna en un contexto de justicia y equidad social.

Para el logro de estos objetivos es necesario incidir en diversos escenarios tanto de la política formal (participación política en el Estado) y no formal, dentro de los espacios de lo político, que se vive en barrios, organizaciones sociales y comunidades a través del acompañamiento en procesos sociales o actividades como marchas, tomas culturales, artísticas y deportivas, entre otras. Esta es una nueva forma de incidir en la política y en lo político, desde los proyectos personales y colectivos en los que están trabajando los excombatientes: Emprendimientos con otros compañeros del antiguo grupo armado, con víctimas, e incluso con quienes se consideraron enemigos: reinser-tados, exmilitares; proyectos artísticos desde el arte y la música con contenido político; desde la

formación académica y política en relación con procesos de subjetivación política a las nuevas generaciones; también trabajando directamente desde el partido político en cargos de representación o en campañas electorales.

Respecto a la metodología utilizada es importante afirmar que la autobiografía prospectiva demostró ser una herramienta metodológica con potencia heurística y política para trabajar con temas de subjetividad política y abordar metodológicamente poblaciones con identidades proscritas, para el caso, con los excombatientes, quienes a través de sus relatos brindaron información sobre su experiencia de vida vinculados al grupo armado, sobre su experiencia prospectiva y sobre la construcción de mundos posibles, categorías necesarias para poder identificar algunos aspectos importantes relacionados con su subjetividad política.

Los antiguos combatientes de las FARC-EP dieron el paso que la sociedad y el Estado colombiano tanto les exigía. La mayoría de ellos está tratando de asegurar su subsistencia trabajando en proyectos de vida individuales y colectivos y buscando hacer política desde su militancia activa, en un país en el que, en palabras de Gonzalo Sánchez, “la negación del adversario como interlocutor, la descalificación personal o de sus demandas, e incluso su eliminación física, son prácticas que de manera continua e histórica han reemplazado la confrontación de argumentos, la deliberación y el acogimiento a las reglas y las decisiones democráticas” (2021, p. 18). El balón ahora está en nuestra cancha, la del Estado y la sociedad civil, porque, como diría Shlomo Ben Ami, “la guerra la hacen los guerreros, la paz la hace la sociedad”.

Referencias

- Alvarado, S. V., Patiño, J. A. y Loaiza, J. A. (2012). Sujetos y subjetividades Políticas: El caso del movimiento juvenil Álvaro Ulcué. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 1(10), 855-869. <https://revistaumanizales>.

- cinde.org.co/rclsnj/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/743/387
- Bonvillani, A. (2012). Hacia la construcción de la categoría “subjetividad política”: una posible caja de herramientas y algunas líneas de significación emergentes. En C. Piedrahíta, A. Díaz y P. Vommaro (Eds.) *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 191-202). Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Botero, M. (2014). *La identidad política de las FARC-EP: una primera aproximación a partir de los documentos propios del grupo armado (1964-2005)*. [Tesis de Pregrado Pontificia Universidad Javeriana]. Repositorio Institucional Javeriano.
- Cárdenas, J. (2019). *En Bogotá nos pillamos. La vida escuela de las Fuerzas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (Farc- EP) a través de sus cuatro generaciones 1950-2018*. [Tesis de Doctorado Freie Universität Berlin]. Refubium.
- Castro, M. (2001). *Del ideal y el goce: lógicas de la subjetividad en la vía guerrillera y avatares en el paso a la vida civil*. Universidad Nacional de Colombia.
- Díaz, A. (2021). *Subjetividad política. Entrevistas*. Editorial Aula Humanidades.
- Foucault, M. (2015). El sujeto y el poder. En J. Álvarez (Ed). *La ética del pensamiento: una crítica de lo que somos* (pp. 317-369). Biblioteca Nueva.
- Gómez, J. (2014). El mal y la subjetivación política. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 12 (1), pp. 51-63.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). Emoción/energía/cuerpo/sexo: el mito del “viaje” de liberación. *Micropolítica Cartografías del Deseo*, 319-326.
- Guevara, E. (2011). *El socialismo y el hombre en Cuba*. Ocean sur. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191016042156/el_socialismo_y_el_hombre_en_cuba.pdf
- Libreros, G. (2020). Crisis de las subjetividades políticas. *Líneas de fuga. Revista de teoría y filosofía política*, 6, 33-44.
- Medina, C. (2009). *FARC-EP. Notas para una historia política 1958-2006* [Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional UNAL.
- Páez, D. (2019). Subjetividad política: categoría para la comprensión de la vivencia de la violencia política en los relatos de historias de vida de maestros. *Revista Noria, Investigación Educativa*, 1(3), 44-55.
- Patiño, G., Duque, L. y Villa, E. (2017). Transformación de subjetividades políticas juveniles, a través de un proceso formativo. *Ágora U.S.B.*, 17(1), pp.75-94. <https://doi.org/10.21500/16578031.2812>
- Petro, G. (2021). *Una vida, muchas vidas*. Editorial Planeta.
- Sánchez, G. (2021). *Caminos de guerra, utopías de paz*. Editorial Planeta.
- Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/ Rancière/ Foucault/ Arendt/ Deleuze. *Revista de estudios sociales*, (43), 36-49. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/7096>

Las canciones de *rock* y metal como una forma de fortalecer la resiliencia¹

Rock and metal songs as a way to strengthen resilience

Yamal Esteban Nasif Contreras*

Fecha de recibido: marzo de 2023

Fecha de aprobación: mayo de 2023

Resumen

Este ensayo realiza un análisis multimodal (textual y sonoro) de 20 canciones de bandas representativas de *rock* y metal. Se resaltan los componentes positivos de estas canciones que contribuyen a reforzar la resiliencia en los fans de estas agrupaciones. Entre las bandas seleccionadas se encuentran la española Barón Rojo; las estadounidenses Metallica, Testament, Fear Factory, y la de *hard rock* Survivor. Por su parte, las agrupaciones Primal Fear, Tankard, Kreator, Helloween y Destruction de Alemania. Igualmente, los grupos ingleses Queen, Judas Priest e Iron Maiden, y el conjunto finlandés Stratovarius. También se escogió la banda relativamente nueva Airbourne de Australia. De Latinoamérica se seleccionó a la agrupación brasilera Sepultura y a las bandas colombianas Kraken y Ekhymsis.

Palabras clave: (tesauro Unesco), resiliencia, música popular, identidad.

Abstract

This essay performs a multimodal analysis (text and sound) of 20 songs by representative rock and metal bands. The positive components of these songs are highlighted which contribute to reinforcing the resilience of the fans of these groups. Among the selected bands are the Spanish group Barón Rojo, as well as the Americans Metallica, Testament, Fear Factory and the hard rock band Survivor. For their part, the groups Primal Fear, Tankard, Kreator, Helloween and Destruction from Germany. Likewise, the English groups Judas Priest and Iron Maiden and the Finnish group Stratovarius. The relatively new band Airbourne from Australia was also chosen. From Latin America, the Brazilian group Sepultura and the Colombian bands Kraken and Ekhymsis were selected.

Keywords: (Unesco Thesaurus), resilience, popular music, identity.

¹ Una versión anterior de este texto fue presentada como ponencia el 3 de junio de 2021 en el evento virtual *Devenir monstruo: primer congreso colombiano y encuentro internacional de estudios sociocríticos sobre rock pesado, metal y expresiones extremas*.

* Docente de música de la Secretaría de Educación del Distrito. Licenciado en Música de la Universidad de Nariño. Magíster en Educación de la Universidad Nacional de Colombia. Doctor en Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. yenasifc@correo.udistrital.edu.co

Para iniciar, es necesario afirmar que especialmente el metal es un género musical de sonido fuerte y rápido que ha sido objeto de estereotipos y estigmatizaciones que lo vinculan con el vandalismo, la violencia y el consumo de sustancias psicoactivas. A los metaleros se les atribuyen rasgos negativos como la hostilidad, la depresión, la ansiedad, la agresividad o el satanismo. No obstante, en los últimos años han aparecido estudios que demuestran que el metal puede generar sensaciones de bienestar y ayudar a enfrentar emociones negativas (Castro, 2022). Igualmente, se ha encontrado que los metaleros mantienen una vida socialmente activa y que utilizan la escucha de este género de música como una herramienta terapéutica (Cortes, 2018).

Es decir que contrariamente a las ideas generalizadas que califican al metal como un género negativo y contraproducente para sus seguidores, el metal contribuye a crear emociones positivas. En este ensayo se pretende demostrar que hay algunas letras de canciones de *rock* y metal que permiten afirmar que estas no solo producen emociones positivas, sino que también contribuyen a reforzar la resiliencia en sus fans.

Los jóvenes que crecieron en los años setenta, ochenta y noventa vivieron el crecimiento y surgimiento de varias de las bandas más representativas del *rock* y el metal. Sin embargo, al ser un género que se encontraba en formación en esos años, pasó por procesos de estigmatización y sus seguidores fueron descalificados por instituciones como la familia, la escuela y la Iglesia (Arias, 2022; Castiblanco, 2022).

Bourdieu remite las luchas en torno a las palabras *joven* y *viejo* a la lucha entre detentadores del poder y sucesores en el interior de un campo determinado: dentro de cada campo, los viejos intentan mantener a los recién llegados, a los que vienen detrás, en estado de *juventud*, de irresponsabilidad: de falta de poder (Martín, 1998, p. 36).

Según esto, se puede suponer que los jóvenes que crecieron escuchando grupos de *rock* y metal en las últimas décadas del siglo XX han llegado a

su madurez y construyeron sus identidades juveniles a partir de la música que escuchaban y que probablemente siguen escuchando.

La juventud es un periodo de indefinición y búsqueda de una identidad, a la que la ausencia de un paradigma, una metanarración fuerte, puede afectar sobremanera. En la investigación consideramos que la música popular, dentro del más amplio concepto de cultura popular, es un elemento esencial en la construcción de la identidad juvenil (Hormigos y Martín, 2004, p. 259).

Es decir que la música pudo haberse convertido en un refugio frente a las problemáticas de la juventud, y que algunas canciones de estas agrupaciones contribuyeron a fortalecer a estos jóvenes a través de los procesos de identificación con ciertas bandas y canciones representativas del género. Muchos de estos aficionados al *rock* y al metal establecían lazos de amistad con otros fanáticos de este tipo de música, con los cuales conformaban tribus urbanas (Maffesoli, 1990) o también culturas juveniles. El concepto de ‘culturas juveniles’ permite reconocer y visibilizar a los jóvenes cambiando la forma de mirar el problema, ya que “transfiere el énfasis de la marginación a la identidad” (Feixa, 1998, p. 85).

Por tal razón, el conjunto de experiencias musicales que se despliegan en la biografía de una persona y que se entrelazan con la historia de los grupos humanos a los que —de manera concéntrica— ella pertenece pueden dar cuenta, del mismo modo que el lenguaje, de formas particulares de ver el mundo y estar en él (cosmovisión) (Shifres y Castro, 2019, p. 255).

Es decir que los aficionados al *rock* y al metal tienen una forma particular de ver el mundo que puede estar relacionada con la música que escuchan. Igualmente, es posible que los jóvenes que crecieron escuchando *rock* y metal hayan llegado a su adultez superando algunos de sus problemas personales gracias a la actitud resiliente que aprendieron al escuchar canciones de este tipo a lo largo de su vida.

Según esto, en vez de descalificar a los aficionados al *rock* y al metal con los prejuicios predominantes, al analizar los elementos de algunas de las letras de las canciones de las bandas más representativas del género, se puede inferir que estas contribuyen a fortalecer la resiliencia en sus aficionados y funcionan como una especie de motivador para enfrentar los problemas y las desilusiones.

Además, muchos de los jóvenes que crecieron en los años ochenta y noventa construyeron sus identidades juveniles alrededor de la música y las letras de sus bandas favoritas, las cuales se consolidaron como referentes nacionales e internacionales a partir de esos años. Se puede suponer que la música enérgica, fuerte y expresiva de estas agrupaciones, sumada a las letras con mensajes positivos, potencia en los aficionados a este tipo de música emociones positivas y características actitudinales de personalidad como la resiliencia.

La expansión de un mercado musical específicamente destinado a la juventud apoyó el cada vez más importante papel de la música en la construcción de la identidad juvenil. La música popular, tanto en su vertiente de consumo como en su potencialidad expresiva, adquirió un papel fundamental en la construcción de identidad entre los jóvenes de las sociedades industriales avanzadas (Hormigos y Martín, 2004, p. 265).

Yelotzin Cortés Morales (2018) realizó una investigación para medir, por medio de electroencefalogramas y una encuesta, las emociones que surgieron en 15 escuchas de metal y 15 no escuchas de metal. Las canciones que utilizó en una audición controlada fueron *Through the never* de Metallica y *Paranoid* de Black Sabbath. Entre los resultados encontró que estas canciones producen en los escuchas y no escuchas de metal emociones positivas como diversión y alegría, entre otras. Además, entre las conclusiones de su investigación, afirma que este género musical aumenta las emociones positivas que reconfortan y dan la sensación de posibilidad.

En consecuencia, las emociones positivas que se producen al escuchar metal, pueden ser

reforzadas con aspectos textuales como la letra, que puede tener un nivel muy sugestivo debido a la potencia con que es interpretada a través de melodías y acordes potentes y veloces.

Édgar Morin reflexionaba sobre la doble dimensión de la canción: musical y verbal. Teniendo en cuenta sus ideas y valorando el poder comunicativo que tiene la música, cabe preguntarse si el componente más importante de la canción, del éxito de su mensaje, se encuentra en la parte musical o en la parte verbal. Pues bien, hoy no cabe duda de que la letra ha tomado el protagonismo. La letra es el mensaje, comunica de una forma directa, describe la sociedad (1994, p. 260). Por tanto, podemos decir que el mensaje de la música actual se objetiviza a través de la letra de la canción. Debemos, pues, entender la música, tanto en el componente melódico como la voz, como acción humana dentro de la cultura (Morin, 1997, como se citó en Hormigos y Martín, 2004, p. 261).

En consecuencia, todos estos elementos en conjunto podrían fortalecer la resiliencia en los aficionados de las agrupaciones de *rock* y metal. Se podría suponer que los jóvenes acuden a este tipo de música en momentos de soledad, tristeza o depresión, que suelen ser emociones características de los jóvenes adolescentes. Entonces, sus ídolos musicales se convierten en una especie de refugio y apoyo frente a sus problemáticas familiares, personales y emocionales, que son generalmente propias de los conflictos de la adolescencia. Por lo tanto, la sensación de compañía que se siente al escuchar música, en este caso, se ve reforzada por letras motivadoras, así como melodías y acordes potentes que pueden convertirse en un soporte emocional para sus escuchas.

Por otro lado, en cuanto al concepto de ‘resiliencia’, entendido como una resistencia cultural en las aulas universitarias, Favio Shifres y Sebastián Tobías Castro (2019) realizaron una investigación a través de una encuesta a 277 estudiantes de Música de la Universidad Nacional de la Plata, Argentina, en la que encontraron que, a pesar de la diversidad cultural y musical de sus estudiantes,

hace falta una educación musical que no sea homogeneizadora y que impulse procesos de resistencia frente a la cultura musical eurocéntrica dominante y epistemológicamente colonialista. Para estos autores, las prácticas musicales informales y experiencias situadas de los estudiantes de música son actitudes de resiliencia o resistencia cultural que pueden considerarse alternativas a la alfabetización musical eurocéntrica dominante.

En otras palabras, la resiliencia también puede ser entendida como un proceso de resistencia cultural potenciado por la música. Es decir que la resiliencia no solo es un factor actitudinal determinante de la personalidad de los escuchas de *rock* y *metal*, ya que hay varias agrupaciones y

canciones de este género musical que también tienen letras que invitan a la resistencia frente al sistema hegemónico dominante. Este aspecto podría considerarse como un movimiento contracultural resiliente motivado por los géneros musicales del *rock* y el *metal* que surgieron en las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX y que continúan en desarrollo y expansión en las primeras décadas del siglo XXI.

Para confirmar lo mencionado se presenta esta tabla con un análisis multimodal de 20 de las canciones de agrupaciones de *rock*, *thrash* y *power metal* más representativas tanto nacionales como internacionales. Las canciones están ordenadas cronológicamente.

Tabla 1. Análisis multimodal textual y sonoro de 20 canciones de *rock* y *metal*

Canción	Análisis multimodal
<i>We are the champions</i> (Queen, 1977)	Esta letra habla sobre la experiencia de ganar como campeones y de que no hay tiempo para perdedores. Empieza como una balada con piano y voz y en el coro toma fuerza con el refuerzo de la guitarra eléctrica, el bajo y la batería. Con el tiempo, esta canción se ha convertido en un himno de victorias deportivas o triunfos electorales.
<i>Resistiré</i> (Barón Rojo, 1982)	Este tema rápido y enérgico presenta una letra que invita a resistir y a no quedarse callado frente a las injusticias del sistema y la sociedad.
<i>Eye of the tiger</i> (Survivor, 1982)	Esta popular canción de <i>hard rock</i> es conocida por ser la banda sonora de la película <i>Rocky III</i> . Su enérgico <i>riff</i> de guitarra es potenciado por una letra que resalta la emoción de la lucha y el deseo de sobrevivir.
<i>Escape</i> (Metallica, 1984)	Esta canción posee un ritmo enérgico y constante. Su letra invita a confiar en la forma de pensar propia, en una especie de diálogo introspectivo y autosugestivo que llama a no seguir a los demás.
<i>Life without sense</i> (Destruction, 1986)	Este es un tema pausado y contundente, con mucha fuerza rítmica. Su letra es un poco cruda y dura, pero entre líneas menciona que el escucha es lo suficientemente fuerte para no suicidarse, a pesar de su situación personal.
<i>Wasted years</i> (Iron Maiden, 1986)	Esta canción posee un ritmo pausado y enérgico. Su letra invita a no perder el tiempo buscando los años perdidos del pasado, sino a entender que el tiempo presente es un tesoro.
<i>Muere libre</i> (Kraken, 1987)	Este tema de ritmo constante invita a luchar por los propios sueños sin temor de alcanzar la libertad.
<i>I want out</i> (Helloween, 1988)	Esta canción pausada y melódica hace un llamado a vivir la vida con independencia, libre y sin manipulaciones.

Canción	Análisis multimodal
<i>Try again</i> (Tankard, 1988)	Esta canción es un versión de un tema del álbum debut de 1986 de la banda de <i>punk</i> alemana Spermbirds. Esta versión es mucho más metálica que la original, lo que le da un poco más de fuerza y potencia a su letra, que a su vez es muy motivadora, ya que invita a no dejarse hundir por los problemas e intentar de nuevo la lucha de cada mañana con trabajo duro. La letra también invita a ayudar a los amigos que estén pasando por una situación difícil.
<i>Inner self</i> (Sepultura, 1989)	Este tema invita a confiar en sí mismo y a no dejarse oprimir por los engaños de los demás. Su música es potente y enérgica, tiene un cambio de velocidad más rápido en la mitad y un solo de guitarra virtuoso con la técnica de <i>tapping</i> .
<i>No reason to exist</i> (Kreator, 1989)	Este es un tema fuerte, rítmico y enérgico, tal como muchas de las canciones de esta potente banda de <i>thrash metal</i> alemana. La letra de esta canción invita a tener el coraje de encontrar por sí mismo la razón para existir, a través de las propias conclusiones y sin ser un esclavo del sistema.
<i>The ballad</i> (Testament, 1989)	Esta canción empieza como una balada acústica lenta y suave. Luego se transforma en una canción rápida y enérgica. Su letra invita a vivir la vida para sí mismo y sin miedos.
<i>Innuendo</i> (Queen, 1991)	Este tema épico invita a conquistar el ego para ser lo que cada quien desee en su vida de una forma libre. Al principio es una canción lenta y pausada, pero en el intermedio tiene un solo de guitarra flamenca que pasa a ser interpretado por la guitarra eléctrica.
<i>Cultura fuerte</i> (Ekhymsis, 1993)	Esta es una canción pausada y potente. Su letra es un llamado a cultivarse intelectualmente para salvarse de la depresión.
<i>Hold on to your dream</i> (Stratovarius, 1994)	Esta es una canción melódica y enérgica. Su letra llama a luchar por los sueños propios y aferrarse a ellos.
<i>Phoenix</i> (Stratovarius, 2000)	Este también es un tema enérgico y melódico. Su letra invita a resurgir de las cenizas como el ave fénix.
<i>Fight the fire</i> (Primal Fear, 2001)	Una canción potente y enérgica con un ritmo constante. Su letra invita a pelear y ser fuerte para ganar.
<i>Bottom of the well</i> (Airbourne, 2010)	Esta canción pausada y enérgica habla sobre no rendirse y darlo todo en un camino ascendente hacia la luz.
<i>Regenerate</i> (Fear Factory, 2015)	Este tema rítmico y enérgico plantea la posibilidad de renovar las propias energías físicas, mentales y corporales para sobrevivir.
<i>No surrender</i> (Judas Priest, 2018)	Esta es una canción enérgica y pausada. Su letra llama a vivir la vida luchando sin rendirse.

Fuente: elaboración propia.

A manera de conclusión, se puede afirmar que estas 20 canciones de *rock* y *metal* logran despertar emociones positivas en los escuchas a través de su carácter fuerte y enérgico. Esto es potenciado por unas letras positivas y motivadoras que pueden influir en los aficionados y no aficionados al *rock* y al *metal* a desarrollar una actitud resiliente ante la vida.

Este carácter resiliente de algunas canciones de agrupaciones populares de *rock*, *power* y *thrash metal* no es un fenómeno reciente, sino que ha sido algo constante desde los primeros años del surgimiento y desarrollo del género en los años setenta y ochenta, y que continúa a lo largo del siglo XXI.

Referencias

- Airbourne. (2010). Bottom of the well. En *No guts. No glory*. Roadrunner Records y EMI Records.
- Arias, P. D.F. (2022). Dispositivos católicos sobre la imaginación humana, y el blackmetal como conducta. En C. A. Reina (Ed.), *Rock y Metal Extremo*. Congreso Colombiano y Encuentro Internacional de Estudios Sociocríticos. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Barón Rojo. (1982). Resistiré. En *Volumen brutal*. Chapa Discos.
- Castiblanco, A. (2022). Rock como marca cultural: lenguajes y semióticas en su expresión y consumo. En C. A. Reina (Ed.). *Rock y Metal Extremo*. Congreso Colombiano y Encuentro Internacional de Estudios Sociocríticos. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Castro, F. (2022). El metal y la construcción de ciudadanía desde la infancia: una historia no contada. En Reina, C. *Rock y Metal Extremo*. Congreso Colombiano y encuentro internacional de Estudios Sociocríticos. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Cortes, Y. (2018). *Respuesta emocional a la música extrema en situaciones controladas: Estudio con escuchas y no-escuchas del metal* (tesis de pregrado). Universidad Autónoma del Estado de México. <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/68575>
- Destruction. (1986). Life without sense. En *Eternal devastation*. SPV y Steamhammer Records.
- Ekhymosis. (1993). Cultura fuerte. En *Niño gigante*. Codiscos.
- Feixa, C. (1998). *De jóvenes bandas y tribus: antropología de la juventud*. Ariel.
- Fear Factory. (2015). Regenerate. En *Genexus*. Nuclear Blast Records.
- Helloween. (1988). I want out. En *Keeper of the seven keys: part. II*. Noise Records.
- Hormigos, J. y Martín, A. (2004). La construcción de la identidad juvenil a través de la música. *Revista Española de Sociología*, (4), 259-270. <https://bit.ly/2FpQswS>
- Judas Priest. (2018). No surrender. En *Firepower*. Epic y Columbia Records.
- Kraken. (1987). Muere libre. En *Kraken I*. Codiscos.
- Kreator. (1989). No reason to exist. En *Extreme aggression*. Noise Records.
- Iron Maiden. (1986). Wasted years. En *Somewhere in time*. EMI y Capitol records.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus: el declive del individualismo en las sociedades de masas*. Icaria editorial.
- Martín, E. (1998). *Producir la juventud: Crítica de la sociología de la juventud*. Istmo.
- Metallica. (1984). Escape. En *Ride the lightning*. Megaforce y Elektra Records.
- Primal Fear. (2001). Fight the fire. En *Nuclear fire*. Nuclear Blast Records.
- Queen. (1977). We are the champions. En *News of the world*. EMI, Hollywood Records y Elektra Records.
- Queen. (1991). Innuendo. En *Innuendo*. Parlophone y Hollywood Records.
- Sepultura. (1989). Inner self. En *Beneath the remains*. Roadrunner Records.

- Shifres, F. y Castro, S.T. (2019). El aula universitaria de música como escenario intercultural: asimilación y resiliencia. En Corrêa, Antenor Ferreira and Maria Westvall (Eds.). Dossier: Music and Interculturality. *El oído pensante*, 7(1), 251-273. <https://www.aacademica.org/favio.shifres/467>
- Stratovarius. (1994). Hold on to your dream. En *Dreamspace*. T&T Records.
- Stratovarius. (2000). Phoenix. En *Infinite*. Nuclear Blast Records y Edel Music.
- Survivor. (1982). Eye of the tiger. En *Eye of the tiger*. Scotti Brothers Records.
- Spermbirds. (1986). Try again [Grabada por Tankard]. En *The morning after*. Noise Records. (1988).
- Testament. (1989). The ballad. En *Practice what you preach*. Atlantic y Megaforce Records.

Globalización frente a músicas regionales: ¿una relación antinómica?

Globalization versus regional music: An antinomic relationship?

Julio Ernesto Santoyo Rendón*

Resumen

De los entramados entre globalización y músicas regionales pueden nacer vínculos transversales, donde no hay necesaria contradicción o confrontación antinómica excluyente. Las músicas regionales poseen sus propios campos de significación, así como las narrativas globalizantes. Estos no se excluyen necesariamente entre sí, pero para que la dimensión innegablemente acaparadora de la globalización no allane como una cifra más los campos semánticos de las músicas regionales, es preciso que la singularidad de las composiciones campesinas se articule con la dimensión pluralista de los fenómenos nacionales e internacionales implicados, allí donde los capitales económicos, culturales y simbólicos entran en juego.

Palabras clave: globalización, formas musicales, circulación de capitales.

Abstract

Cross-cutting links can arise from the bonds between globalization and regional music, where there is no necessary contradiction or exclusive antinomian confrontation. Regional music has its own fields of meaning, as do globalizing narratives. These are not necessarily mutually excluded. But so that the undeniably monopolizing dimension of globalization does not flatten the semantic fields of regional music as just another digit or code, it is necessary that the singularity of peasant compositions is articulated with the pluralistic dimension of the national and international phenomena that they imply, where economic, cultural and symbolic capitals come into play.

Keywords: globalization, musical forms, capital flow.

Más allá de los maniqueísmos geopolíticos

El término de ‘música regional’ es, cuando menos, ambiguo. Ocurre lo mismo con el concepto de ‘globalización’, a veces tan mal entendido como en ocasiones fácilmente satanizado. No creemos en señalizaciones absolutistas en las que se emitan juicios de verticalidad con ánimos de verdad peligrosamente maniquea.

* Candidato a doctor en Estudios Sociales; magíster en Comunicación Educación; especialista en Desarrollo Humano, y licenciado en Educación Artística de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas; músico de Cuerdas, Conservatorio de París. Actualmente es profesor titular de la Facultad de Ciencias y Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Adquirir posturas radicalmente dicotómicas a la hora de abordar cualquier clase de fenómeno de naturaleza pluralista, palpitante de matices y tácita o implícitamente multiforme (¿y qué suceso vital no cumple estos rasgos?) es un acto de peligrosa miopía intelectual y crítica.

No existe fenómeno social que no se halle impregnado de experiencias y entramados heteróclitos donde subjetividades y colectividades se construyen y traman a partir de posicionamientos diversos de enunciación, de estructuraciones sociopolíticas prestas a la irrupción de la contingencia y de su inesperada mutación: las prácticas, los ordenamientos discursivos, las configuraciones de identidad o pérdida de ella, se debaten en estos juegos que nos ponen en juego, a través de los cuales los modos de existencia, los intercambios simbólicos, las percepciones situacionales se coproducen en la creación de lentes múltiples que permiten estudiar lo particular dentro de lo general, lo diferencial al interior de las identidades y las voces siempre activas, en cualquier fenómeno de masas, de espacialidades y temporalidades concretas.

Se busca en este artículo, desde una perspectiva más sutil y matizada, proponer ángulos de sentido que impliquen el desvelamiento de la propia mirada y, con suerte, la de un futuro lector. También, fomentar una singular hermenéutica que avive la incertidumbre ante lo que se cree conocer de la duda que da nombre a este texto, y atice la interrogación por el quiénes y bajo qué contexto legitiman qué tipo de prácticas sociales concretas, para así cuestionarse, con respecto a los fenómenos culturales implicados, lo que acertadamente señala, en este caso, Lambuley (2005):

[...] cuáles son los locus de enunciación, es decir, desde qué punto de observación se ha mirado el problema y cuáles han sido las vivencias de los allí implicados, para reconocer las movilidades, las resistencias y las búsquedas creativas que no aparecen en las representaciones oficiales. Asumir este reto significa pensar desde lugares múltiples de la percepción, donde puedan entrar en diálogo tanto las historias y las representaciones contadas por quienes han tenido el poder hegemónico del ser y del

saber, con las historias que han sido opacadas, ocultadas y que reflejan maneras de estar en relación con los conflictos, las angustias, las celebraciones, los festejos y muestras de amor por la vida de las comunidades a las que pertenecen y que generan otras maneras de conocer y aprehender, sostenidas y puestas a prueba en el diario convivir de los colectivos y que tienen expresión de una fuerza viva del pensamiento y de la cultura como praxis de creatividad y sobrevivencia. (p. 277)

Las músicas regionales, veremos a lo largo de estas páginas, no chocan necesariamente contra las prácticas globalizantes, pero para estudiar esta aseveración, es preciso en primer plano estudiar qué se entiende por tal fenómeno global, particularmente en el plano de América Latina, y qué por ‘música regional’, término tan aparentemente conocido como usualmente malinterpretado.

Así pues, en primer lugar y entre tantas opiniones dispares: ¿qué es la globalización finalmente? ¿Puede darse tan solo una definición objetiva a su respecto? ¿Es un fenómeno que se da de igual manera en todos los países del globo, como indica su intención? Señala Bodemer (1998, p. 54):

Hace más de un siglo y medio, Marx provocó al mundo burgués con célebres palabras: Un fantasma recorre Europa: el comunismo. Hoy es otra la frase que está en boca de los líderes políticos, gerentes de empresas, trabajadores y científicos: Un fantasma recorre el mundo: la globalización.

Para la década del ochenta del siglo pasado, la información mayoritariamente computacional experimentó un huracán expansivo sin precedentes: nuevas semánticas, nuevas semióticas, comenzaron a crecer como arroz en una marmita vibrante y vaporosa. ‘Globalización’, concepto que devino papel moneda para la década siguiente, se enaltecía a título de comodín para su uso y desuso en toda clase de eventos investigativos, desde las ciencias puras y aplicadas hasta las ciencias sociales y humanas, de manera transversalmente indistinta. Gracias a esta ubicua diversidad de usos, cabe retomar la indagación de base.

Mittelman (1996), docente e investigador en economía política con énfasis en relaciones internacionales, apunta que la globalización es preponderantemente una mezcla en la que flujos económicos atraviesan naciones y Estados allanando sus monedas con el riesgo de esta fusión: los países se ven conectados informáticamente, pero sus mecanismos de conexión no están sostenidos por el mismo peso monetario, lo que relativiza la depuración de los procesos de cobertura. Su afirmación: “La globalización es inducida por el mercado, no es un proceso guiado por la política” (p. 3), es de hecho bastante acertada, pues enseña connotativamente que, desde finales del siglo XX hasta nuestros días, es innegable que toda política es económica. Lo que nos lleva a una primera difícil conclusión, y es la de analizar hasta qué punto, hoy, toda política estatal es tan solo una política mercantil. Los Estados funcionan como empresas, y quizás el embajador de Google tenga más poder que el embajador de un país con un frágil PIB.

La globalización no puede entenderse como un momento dialéctico en el *telos* del capital, como si estuviese provisto de un sentido teleológico con el fin último de sintetizar armoniosamente sistemas civilizatorios imposibles de sincretizar. No creemos en un abordaje exclusivamente dialéctico del problema, que nos lo busque resolver en una tríada de tesis-antítesis-síntesis. No hay *telos* en el capitalismo: este avanza multidireccionalmente, sin fin último, alimentándose de sus contradicciones, de sus inesperadas contingencias y de sus espontáneos azares. Toda planificación aquí es fluctuante, y las tesis, las antítesis y las síntesis invierten sus órdenes y su naturaleza a medida que el mercado cambia; es decir, minuto a minuto.

El secretario permanente —pero ¿hay algo permanente en el capitalismo mundial integrado?— del SELA, Moneta (1996), profundiza en esta línea en la que toda política se ha convertido en política-para-el-mercado. Pero matiza la verticalidad del postulado: anota que, si bien es cierto que al referir el término de globalización las miradas giran hacia una dimensión estrictamente económica,

hay una globalización cultural, una globalización social una globalización política donde lo jurídico prima sobre lo monetario. Refiere una inquietud que nos parece axial: las tensiones de territorio, frontera y geografías locales.

La dimensión cultural nos habla por etimología del “cultivo” de nuevas formas de sentir y de pensar que se compenetran sin perder su singularidad: entonces nos referiríamos a sincretismos mayoritariamente edificantes para una región concreta. Pero el sincretismo cultural posee una peligrosa faz: la de desfallecer en hibridaciones claroscuros, allí donde los híbridos de la cultura nos muestran realidades de complejidad inaudita. Para la muestra uno de tantos botones, de esta levita contemporánea y no obstante ajada: California, una de las mecas del capitalismo, posee una mayoría de su población alquilando cuartos de 3 m² por un valor de 750 dólares. Se trata de habitaciones cuyos residentes denominan cápsulas (Brut, 2020)¹, y están agradecidos.

Hibridación cultural, término conocido, acuñado por el célebre antropólogo argentino Canclini (2001), es también un campo semántico de paradojas. No puede serlo de otro modo. Fértiles mestizajes pueden derivarse de ella, constructivas fusiones interculturales y realidades inesperadas, de igualmente imprevistas situaciones. El autor expone una aproximación a esta serie paradójica:

Hay que comenzar discutiendo si ‘híbrido’ es una buena o una mala palabra. No basta que sea muy usada para que la consideremos respetable. Por el contrario, su profuso empleo favorece que se le asignen significados discordantes. Al trasladarla de la biología a análisis socioculturales ganó campos de aplicación, pero perdió univocidad. De ahí que algunos prefieran seguir hablando de sincretismo en cuestiones religiosas, de mestizaje en historia y antropología, de fusión en música. ¿Cuál es la ventaja, para la investigación científica, de recurrir a un término cargado de equivocidad? Encaremos,

¹ Al momento de la edición del presente artículo el canal de Youtube retiró el video. Se deja el link como evidencia en las referencias.

entonces, la discusión epistemológica. Parto de una primera definición: "entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas". (p. 14)

Objetos, prácticas, estructuras que pueden retoñar en nuevas vías de fortalecimiento cultural, o diseminarse en grietas y fisuras corrosivas al interior de los propios tejidos sociales. Es preciso aquí retomar a Bodemer (1998), quien nos evita caer en nuevos maniqueísmos: el autor critica el reduccionismo de quienes aseveran exclusivamente que existen dos vertientes valorativas del fenómeno de la globalización.

Por un lado, una valoración pesimista, en la que se acentúa sin fuentes probatorias, a punta de acaloradas opiniones, que la globalización es la encarnación del Hades, a saber, la preponderancia imparable de un capital bravío que avanza como el Aqueronte o el Estigia, edificando un neoliberalismo cerril donde los poderes minoritarios sucumben ante discursos mayoritarios aplastantemente hegemónicos.

Por otro lado, una valoración cándida u optimista, en la que se afirma que las fuerzas globalizantes empujan positivamente el incesante florecimiento de nuevas formas de hacer riqueza y la creación de emprendimientos donde el nomadismo digital facilita y enriquece las oportunidades laborales. De acuerdo con esta óptica, la globalización de la productividad mercadotécnica y justamente tecnocrática enaltecería las posibilidades de amplificar las ganancias multiculturales a escala mundial, considerando, como corolarios pasajeros, la agudización de desajustes integrativos a niveles nacionales y regionales.

Ahora bien, la mirada de tinte pesimista, no exenta de signos corroborables y guiñados afirmativamente por el filtro de la historia puede, empero, cegarse a sí misma al pensar unidimensionalmente la globalización como la causa primera de la desregulación laboral, de la flexibilidad del trabajo, de los microfascismos de barrio

imperantes en todos los rincones del globo o del desempleo y de la inequidad de la distribución de las riquezas virtuales, fenómeno cada vez más notorio en la era de la informática.

La inclinación optimista responde que estas nuevas dimensiones de las prácticas laborales permiten, precisamente, una libertad de escogencia para subjetividades emprendedoras. Aparece aquí, empero, un enunciado lapidario, pero realista, común a todas las versiones de la globalización, que nos dice que "cualquier intento de desacoplarse o liberarse de este proceso está condenado al fracaso" (Bodemer, 1998, p. 54).

En resumen, el autor establece determinantes vectores inherentes al fenómeno de la globalización: 1) Esta no es algo nuevo, sino una extensión multiplicada de las transacciones multidireccionales que hasta hace tan solo unas décadas se conocían como formas de internacionalización. 2) Hay un consenso investigativo que resalta que el corazón de la globalización es esencialmente tecnológico y económico: la globalización es, en orden no jerárquico, la de las finanzas, la de la producción, la de los servicios, la del comercio y la de la información. 3) Cualquier búsqueda de separación del proceso está determinado a naufragar.

Ciertamente, ninguna instancia política, hoy, puede declararse aislada de un mercado mundial globalizado al que le atribuiría las culpas de sus posibles debacles. Esto se ajusta tanto a los países industrializados como a las economías dichas en desarrollo, y esto por la simple razón de que nada tiene un único causante, nada tiene un único origen, y eventualmente la holística regenta los procesos vivientes. Si los Estados son hoy prácticamente empresas, las empresas dependen de muchos capitales para poder sobrevivir. El capital económico no es nada sin un capital cultural del que depende, o sin un capital simbólico que lo denota, o sin un capital social, en fin, que lo atraviesa, como bien lo ha mostrado Pierre Bourdieu (2002). Quizás el problema radica en el entramado de esta diversidad de capitales; y estudiar cuándo, y por qué motivos y en dónde propiamente

hablando se imponen unos capitales sobre otros, aliándose o excluyéndose entre sí.

En este orden de ideas, enfocándonos en América Latina, Cerdas (1997), catedrático e investigador de las ciencias políticas del continente y sus regiones, se refiere a la globalización como:

El acelerado proceso de cambio que, a nivel mundial, se ha venido desarrollando en todos los ámbitos del quehacer humano, pero muy particularmente en lo referente a lo militar, lo económico, el comercio, las finanzas, la información, la ciencia, la tecnología, el arte y la cultura. (p. 27)

De acuerdo con el autor, este proceso ha relacionado, de manera en ocasiones forzada, a todas las regiones del continente entre sí y sus diversos capitales; y ha multiplicado las conexiones con circuitos globales a lo ancho y largo de la cartografía mundial. Complementa las tesis que hemos repasado anteriormente al señalar que las fuerzas globalizantes no poseen ni pueden poseer una tipología unívoca u homogénea: sus medios de composición, así como sus sentidos, se ven implicados por condicionamientos que redireccionan las distinciones sociopolíticas y mercadotécnicas al interior de cada nación, Estado y región.

Debemos recurrir nuevamente, ante tal dédalo de significantes, a las oportunas acotaciones de Morales (2011) cuando afirma que, a causa de que el concepto de ‘globalización’ es utilizado en multiplicidad de sentidos e interpretado de toda clase de maneras, es preciso remitirse a ciertos pivotes teóricos orientadores en su solidez de investigación epistemológica. Referirá a Mittelman (1996), para quien la globalización consiste en el nacimiento de oportunidades que emergen de reorganizaciones gubernamentales, económicas y culturales a escala mundial y eventualmente local. Trata, según el autor, de los desafíos que brotan cuando se pierde el control de los flujos económicos y tecnológicos que se libran, a su haber, de cualquier instancia reguladora: “En resumen, la globalización consiste en tratar de resolver un sinnúmero de problemas relacionados tanto con una

economía cada vez más libre de límites territoriales, como con una sociedad que demanda una mayor democratización a nivel nacional” (Mittelman citado por Morales, 2011, p. 9)

Ferrer (2007), por su parte, apunta una singular perspectiva que enriquece las anteriores: dirá que los contenidos más notables de la globalización se observan en la propagación de imágenes e información dándose planetariamente. Es el carácter virtual de la globalización mediatizada, que crea imágenes de aldeas globales inculcando nuevos paradigmas estéticos. La estética al servicio del consumo ahora determina las leyes de la oferta y la demanda. Lo virtual y lo actual se funden para fortalecer la imagen de un mundo sin límites. A medida que los entes regulativos pierden su poder, emergen circuitos de selección y exclusión parcial según los intereses del propio sistema.

Los mercados céntricos conducen el timón, pero se trata de un volante trémulo: el marginamiento social controlado, así como la pobreza sistematizada, así como la creación o supresión de guerras, acorde con la banda cambiaria del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, entre otros, acompañan sustantivamente el fenómeno que nos ocupa.

Se trata, en definitiva, de un “sistema arácnido” que hila, hoy por hoy, todas las actividades del obrar interhumano: tela de araña asimétrica y multiforme, urbana y rural, que cambia de sentido según su contexto y situación, pero no cambia su naturaleza, solo su intensidad.

La globalización no tiene la misma significación según sea lo que sucede y el lugar donde está ocurriendo [...] se presenta como desigual, es decir, que su poder e influencia, así como sus mecanismos, se distribuyen desigualmente, en atención al nivel de desarrollo económico y poderío militar y cultural de cada participante en el proceso [...] La globalización, tanto en su origen como en sus manifestaciones, resulta ser impredecible, es decir, se ignoran el alcance y significados de sus efectos y consecuencias. (Cerdas, 1997, p. 2)

Nos encontramos ante un proceso de producción que difumina fronteras materiales para crear otras de naturaleza inmaterial; fomenta integraciones globales que, según Carlos Moneta (1996), uniforman culturas y allanan identidades: un universo de paradojas en donde los seres humanos se debaten más que nunca entre el sentido y su pérdida, allí donde la pertenencia y el desarraigo, la propiedad y el desalojo achican cada vez más sus límites a medida que todo se hace crecientemente indiscernible. El individuo globalizado se pierde en superautopistas de información donde la alienación y la autenticidad se confrontan entre conjuntos de valores impuestos y sistemas de creencias autóctonas, que corren el riesgo de borrarse y perderse en océanos mediáticos, económicos, políticos y socioambientales.

La conciencia vivida de hacer parte de un territorio con sentido histórico, donde las narraciones fundacionales de una cultura perviven en la memoria de sus habitantes, pelagra con ser borrada como una cifra más de un sistema algorítmico gradualmente ilimitado. La identificación del individuo con su propia historia, con su propio espacio y geografía, con su región y colectividad, allí donde se produce una creación de sentido común del que nace un sistema de símbolos distintivos, se muestra paulatinamente como un fenómeno anacrónico.

¿Es esto malo? ¿Es esto bueno? Nuevamente, los maniqueísmos se quedan cortos ante la sutileza y los matices del problema. Pero si algo es cierto es que hoy en día vivimos la realidad de una globalización que, por un lado, oscila hacia las prácticas de desvanecimiento de las fronteras entre los territorios de toda índole, a nivel nacional, estatal, regional, pero, simultáneamente, esta realidad desencadena movilizaciones y fusiones de carácter masivo en donde los rasgos distintivos intersubjetivos pueden sincretizarse para la construcción de nuevas formas de pensar, sentir y percibir el mundo. ¿Cómo se ven estas paradojas en los ámbitos más locales, en las regiones aún no del todo volcadas hacia una urbanización ubicua que

es también corolario de la globalización creciente? y, sobre todo, ¿cómo se ven estas tensiones en las manifestaciones culturales cuyo sentido primario, a escala regional, es evitar que una memoria colectiva e histórica se pierda?

Las músicas regionales poseen este sentido profundo, así como también lo tienen sin duda la pintura, la escultura, la arquitectura y la literatura en especial. Artes como el cine o la fotografía han sobrevolado las regiones para devenir fenómenos de carácter mayoritariamente (que no totalmente) urbano, pero la música posee un privilegio singular: Deleuze y Guattari (2015) han mostrado con agudeza la potencia excepcional de la música a la hora de despertar sensibilidades, desencadenar movilizaciones, avivar inteligencias adormecidas, todo esto de una manera infinitamente más rápida que las otras artes:

[...] no se mueve a un pueblo con colores. Las banderas nada pueden sin las trompetas, los láseres se modulan sobre el sonido. [...] El músico dispone, por el contrario, de una especie de continuidad germinal, incluso latente, incluso indirecta a partir de la cual produce sus cuerpos sonoros. (Deleuze, 2015, p. 351)

Revisemos así qué ocurre con la música de una región cuyo sentido último es conservar la memoria de esta, su historia, sus tradiciones, su cuerpo, ante una inevitable visita que llegó para quedarse: presencia deseada e indeseada simultáneamente, dependiendo del contexto —veremos—, y que se llama globalización imperante.

Singularidades culturales y generalidades mercantiles

Música tradicional, música regional, folclor, nos encontramos ahora ante una nueva serie de multiplicidades semánticas que es preciso esclarecer para ahondar en nuestro interrogante: ¿es una relación antinómica la que se da entre las fuerzas de globalización y las músicas regionales? Pero ¿por qué hablamos aquí de música regional y no de tradicional o folclórica? Por etimología, *folk* viene de un

inglés decimonónico, que traduce: popular, común, comunal. El término folclórico es una apropiación lingüística con miras a la transformación morfológica de un anglicismo.

La palabra *folklore* se compone así de *folk* y de *lore* que traduce ‘saberes’ (Enciclopedia de Humanidades, 2023). ‘Tradicional’, por otra parte, hace referencia a varios latinismos: *Trans*: ‘a través de’, *Dare*: ‘entrega’, *tio*: sufijo que traduce ‘acto’. Tenemos así que el concepto de tradicional implica un acto de entrega que se pasa de un lugar a otro. “Lo que una generación pasa a otra” (DEL, 2023). La música tradicional puede definirse entonces como el conjunto de composiciones sonoras, orales o con acompañamiento instrumental, que impiden que un sentir musicalizado muera y además sobreviva de generación en generación. Así, la música folclórica puede ser perfectamente tradicional en tanto que adquiera tal connotación de sentido.

La música regional, evidentemente referida al término ‘región’, proviene del latín *regiō*, que traduce encaminamiento, dirección recta. Las ‘regiones’ eran líneas trazadas por los romanos para estriar el espacio y poder regir, direccionar regiamente (DEL, 2023). De ahí su traslación a rectitud territorial o conservación de territorio, sobre todo cuando este es amenazado con ser perdido. Una manera de no perder el acervo memorial, histórico y sensible de una región es transmitir sus narraciones originarias, y esto es posible hacerlo a través de medios populares no necesariamente oficiales.

Puede afirmarse que la música regional implica así a las anteriores, desde que sus sentidos converjan, y es preciso acotar aquí que la necesidad del enfoque en el concepto de región musical es porque precisamente este, más que un concepto, es un territorio local sonoro, marginado selectivamente (y por el tiempo que sea necesario, hasta que el mercado esté listo) por los imanes de una globalización atravesada por un capitalismo mundial integrado, dado su todavía ligero aporte para las industrias macroeconómicas transcontinentales,

para las cuales el lucro que se pueda obtener de estas creaciones regionales suele ser insignificante frente a los grandes éxitos de un mercado global (Becerra-Schmidt, 1998).

¿Y por qué brota aquí la lamentable intuición de que las composiciones puestas al servicio de una entidad oficial poseen un valor más sustantivo, donde, decíamos, en el universo de la globalización, toda institución, Estado o régimen de establecimiento es subtextualmente un fenómeno finalmente económico, cualquiera que sea su sentido: educativo, de salud, carcelario, ¿cultural?

Todo empieza, en el caso de las músicas regionales, por una tensión: la música, como arte de expresión de una sensibilidad múltiple y en enriquecimiento constante, le ha permitido al compositor campesino manifestar sinceros sentimientos a partir del lenguaje melódico informal, no necesariamente académico. Al referir una academia en el mundo globalizado, esta es una macro o microempresa necesariamente, de lo contrario, está destinada a sucumbir (afirmación provocadora que vimos en Bodemer (1998).

Los músicos que se adecúen a esta se enfrentan a una estructura predeterminada que da para la interrogación de, si al salirse de esta estructura organizacional, acentuando la creación musical en un contexto rural no perteneciente a ninguna entidad tecnocrática, ¿será considerada para el gran público globalizado como un fenómeno intrascendente? El nómada digital de la globalización contemporánea, ¿podrá llegar a aseverar que desde que las músicas regionales no las ‘consume’ promocionadas por una institución avalada por el mercado (sellos disqueros, casas productoras, etc.) no son una fuente cultural de valor considerable?

En este punto de interrogaciones es preciso aclarar que, para la investigación musicóloga, existen en los diferentes panoramas de la composición dos sentidos fundamentales: la composición clásica o estática y la composición libre o dinámica. La composición clásica o estática está basada en los componentes musicales estructurados por el

equilibrio, el ritmo de partitura y la simetría del metrónomo: todos estos factores se conjugan con la armonía musical oficial. Naturalmente, este tipo de orden guarda las reglas precisas y uniformes como los cánones de la composición clásica formal, exigidos a manera de requisito de academia acreditada internacionalmente.

La otra clase de composición es la denominada libre o dinámica, la cual no se sigue exclusivamente por ordenamientos formales o institucionales: el equilibrio y las unidades métricas se plantean como mínimos necesarios (y flexibles) dentro de las exigencias de la composición musical en situación. Ambas tendencias de composición musical, así vayan en sentidos paralelos (dado que la intención mutua es la de transmitir sentimientos y evocar memorias a través de sus obras, fundamentalmente), sí son distantes en cuanto a la configuración de su realización (Kohan, 2012).

Es aquí pertinente considerar que mientras el compositor formado académicamente transmite su propuesta musical con base en partituras y estructuras fijas, y el músico intérprete se limita a reproducir fielmente una composición no propia, el compositor campesino, debido a su empirismo y desconocimiento de estas reglas, compone sus canciones de manera libre e impredecible, llegando a cambiar la versión musical mas no su contenido principal: la transmisión de una narración que pase de generación en generación.

Kohan (2012) nos conduce a un recorrido temporal a este respecto, cuando recuerda que desde las nanas y sus estribillos, o las melodías litúrgicas, o las danzas rituales, se teje un cuerpo sonoro de transmisión oral sucesiva, sin mediaciones escriturales correctivas y usualmente anónimas. El compositor regional de entonces se sirvió de su creatividad innata y la mezcló con las músicas y cantos tradicionales, melodías que identifican un folclor y una tradición específica.

A través del legado tradicional, el compositor regional suma sus memorias de vida y eleva el plano de su cotidianidad y su mundo rural a

un nivel donde se escenifica su cultura y se privilegian sus tradiciones. Estas se encuentran en peligro de abandono por falta de promesa inversionista. Por la ausencia de apoyo institucional en lo que respecta a multiplicidad de regiones en las extremidades latinoamericanas, hay una serie de dificultades para recoger y difundir esas memorias musicales, así como por la imposición en ocasiones avasallante de ritmos ‘hechos-exclusivamente-para-un-mercado-específico’, el de una fuerza globalizadora artrópoda, cuya voluntad de captura se hace cada vez más enajenante en las provincias.

Lo anterior conduce a que progresivamente las composiciones y los autores que no compongan estrictamente para este fin se puedan dirigir más hacia el olvido que hacia el recuerdo, en una relación de desigualdades monetarias geopolíticas. Tal como lo señala Ochoa (2003):

Gran parte de la polémica se centra en la relación desigual de poder entre el primer y el tercer mundo a través de una serie de debates que trazan el mapa sonoro de las tramas de la globalización y la regionalización. Muchos de ellos son comunes a la historia social, económica y cultural de la globalización en general: procesos de hibridación, redefinición de la relación espacio-cultura, transformación de las estructuras de la industria cultural, luchas entre tradición y modernidad a través de procesos de resignificación del pasado [...] (pp. 34-35).

Querer hablar de las memorias del compositor campesino es querer llegar a recuperar, a partir del recuerdo, sus huellas de vida, para ello es necesario inyectarle a este proceso de recuperación de la memoria individual una gran dosis de memoria colectiva, donde el entorno social-local juega un papel predominante ante el olvido y la desigualdad de oportunidades globales.

El propósito aquí es encontrar esa otra realidad subyacente a los fenómenos de globalización, que no necesariamente son antinómicos, hay una memoria de los pueblos mal llamados no desarrollados que aguarda bajo la estridencia industrializante: es la memoria que se resiste a una serialización en masa indeterminada, pues sabe

que su memoria singular puede esperar para mostrarse a nivel internacional sin ser allanada por multinacionales abstractas.

Pero aquí se debe tener en cuenta que cuando hablamos de ‘memoria’ hacemos referencia a las narrativas de vida, a los recuerdos, a preguntarnos por qué se recuerda y por qué se olvida, para no dejar estas dos condiciones en un distanciamiento aleatorio. El compositor campesino busca no solamente, a través de su obra, mantener vivos sus recuerdos y darle, por medio de ellos, sentido a su ser, sino también, de manera implícita, resistirse a que su música regional sea abatida por un sentido estricto y exclusivo de mercado serial.

Adorno manifiesta que la música no es, propiamente hablando, tan solo un espejo de su cultura. Aquella mantiene una relación tanto más directa con esta cuanto más la singularice; y es aquí cuando el autor hace una crítica a la productividad material en la que puede caer la música puesta al servicio de los mercados hegemónicos generalizados: que, en lugar de buscar una singularización cultural, apuntan a su serialización económica. Esta condición aplica también para los compositores: “El mercado musical ha desechado lo más progresista, deteniendo así el progreso (...) La presión social no permitió y quizá no permite hoy tampoco que puedan desarrollarse talentos importantes” (Adorno, 2009).

Se trata, según el filósofo, de un progresismo y de un progreso no capturados por la industrialización desaforada, que converge en una masificación serial mercadotécnica de las artes (su postura es, evidentemente, muy cercana a la de Walter Benjamin (1989), quien explora este fenómeno desde una inclinación crítica hacia la obra estética, mientras que Adorno (2009) enfatiza, en tanto que filósofo y musicólogo, en la dimensión singular de este arte específico: la música).

Lo singular no dispagina con lo universal, al contrario. Singular, al decir de Dávila (2005), es lo que podemos tener de universal; en cambio, general es lo que podemos tener de particular

superfluo. De un ser o de un fenómeno no interesan, finalmente, sus generalidades, ni siquiera sus particularidades derivadas. Su carácter singular, en cambio, ya sea de manera solitaria o colectiva, es o puede ser el signo de una universalidad misteriosa y perene.

Bajo esta circunstancia, afirmamos que los compositores campesinos no se interesan en replicar las generalidades de un mercado global; por el contrario, se interesan por manifestar una singularidad cultural en sus obras. Para los campesinos regionales de diversos territorios locales colombianos es una postura manifiesta: los músicos Marco Antonio Sáenz Jiménez, oriundo del municipio de Chitaraque, Boyacá, vereda Resguardo de los Santos, así como el también compositor Humberto Ulloa, del mismo departamento, son dos líderes de la región que representan el sentir de su comunidad y manifiestan al unísono un testimonio semejante: presentamos a pie de página un relevante video-documental realizado por el autor de este ensayo, que consideramos esclarecedor, a la hora de sintetizar el corazón de lo expuesto².

Los compositores campesinos, con sus músicas regionales, buscan, a partir de sus obras, conectar memorias de vida desde las que construyen, en cada una de sus estrofas, experiencias sensibles de vereda: experiencias y creencias que conducen a las construcciones de hechos y vivencias que crean y recrean los valores sociales de la comunidad. El obstáculo, no obstante, es en sus palabras la poca ayuda o apoyo mayoritariamente gubernamental. ¿Querencia de globalización? Mejor una participación parcial desde lo singular, sin permitirse generalizar, sin posibilidades de elección, esto es, gracias al conocimiento y reconocimiento de las raíces de pertenencia regional, tradicional y folclórica, acentuar así su propiedad cultural, su capital cultural y su percepción de ‘tradición’, factor fácil de olvidar ante ofertas de acomodamiento

2 Santoyo-Rendón y Ruge; T. (2023). *Memorias y aprendizajes a partir de compositores campesinos*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=1loX.Dc4DI4&t=1s>.

creativo bajo demandas con base en parámetros de actualidad de venta.

Si bien es cierto que hoy, gracias a la tecnología, muchos temas pueden ser grabados en audio y video, subidos a la red y popularizados, las políticas culturales y sus prácticas presentan serias deficiencias en las regiones, que no vienen solo de sus múltiples crisis económicas, sino de sus criterios de percepción. Es necesario en este contexto revisar el concepto de lo nacional y de lo regional en función de lo singular, y su relación con los fenómenos sociales, políticos e históricos también a escala global, para concluir de allí sus dimensiones de autonomía en el marco de lo propio:

Cultura autónoma y cultura apropiada integran el campo de la cultura propia. Cultura impuesta y cultura enajenada constituyen el ámbito de la cultura ajena. El punto crítico está en quién toma las decisiones sobre los recursos, es decir, quién ejerce el control cultural. Lo propio y lo ajeno son categorías históricas, dinámicas, cambiantes en su extensión y contenidos concretos, porque son la expresión de una correlación de fuerzas opuestas, de tendencias y procesos encontrados. Un pueblo es más libre, más autónomo, cuanto más amplio, diversificado y completo sea el ámbito de su cultura propia y el universo de su cultura autónoma. En cambio, estará sujeto a una dominación mayor en la medida en que crezca el campo de la cultura ajena, en el cual no tiene posibilidad de ejercer el control cultural. (Bonfil, 1987, p. 110)

El conjunto de valores, símbolos, creencias, tradiciones y experiencias que cohesionan un colectivo de individuos es lo que permite fomentar, en aparente paradoja, un sentido de pertenencia singularizada en comunidad.

Hemos sido testigos, en la entrevista audiovisual citada, de que las músicas regionales emergentes, en el caso de Colombia (cuando menos en una de sus provincias más representativas), se encuentran en estado de incertidumbre. Existe un rigor de pertenencia y un rigor de tradición que cada vez más se encierran en sí mismos.

Las nuevas generaciones, por factores laborales o simplemente de indiferencia, tienden a perder sus raíces histórico-mnemotécnicas, y entonces buscan mecanismos de rechazo o complacencia ante el embate de industrias foráneas, manteniéndose distanciados ante la creación de canciones que reflejen un sentido de propiedad tradicional por compartir, el cual se pierde paulatinamente. Se trata de un fenómeno de producción musical donde el desasosiego, y no el sentido de pertenencia local y regional, prevalece, lo que crea también una autorrestricción que se refleja en ocasiones en falta de motivación y por tanto de rigor creativo: “la falta de rigor en la tradición musical colombiana, y sus músicos, tienen implicaciones fuertes en la comercialización de tales trabajos” (Villar, 2015, p. 11).

Sin embargo, y a pesar de la falta de “rigor” o, mejor, motivación compositiva, (consecuencia del hecho de concebirse como tradición ancestral en ocasiones desplazada y con futuro incierto), las músicas regionales continúan también expresando su sentido de pertenencia territorial de generación en generación en el tiempo, porque saben que tocan sentimientos y valores profundos en sus comunidades tradicionales, pero se requieren acciones acuciantes para ampararlas con el cuidado del sostenimiento de su singularidad porque, por encima del canto de su labor, un compositor, que a su vez es agricultor, puede perder fácilmente uno de ambos sentidos, generalmente, el cultural musical.

Lo que busca una cultura regional en singular, con miras a que perdure, es lograr abrirse nuevos espacios por medio de la manifestación de su presencia y sus representaciones en la dimensión sensible, ante la influencia arrolladora de un fenómeno globalizante en los tiempos actuales. El conatus de la cultura es resituarse y perseverar en su ser para seguir en la creación y mantenimiento de su matriz regional en un juego de economías cruzadas.

Estas economías cruzadas se materializan a través de las relaciones entre los individuos y sus

espacios de actuación, teniendo en cuenta que en el mercado como institución hay una transversalidad de las lógicas de negociación. A partir de estas, se establecen redes de comercio que forman circuitos, por medio de los cuales la cultura, a través de la memoria registrada, puede transportar los códigos simbólicos de diferentes temporalidades que se insertan en un repertorio también en circulación creciente.

Conclusión

De los entramados entre globalización y músicas regionales pueden nacer espacios de vasos comunicantes, donde no hay *necesaria* contradicción o confrontación antinómica excluyente. Pueden ocurrir peligros de intereses yuxtapuestos en el plano del capital simbólico y el nivel de los campos significantes, tal como lo previene, de manera satírica, el compositor regional Jorge Áñez (1951), antes de que el concepto mismo de 'globalización' se institucionalizara. Aunque, en términos de una internacionalización que la antecede, el compositor se burlaba de los posibles enredos geopolíticos y terminológicos:

Si el bambuco es de Alemania
O es de los griegos nuestro turmequé,
Morales Pino es turco, Julio Flórez, danés;
Quevedo, Zeta, Murillo,
Valencia el pianista
De China han de ser,
Asunción Silva, hebreo
y Uribe Holguín, francés.
(Áñez, 1951, p. 43)

Versos ingeniosos, pero sobre todo sintomáticos, de un laberinto global donde los campos de significación son entrecruzamientos territoriales materiales y virtuales, en los que el desconcierto metódico prima. Las músicas regionales poseen sus propios campos semánticos, así como las narrativas globalizantes. Estos no se excluyen ni contradicen necesariamente entre sí, pero para que la dimensión generalizante de

la globalización no homogenice como una cifra más en un etéreo sistema de algoritmos digitales a los campos de significación de las músicas regionales, es preciso que la singularidad de las composiciones campesinas se articule con una dimensión mayor (que no particularmente general) de los fenómenos nacionales e internacionales que la atraviesan. ¿Cómo? En principio, en la perseverancia de su memoria propia y colectiva a través de documentos, artículos, eventos investigativos y demás componentes del capital simbólico y cultural, que impliquen su efusión y capacidad de contagio entre membranas multiculturales. Se trata de evitar, por medio de la propagación de entrevistas, publicaciones, ponencias, testimonios vividos, lo que Hormigos Ruiz (2012) denomina la mercantilización de la actividad comunicativa.

De ocurrir esto, la fuerza innovadora de la música, gracias paradójicamente a la revolución de su tradición como mecanismo movilizador, peligra al normalizarse en negociaciones económico-sociales. Al propagar diseminadamente las sensibilidades de la música regional, se da un nuevo sentido y valor al concepto de *márgenes*. Los umbrales son los mejores microterritorios para la permeabilidad de hibridaciones y sincretismos culturales: es en las membranas psicosociales donde los procesos de permeación y no de exclusión se hacen posibles. Allí lo singular no se vuelve una particularidad pasajera, y lo universal habita o puede habitar en el instante de una composición regional que enaltece su tangencialidad performativa y perforante.

En un mundo descentralizado, las tangentes no negacionistas, pero tampoco partícipes de una sumisión de capitales sociales, son quizás los nuevos espacios y tiempos de las supervivencias culturales no masificadas.

Referencias

- Adorno, T. (2009). *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Ediciones Akal.
- Áñez, J. (1951). *Canciones y recuerdos*. Editorial ABC. Imprenta Nacional.

- Becerra-Schmidt, G. (1998). Rol de la musicología en la globalización de la cultura. *Revista musical chilena*, (19), 36-54.
- Benjamin, W. (1989). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Discursos Interrumpidos I*. Taurus.
- Bodemer, K. (1998). La globalización. Un concepto y sus problemas. *Nueva Sociedad*, (156), 54-71.
- Bonfil, G. (1987). *Las políticas culturales en América Latina*. Néstor García Canclini. Grijalbo.
- Bourdieu, P. (2002). *Las estructuras sociales de la economía*. Manantial.
- Brut. (22 de marzo de 2020). California: This is living in 3 m². [Archivo de video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=_8c8PcyKpYw
- Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. Paidós.
- Cerdas, R. (1997). *América Latina, globalización y democracia*. Flacso.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2015). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- DEL. (s.f.). Tradicional. Diccionario Etimológico Castellano en Línea. <https://etimologias.dechile.net/>.
- DEL. (s.f.). Región. Diccionario Etimológico Castellano en Línea. <https://etimologias.dechile.net/>.
- Enciclopedia Humanidades. (s. f.) Folklore. Recuperado en 17 de septiembre de 2023, de <https://humanidades.com/folklore>.
- Ferrer, A. (2007). Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización. En: Vidal, G. y Guillén, A. (Coord). *Globalización, desarrollo y densidad nacional*. (pp. 431- 438). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Dávila, N. (2005). *Nuevos escolios a un texto implícito*. Villegas Editores.
- Hormigos, J. (2012). La sociología de la música. Teorías clásicas y puntos de partida en la definición de la disciplina. *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, (14), 75-84.
- Kohan, P. (2012). La composición en la música popular. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/cultura/la-composicion-en-la-musica-popular-nid1471972/>
- Lambuley, E. (2005). Músicas regionales y eurocentrismo. Cultura arte y civilización. *Revista Porik AN*, (10), 273-297.
- Mittelman, J. H. (1996). *Globalization: critical reflections*. USA. Lynne Rienner.
- Moneta, C. (1996). La dimensión cultural: el eslabón perdido de la globalización, América Latina y el Caribe en los tiempos de la globalización, *Capítulos del Sela*, (47), 53-69.
- Morales, F. A. (2011). Globalización: conceptos, características y contradicciones. *Revista Educación*, (24), 7-12.
- Ochoa, A. (2003) *Músicas locales en tiempos de globalización*. Grupo Editorial Norma.
- Santoyo-Rendón, J., Ruge, S. y Taffin, L. (2023). *Memorias y aprendizajes a partir de compositores campesinos*. [Archivo de video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=110X_Dc4DI4&t=1s.
- Villar, J. (2015). Etnomusicología de las músicas turbias: consumos culturales, raza y etnicidad. *Esfera*, 5(1), 5-20.

