

DE CONFLICTOS, PERDONES Y JUSTICIAS

Iniciativas étnicas de paz
en la Colombia transicional

Pablo Felipe Gómez Montañez
Sarai Andrea Gómez-Cáceres
Fredy Leonardo Reyes Albarracín

Editores académicos



De conflictos, perdones y justicias

Iniciativas étnicas de paz
en la Colombia transicional

De conflictos, perdones y justicias

Iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional

Pablo Felipe Gómez Montañez
Sarai Andrea Gómez-Cáceres
Fredy Leonardo Reyes Albarracín

EDITORES ACADÉMICOS



Gómez Montañez, Pablo Felipe

De conflictos, perdones y justicias. Iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional /Pablo Felipe Gómez Montañez, [y otros dieciséis autores]; Editores académicos, Pablo Felipe Gómez Montañez, Sarai Andrea Gómez-Cáceres y Fredy Leonardo Reyes Albarracín. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2020.

555 páginas; fotografías a color, gráficos, ilustraciones, mapas y tablas

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-782-293-9

E-ISBN: 978-958-782-294-6

1. Conflicto armado -- Efecto sobre la agricultura -- Colombia 2. Campesinos víctimas del conflicto armado -- Colombia 3. Ataques guerrilleros -- Efectos económicos -- Colombia 4. Posconflicto armado -- Colombia 5. Líderes sociales -- Asesinatos -- Colombia 6. Defensores de derechos humanos -- Asesinatos -- Colombia 7. Memoria colectiva -- Colombia 8. Justicia transicional -- Colombia 9. Justicia restaurativa -- Colombia 10. Indígenas de Colombia -- Vida social y costumbres. Etnología -- Colombia I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 303.6

CO-BoUST



© Pablo Felipe Gómez Montañez, Sarai Andrea Gómez-Cáceres y Fredy Leonardo Reyes Albarracín, editores académicos, 2020

© Rafael Esteban Gutiérrez Lopera, Angie Lizeth Alvarado González, Pablo Felipe Gómez Montañez, Éricka María Herazo Vela, Isabela Alvarado Encinales, Fredy Leonardo Reyes Albarracín, María Alejandra Melo Jiménez, Sarai Andrea Gómez-Cáceres, Lina Valeria Acevedo Bonilla, Valeria Angulo Tarapues, Paola Andrea Velandia Vega, Alejandro Castillejo Cuéllar, Laura Martínez Apráez, Sonia Uruburu Gilède, Yaneth Ortiz Nova, Andrés Felipe Ortiz Gordillo, María Camila Zabala Merchán, Laura Alejandra Prieto Forero, Daniela Mejía Naranjo, autores, 2020

© Universidad Santo Tomás, 2020

Ediciones USTA

Bogotá, D. C., Colombia

Carrera 9 n.º 51-11

Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Pablo Emilio Daza Velásquez

Diagramación: Myriam Enciso Fonseca

Diseño de carátula: Juliana Pardo Torres

Fotografía de la carátula: El Matachín, de Pablo Felipe Gómez Montañez

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-293-9

E-ISBN: 978-958-782-294-6

Primera edición, 2020

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/>

Universidad Santo Tomás

Vigilada Mineducación

Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, Minjusticia

Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 01456 del 29 de enero de 2016, 6 años, Mineducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

Contenido

INTRODUCCIÓN	
EL BUEN VIVIR, EL PERDÓN Y LA CONVIVENCIA CON EL OTRO. ANOTACIONES AL MARGEN DE LOS ESCENARIOS TRANSICIONALES EN COLOMBIA	11
Pablo Felipe Gómez Montañez Sarai Andrea Gómez-Cáceres	
PARTE I	
ITINERARIOS INVESTIGATIVOS Y EL CAMPO DE LA COMUNICACIÓN	37
INTERETNICIDAD Y COMUNICACIÓN: OPORTUNIDADES POLÍTICAS Y DEVENIRES COMUNES	39
Rafael Esteban Gutiérrez Lopera Angie Lizeth Alvarado González	
PARTE II	
ETNOGRAFÍA DEL PUEBLO KAMËNTSÁ DE SIBUNDOY	51
VIOLENCIAS HISTÓRICAS EN SIBUNDOY Y PUTUMAYO: TRANSICIONES Y ACOMODAMIENTOS	53
Pablo Felipe Gómez Montañez	
UAUENANA, NDUAUENANA: HISTORIA SOCIAL Y BASES CULTURALES DEL CASTIGO FÍSICO EN LOS KAMËNTSÁ	77
Pablo Felipe Gómez Montañez	

JUSTICIA, PERDÓN Y RECONCILIACIÓN: PRÁCTICAS COMUNICATIVAS EN TORNO A LA TRANSFORMACIÓN Y ARMONIZACIÓN DE CONFLICTOS EN LA COMUNIDAD KAMËNTSÁ	121
Éricka María Herazo Vela Isabela Alvarado Encinales	
GEOGRAFÍAS Y TEXTURAS DE LA VICTIMIZACIÓN: SIBUNDOY EN EL MARCO DE LA VIOLENCIA ARMADA	143
Pablo Felipe Gómez Montañez	
BËTSCNATÉ: <i>NATJËNBAN</i> Y <i>TSONÑAN</i> DÍA GRANDE DE LA GENTE: CONVIVENCIA Y BUEN VIVIR	181
Pablo Felipe Gómez Montañez	
PARTE III	
ETNOGRAFÍA DEL PUEBLO RROM DE BOGOTÁ Y PASTO: <i>KRISS</i> Y <i>PACHA</i> (JUSTICIA Y PAZ)	257
TRASHUMANCIA, TRANSICIÓN E INCLUSIÓN: REFLEXIONES SOBRE EL PUEBLO RROM DE COLOMBIA	259
Fredy Leonardo Reyes Albarracín	
LAS GITANAS Y SU FUNCIÓN EN LA COMUNICACIÓN- EDUCACIÓN RROMANÍ: LAS BASES SOCIALES DE LA CONVIVENCIA	287
María Alejandra Melo Jiménez	
PARTE IV	
ETNOGRAFÍA DEL PUEBLO MUISCA DE BACATÁ ORALITURA Y TEXTUALIDADES EN TORNO A LA MEMORIA Y EL BUEN VIVIR	305
EL BUEN VIVIR EN LA ATMÓSFERA ORALITERARIA: MOTIVOS Y METÁFORAS DE LA PAZ EN POEMAS Y CANCIONES MUISCAS DE SUBA	307
Sarai Andrea Gómez-Cáceres	

ORALITURA MUISCA: ORFEBRERÍA Y TEJIDO PARA LA TRANSFORMACIÓN DE LA PALABRA Y EL BUEN VIVIR Lina Valeria Acevedo Bonilla Valeria Angulo Tarapues Paola Andrea Velandia Vega	341
PARTE V	
OTROS TERRITORIOS, OTRAS GENTES, OTRAS VIOLENCIAS, OTROS DOLORES	363
EL ÁRBOL COMO SUJETO DE DOLOR: REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA, EL DAÑO DE LO SOCIAL Y EL DISCURSO DE LA RECONCILIACIÓN EN COLOMBIA Alejandro Castillejo Cuéllar	365
VIVIENDO EL DAÑO: PERCEPCIONES DE DAÑO Y DOLOR DESDE LO INDÍGENA Laura Martínez Apráez	383
PARTICIPACIÓN POLÍTICA, PAZ Y JUSTICIA AMBIENTAL: UNA REFLEXIÓN DESDE LAS MUJERES TICUNA DE SAN SEBASTIÁN DE LOS LAGOS, AMAZONAS Sonia Uruburu Gilède Yaneth Ortiz Nova	403
PARTE VI	
ITINERARIOS FUTUROS: ¿PLURALISMO EN COLOMBIA?	433
¿POR QUÉ SON TAN PELIGROSOS LOS LÍDERES SOCIALES EN COLOMBIA? SITUACIÓN ACTUAL DEL EXTERMINIO DE LOS LIDERAZGOS CONTRAHEGEMÓNICOS Y UNA ETNOGRAFÍA Andrés Felipe Ortiz Gordillo	435

LA PERFORMATIVIDAD DE MUJERES EN MARCHA Y LAS FUERZAS ARMADAS REVOLUCIONARIAS DE COLOMBIA (FARC) EN EL MOVIMIENTO POR LA PAZ EN COLOMBIA: RETRATOS DE EXPERIENCIAS	499
María Camila Zabala Merchán Laura Alejandra Prieto Forero	
PLURALISMO Y PAZ: “UN CONSCIENTE SENTIDO DE LA PAZ EN LOS PUEBLOS”	523
Daniela Mejía Naranjo	

Introducción

El buen vivir, el perdón y la convivencia con el otro.

Anotaciones al margen de los escenarios transicionales en Colombia

PABLO FELIPE GÓMEZ MONTAÑEZ
SARAI ANDREA GÓMEZ-CÁCERES

La vida cotidiana es laboratorio y escenario de vivencias que, por más anecdóticas y banales que parezcan en un inicio, proporcionan a quien tenga buen ojo analítico, *postales*. Este término lo propuso Elizabeth Lozano (1998) para aportar conceptual y epistémicamente al campo analítico que el maestro Jesús Martín-Barbero ha consolidado para la comunicación como “mapa nocturno” (Laverde y Reguillo, 1998). Según Lozano, las postales son inicialmente escenas triviales y corrientes que también revelan en profundidad momentos expresivos de la cotidianidad. En estas se manifiestan los complejos procesos y entramados culturales que moldean y dan forma a las prácticas comunicativas. Analíticamente hablando, una vez que la postal permite detener y anclar una escena cotidiana, una experiencia vivenciada y observada efímeramente, es posible reconocer que las redes sociales

permiten que tal momento “haya sido posible”. De ahí que la postal sea un “acto retórico”, ya que permite seleccionar, evaluar, clasificar y hasta jerarquizar la información (Lozano, 1998, p. 168). Así, tres postales dan pie a presentar la motivación y propósito de este libro.

Postal 1

En un hotel de Cúcuta tres colegas desayunaban juntos en el comedor. En poco tiempo comenzaba la segunda jornada de un encuentro de periodistas regionales del Catatumbo, Norte de Santander. El tema general era la función de la radio en la construcción de la paz, tema que por cierto estaba en boga, el texto final de los Acuerdos de Paz entre el Gobierno nacional y las entonces Farc-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo) se encontraba en circulación y difusión con el fin de que la ciudadanía decidiera su voto por el Sí o por el No en el plebiscito por la paz. El evento contaba, entre otros, con el apoyo de la ONU (Organización de las Naciones Unidas), que preparaba para la época su equipo internacional de veedores y verificadores de cumplimiento de tales acuerdos durante su implementación. Un funcionario chileno de dicha entidad se unió a nuestra mesa. Estaba “enguayabado”; la noche anterior había disfrutado de una salida social a la zona de bares de la ciudad. Tal vez gracias a los efectos que el alcohol aún producía en su mente, el chileno vinculó las anécdotas de su noche de copas con otra acontecida en Brasil, a donde viajó para acompañar a la selección de Chile durante el Mundial de Fútbol de 2014. En resumen, una delegación chilena y otra brasilera se fueron a golpes por temas de pasión futbolística y nacionalismos. Lo curioso fue que nuestro comensal chileno, quien en la jornada del día anterior había dictado una charla sobre los puntos principales del Acuerdo de Paz y su importancia en la construcción de una paz estable y duradera en Colombia, no tuvo ningún reparo en afirmar que “le gustaban las piñas”, es decir, irse a golpes, sobre todo por temas futbolísticos. Quien promulgaba la paz estructural defendía la violencia física masculina en un bar.

Postal 2

Un día un habitante del barrio Pontevendra de Bogotá paseaba a su perro en el parque. Como era costumbre, se encontró con otros vecinos dueños de mascotas y comenzó una charla casual. Cada persona sabía muy bien el nombre de cada perro, pero ninguno el de su vecino. En un muro aledaño al parque se ve uno de los tantos murales que un combo de grafiteros realizó en honor a un joven compañero, quien murió a causa de un disparo policial por la espalda. Dicha institución, en un principio, dio la versión de que tal joven era en realidad un ladrón y que su muerte se había dado como consecuencia de un trabajo policial regular. Luego se supo que había sido un asesinato sin razón y un mal llamado “falso positivo”. Cuando un vecino supo esta información luego de preguntar en medio de la charla por los murales, a los que calificaba de “feos” y “antiestéticos”, no dudó en afirmar: “pero si lo mataron, por algo sería”. Para este vecino, la muerte no representaba una noticia sobre el abuso de la autoridad, sino el destino “esperado” y “natural” para un joven que, al fin y al cabo, era equiparable a un delincuente por haber sido grafitero. A modo de rizoma, ahora que estas líneas son escritas, llega a la mente la frase que un compañero de la universidad, cuando éramos estudiantes, pronunció como la “solución final” de la problemática de “El Cartucho”, zona de tolerancia legendaria de Bogotá, “lo que hay que hacer es poner una bomba y reconstruir todo ese sector”.

Postal 3

En su edición digital del 7 de octubre de 2014, el periódico *El Tiempo* publicó una noticia en la que se contaba que un rayo había caído sobre una *unguma* o casa sagrada de *mamos* de la comunidad wiwa (autoridades indígenas espirituales) de la Sierra Nevada de Santa Marta, lo cual había dejado un saldo de once muertos. Uno de ellos era el hijo del *mamo* Ramón Gil. Cuando el periodista le preguntó su testimonio, Ramón afirmó que el rayo los “había castigado”, porque como autoridades espirituales y responsables de “cuidar” el orden cósmico,

no habían hecho el “pagamento necesario” a esta entidad —el rayo—. Tal pago era obligatorio: las sequías y otros fenómenos naturales indicaban que el hombre no estaba cuidando a la Madre Tierra. ¿Acaso es posible que un lector regular-occidental (blanco) comprenda que el rayo es una persona-agente para los serranos y que tiene la capacidad de decidir y de castigar o recompensar a los humanos en un sistema de prestaciones? ¿Que la Madre Tierra también es “sujeto de derechos”? O como alguna vez se reflexionó en torno a estas mismas inquietudes, ¿cómo inscribir su tragedia —la de Ramón— en los marcos de las narrativas del dolor y el sufrimiento en nuestro país? (Gómez Montañez, 2016, p. 159)¹.

¿Qué nos inspiró?

Un equipo de colegas del grupo de investigación Comunicación, Paz-Conflicto de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás viene consolidando una alianza con el Programa de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas, liderado por el profesor y autor que participó en este libro, Alejandro Castillejo de la Universidad de los Andes. En una de las tantas reuniones que tuvimos con el fin de concretar agendas de trabajo, se decidió comenzar procesos de investigación con base en preguntarnos por la justicia transicional a partir de perspectivas que escaparan de los debates jurídicos y políticos, para centrarnos en la manera en que las comunidades de sentido, en el marco de la violencia, confrontan en la vida cotidiana, sus conceptos y procesos centrales: la *justicia*, la *verdad*, la *reparación* y la *no repetición*. Cuando conversábamos sobre nuestros primeros acercamientos a comunidades de víctimas de la violencia política y

1 Esta noticia fue citada como motivo para reflexionar sobre lo “incognoscible de ciertos dolores y violencias” en una ponencia-capítulo de libro, llevada a cabo en noviembre de 2014 en el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación, en el marco de la Versión xxii de la Cátedra Democracia y Ciudadanía, en la que se congregaron varios investigadores para preguntarse por agendas y retos académicos en el posconflicto y la construcción de una cultura de paz en medio de la transición política de Colombia (Hernández, 2016).

otras, como grupos indígenas que no necesariamente entran en esa misma categoría —por lo menos desde los marcos temporales del llamado conflicto armado interno en Colombia—, nos dábamos cuenta de que la justicia transicional, denominada en este texto como Justicia Transicional, por lo general, se basa en modelos, estructuras y procesos muy estandarizados que muchas veces se contraponen a las necesidades y formas de ver el mundo de comunidades específicas. Nos dábamos cuenta de que la justicia transicional proponía unos marcos en los que ciertos grupos y rituales ocupaban la agenda central, mientras que otros quedaban en sus orillas, casi salientes y excluidos. De ahí que una colega de la Universidad de los Andes propuso denominar a ese campo de estudios críticos “justicia transicional desde sus márgenes”.

Tal denominación quedó dando vueltas en nuestra cabeza; en su momento no comprendíamos de qué forma quienes no conversábamos con víctimas directas de la violencia política podíamos incluirnos a estudiar críticamente una institución tan diseñada para ellas. Luego, la condición marginal de nuestras preguntas, agendas y colaboradores nos permitieron enfocar nuestro aporte en dicho campo naciente y complejo. La inspiración llegó en la medida en que pudimos tejer varios datos que se relacionaron estrechamente con nuestras tres postales.

En varios espacios Fredy Leonardo Reyes Albarracín, colega y coeditor de esta obra, expuso que, según el Grupo Centro de Referencia Nacional sobre Violencia del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, las muertes violentas anuales que acontecían en el país por causa del conflicto armado no superaban en promedio el 11 %. Quería decir que antes de que comenzaran los diálogos de paz en La Habana, Cuba, la gran mayoría de muertes violentas en Colombia se producían en escenarios familiares, vecinales y cotidianos, tendencia que continúa y con más fuerza. De acuerdo con la publicación del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (2017), con los datos estadísticos del 2016, se determinó que la violencia interpersonal fue el principal evento que ocasionó pérdida de años de vida saludable (165 219 casos), seguido de la violencia intrafamiliar (102 018 casos) (p. 19).

La primera postal nos hace pensar que las violencias que se desarrollan fuera del ámbito sociopolítico son las más frecuentes y

amenazadoras. El protagonista de la postal fue un chileno, pero los colombianos no nos quedamos atrás. Según Forensis 2016, en ese año se realizaron un total de 123 298 valoraciones por lesiones personales equivalente a una tasa de 252.93 casos por cada 100 000 habitantes. Además, se identificó el perfil de los sujetos más vulnerables frente a esta situación de violencia interpersonal: jóvenes entre los 20 y 24 años, solteros, con nivel de educación inferior a básica secundaria o secundaria baja y consumidores de sustancias psicoactivas (drogas, alcohol, entre otras). Pero lo más significativo es que “los agresores más frecuentes son los conocidos” (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2017, p. 155).

En la anécdota de nuestro comensal chileno, su rol como gestor de paz de la ONU quedó al margen para darle centralidad a su gusto por la pelea. De igual manera, sin afirmar que la violencia sociopolítica no sea un asunto de extrema relevancia en Colombia, esta ha ido quedando al margen de las causas de muerte en el país desde hace doce años. En el periodo comprendido entre el 2004 y el 2016, se registró una reducción considerable de homicidios en Colombia. El Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (2017) considera que dos factores de éxito son los dos procesos de negociaciones entre el Gobierno y grupos armados ilegales, entre ellos, la guerrilla de las FARC-EP y las Autodefensas Unidas de Colombia, devenidas como bacrim. De esta manera, y de forma progresiva, de un total de 1923 muertes sociopolíticas en el 2004, pasaron a solo 145 en el 2016 (p. 101). ¿Qué nos inspira a pensar este tipo de datos relacionados? Que la justicia transicional y el proceso general de las transiciones políticas hacia la paz merecen ser leídas en clave de la violencia cotidiana.

En múltiples conversaciones con Alejandro Castillejo Cuéllar, esta red de estudios críticos de las transiciones asume la “cotidianidad” no como el mundo del día a día, sino como la “dimensión del cara a cara”, como el espacio-tiempo donde las estructuras y fuerzas globales afectan y se confrontan en los mundos microsociales. Precisamente la justicia transicional es un “proyecto global”, se define como “un cuerpo internacional y normativo de leyes estándares a nivel mundial” (Nagy, 2008, p. 276), y que durante quince años de existencia como modelo ha incluido de manera sistemática: en primer lugar, tribunales

criminalísticos internacionales, cortes híbridas y el accionar de la Corte Criminal Internacional. En segundo lugar, la primacía del derecho a la verdad y la reparación bajo leyes internacionales. En tercer lugar, la proliferación internacional de comisiones de verdad y reconciliación, y, finalmente, la emergencia de redes académicas de expertos y de ONG (organizaciones no gubernamentales), al respecto (Nagy, 2008).

La misma Rosemary Nagy (2008) expresa que su principal preocupación frente al modelo global y estandarizado de la justicia transicional es que la implementación de tribunales y comisiones de la verdad tienden a estructurar formas de violencia y justicia (p. 278). Según la autora, prima desde una perspectiva liberal la libertad sobre las justicias (por eso el género y la pobreza no se toman en cuenta), además de que prima un paradigma legalista internacional en el que se privilegian las normas humanitarias internacionales que dan conformidad a las élites y a las masas. Algunas ejecuciones extrajudiciales en Colombia han tenido el *modus operandi* de “falsos positivos”, esto es, una institución del Estado —normalmente el Ejército y la Policía— “monta” una escena en la que los abatidos “parezcan criminales” —guerrilleros en el caso emblemático de jóvenes habitantes de Cazucá, zona vulnerable de Soacha, y ladrones en el caso de los grafiteros de Bogotá—. Todo con el propósito de inflar de manera “positiva” los indicadores de éxito respecto a la seguridad y defensa de la soberanía nacional. Si bien la justicia transicional es un escenario en el que los autores del primer caso podrían ser judicializados, en el segundo no operaría: la violencia urbana queda al margen del conflicto interno. Reforzando las ideas de Nagy (2008), el caso de los falsos guerrilleros hace parte de las violencias estructuradas por la justicia transicional. Para nosotros, llevar la justicia transicional al margen implicaría preguntarnos no por la pertinencia de incluir violencias urbanas en dicho escenario —de hecho, sus marcos no lo permiten—, sino sobre la posibilidad de indagar los esquemas de percepción que a nivel cultural y social permean los *habitus* de los ciudadanos y dan forma a sus juicios cotidianos, como en el caso del vecino que también criminalizó a los grafiteros.

De acuerdo con una reflexión como la anterior, nuestras preguntas se alinean con las miradas críticas de autores como Arthur Paige (2009) para quien la justicia transicional, al nacer como modelo y campo de

estudios a finales de los ochenta, cuando regímenes autoritarios en Argentina y otros países transitaban hacia la democracia, priorizaron aspectos como las reformas y respuestas legales institucionales (castigo, investigación de antecedentes, verdad y transparencia estatal) de cara a transiciones democráticas, pero dejó de lado los aspectos de redistribución y justicia social. Al fin y al cabo, el asesinato extrajudicial de un joven bogotano de clase media puede ser leído en términos de justicia y equidad social. No en vano, el autor destaca que en noviembre de 1988, un grupo de activistas, el Instituto Aspen y la Fundación Ford organizaron un primer encuentro para discutir la manera en que regímenes actuales debían manejar los crímenes de sus antecesores. El debate, más allá de la justicia, iba en torno a: “¿Cómo balancear los competentes imperativos morales, conciliar los reclamos legítimos de justicia con los igualmente válidos reclamos de estabilidad y paz social, y fomentar la relación entre la justicia por crímenes del pasado y el orden político del presente?” (Paige, 2009, p. 323). Consecuentes con esta inquietud, el caso de los juicios ciudadanos cotidianos en torno a la legitimidad de la muerte a presuntos ladrones corresponde a imperativos morales anclados a los *habitus*, es decir, a los “esquemas de percepción, pensamiento y acción” (Bourdieu, 1988) de quienes ocupamos una posición determinada en un campo social.

La lectura crítica de Nagy (2008) a la justicia transicional la motivó a identificar, luego de una revisión exhaustiva de autores sobre el tema, el modelo propuesto por el Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ, por su sigla en inglés) como el más amplio y completo porque, además de los juicios, la búsqueda de la verdad, mecanismos de reparación y de reconciliación social, su enfoque incluye la memorialización y la toma en cuenta de patrones de abuso cultural. Aunque Nagy se refiere específicamente a los abusos de género, el testimonio del mamo Ramón Gil frente al castigo del rayo nos lleva a incluir esquemas culturales que influyen en la manera en que el pensamiento occidental ha impuesto sus nociones del *tiempo*, del *dolor* y de *relación con la naturaleza*.

Respecto al tiempo, la justicia transicional tiende a establecer periodos para enmarcar las acciones victimizantes (partir de 1985 en el caso colombiano), pero lo cierto es que Ramón otorga como causalidad

de la tragedia registrada por el periódico el descuido a la Madre Tierra que ha acontecido por siglos por parte de los hombres. Relacionando este caso con lo planteado por Castillejo, una mirada antropológica a la justicia transicional propone, más allá de comprender cómo las ideas y formas violencia afectan las comunidades, cómo los individuos y comunidades, en escenarios de posconflicto, vinculan procesos históricos de larga duración y recientes para plantear horizontes futuros. Su preocupación recae en los significados de sociedad, daño y víctima, y las maneras en que estos son mediados, elaborados y confrontados socialmente (Castillejo, 2013, p. 17). Un ejemplo claro de lo anterior es que Ramón no desea ser parte de las dinámicas de la “economía moral del perdón”, en su caso afirma que los hombres somos los victimarios de la Madre Tierra y que el rayo fue quien impartió la justicia. A eso le sumamos que el dolor ya no solo se manifiesta en los hombres que vieron morir a sus cercanos, sino también en la naturaleza. Pero a esta particular forma de definir la victimización y el dolor hay que añadirle la exclusión de estas formas de comprender la vida y las relaciones entre la sociedad-naturaleza que llevan a que un periodista presente las explicaciones de Ramón como una anécdota exótica. En suma, llevar la justicia transicional o las transiciones políticas a sus márgenes nos demanda, en últimas, revisar críticamente las condiciones culturales y estructurales que han sustentado por décadas y siglos violencias, dolores y victimizaciones de larga duración. Más adelante se verá que hasta los árboles sienten dolor por causas complejas, el cual para ciertas comunidades escapa de los marcos temporales de la violencia armada en Colombia.

Estructura del libro

El presente texto es resultado del proyecto de investigación llevado a cabo durante el 2016, titulado *Iniciativas de paz desde perspectivas étnicas: una mirada crítica a los marcos temporales y normativos de la justicia transicional en Colombia*, el cual tuvo como objetivo analizar las maneras en que organizaciones y comunidades étnicas dolientes de la violencia en Colombia confrontan los marcos y conceptos del escenario de la transición política del país, mientras articulan en escenarios

de la vida cotidiana concepciones de los conflictos, la paz, la justicia y el perdón; todos estos campos semánticos y de prácticas culturales que fundamentan parte de la hoy llamada “paz estable y duradera”. En otras palabras, quisimos indagar en comunidades indígenas y gitanas las bases culturales y sociales de las prácticas relacionadas con la construcción de paz en la vida cotidiana.

El proyecto buscó ahondar en dos puntos específicos: en primera medida, comprender de qué manera comunidades étnicas de Colombia han mantenido, adaptado y reinventado sistemas consuetudinarios de justicia propia y modos de resolución de conflictos que proyectan escenarios e iniciativas alternativas para la construcción de la paz. En segunda medida, entender “otras” formas de otorgarle significados al dolor, al daño, a la violencia, a la injusticia, al perdón y a la reconciliación. De esta manera, pudimos llevar a la justicia transicional y a la transición política colombiana hacia sus “márgenes”, hacia los sentidos tangenciales que suelen ser excluidos de los debates en torno a la justicia, verdad, reparación y no repetición. Los marcos temporales se ampliaron; las victimizaciones se diversificaron al igual que los tipos de daño y dolor; la justicia en cuanto modelo estándar de procesos y rituales fue confrontada para explorar las bases sociales del significado de lo “justo” y la función de otras instituciones como la familia para mantener la llamada armonización” de los conflictos en las comunidades indígenas y gitanas.

El grupo principal de investigadores configuró tres campos de estudio etnográfico (kamëntsá, rrom y muiscas). Además, conformó una comunidad de pensamiento y debate académico mediante el diálogo con otros investigadores. De ahí que esta obra integre resultados de otros proyectos de investigación llevados a cabo en otras instituciones y por otros grupos de trabajo, incluyendo semilleros de investigación. La idea de tal integración es coherente con nuestra apuesta y mirada crítica al pluralismo, el cual, para nosotros, no solo debe ser una realidad en la política y sociedad colombiana general, sino que debe ser un imperativo en la construcción del conocimiento y el compartir de saberes. Como resultado, la estructura del libro comprende cinco partes.

La primera está compuesta por la presente introducción y el capítulo aportado por Rafael Esteban Gutiérrez Lopera y Angie Lizeth

Alvarado González, quienes en su momento fueron estudiantes-practicantes y que hoy son colegas nuestros. El texto hace parte de los resultados de su trabajo de grado en Comunicación Social para la Paz —trabajo meritorio, por cierto— y abre la discusión y el diálogo entre autores, pues precisamente su eje central corresponde a la relación entre la comunicación y la interetnicidad. Su lugar en este libro obedece a que precisamente ubica al lector en el “campo disciplinar” de la comunicación. De modo que proponen definirla como *competencia social de producción de campos*. Y es sobre la base de ese concepto que ambos autores analizan la producción de identidades culturales, como lo son las identidades étnicas. Comienzan con la pregunta “¿de qué depende la traducción de capitales a identidades?” (p. 42 de este libro), para responder que “depende de los valores que comunicativamente hayan sido construidos alrededor de dichos capitales” (p. 42 de este libro).

Así, la etnicidad es un campo. Viene de la raíz griega *ethnos*, que hace referencia a aquellos grupos sociales o pueblos que no se encontraban dentro de las lógicas de las ciudades-Estado, que tenían formas distintas de organización social y política. El agenciamiento que hacen los actores llamados “étnicos” les permite configurar y confrontar el escenario ideal del pluralismo: lo que los autores definen como *narrar la identidad* implica exhibir los capitales étnicos, declarar lo disímil, que es también una búsqueda por lo semejante en función de pertenecer, de ser *incluido* y tener el derecho de *excluir*.

El papel que desempeña la comunicación como campo en la producción de identidades étnicas lo expresan los autores en una de sus tesis centrales. En ella establecen tres procesos que definen a la comunicación como competencia social de producción de campos sociales: proposición de lenguajes, fabricación de explicaciones del mundo o regímenes de sentidos y producción de identidades. En la conjunción permanente de esos tres procesos, los autores nos recuerdan que las relaciones interétnicas, por lo general, no han sido armónicas y pacíficas, sino que más bien han sido procesos de exclusión. También que la *alteridad* representa una oportunidad de realización, de expansión de lo ya conocido, de un intercambio que tiene la potencialidad de ser armónico, y de ahí plantean su segunda tesis central:

La interetnicidad, como construcción política de la identidad cultural, despliega un repertorio de posibilidades para potenciar competencias y herramientas de organización política en torno a devenires colectivos y formas de existencia comunes, sin que ello implique que desaparezca la heterogeneidad cultural. (pp. 45-46 de este libro)

En consecuencia, el reto que plantean es que los grupos armonicen pese a la falta de homogeneidad en posiciones de sujeto.

La segunda parte corresponde a la etnografía central del libro sobre el pueblo kamëntsá de Sibundoy, Putumayo. Dicha etnografía fue liderada por Pablo Felipe Gómez Montañez, investigador principal del proyecto y se compone de cinco capítulos.

En el primero, el autor propone comprender conceptualmente las transiciones políticas como ritualidades y *performance*. Inspirado por las teorías del antropólogo Victor Turner, Gómez Montañez define la transición como un drama social marcado por la liminalidad y los momentos críticos, en los cuales plantea la noción de *acomodamientos*. En ese orden de ideas, la región de Sibundoy, como todo territorio indígena, ha sido afectada por múltiples transiciones, marcadas por procesos coloniales de largo aliento. Comprender los acomodamientos vividos durante la colonización española, las misiones evangelizadoras, las dinámicas extractivas y las violencias políticas derivadas de los modelos de territorialidad y explotación económica de los kamëntsá por parte de la sociedad blanca y mestiza durante cinco siglos, permite acercarnos a las dimensiones estructurales de los conflictos que deben afrontarse en la vida cotidiana de este pueblo.

El segundo capítulo ofrece el estudio de una de las instituciones que permite comprender las relaciones entre las fuerzas históricas de largo aliento y las prácticas sociales que median conflictos en la vida kamëntsá: el castigo físico con fuste. A partir de una etnografía enriquecida con historias de vida tomadas en trabajo de campo, el autor explora cómo el castigo físico entre los indígenas se tornó “costumbre” y un “modo propio” de comprender los significados sociales de la culpa y el castigo entre los kamëntsá. Además, se explora el papel que desempeña la familia como institución que no solo aporta las bases

culturales y sociales de la convivencia, sino que además conforma el corazón del gobierno y la justicia en ese grupo étnico. Se identifican, entre otras cuestiones, las prácticas comunicativas del “escuchar” y el “obedecer” como principios del mantenimiento de la convivencia indígena, la cual se refuerza con la función de la palabra como dispositivo de transmisión cultural y de “curación”. En este contexto, la conflictividad va de la mano con las nociones propias de la *enfermedad* y el *desequilibrio*. De esta manera, el castigo como institución compleja permite entender que para este grupo indígena la justicia se basa más en principios preventivos y curativos que punitivos, como acontece en el modelo occidental.

Lo anterior da paso al tercer capítulo, resultado de la monografía de trabajo de grado meritorio de las entonces asistentes de investigación —hoy colegas— Éricka María Herazo Vela e Isabela Alvarado Encinales. Las autoras participaron de las salidas de campo en Sibundoy y profundizaron en el análisis de la justicia kamëntsá. La concepción holística de la justicia (*Jabuayenam*) para la comunidad presenta múltiples escalas desde lo micro (la familia) hasta lo macro (el pueblo kamëntsá) y desde lo cotidiano hasta lo público. De esta manera, la línea de “respeto” integra en la justicia indígena una línea de mandos y relaciones jerárquicas que conforman los roles a la hora de armonizar los conflictos comunitarios y administrar los límites entre la familia como núcleo de la educación y el cabildo como espacio de la autoridad colectiva.

A diferencia de la justicia ordinaria, la legislación kamëntsá nace desde el hogar y lleva el mismo procedimiento para cualquier delito sin importar su gravedad, bien sea en casa o en el cabildo. Estas prácticas pretenden dar garantías de no repetición, además de asegurar un proceso de enseñanza, perdón y reconciliación. Se trata de cuatro fases indispensables para armonizar cualquier tipo de delito o mal comportamiento: consejo, castigo, conciliación y perdón. Todo para llegar al eje central de la justicia: lo restaurativo. La premisa “al dañar a uno, se daña a todos”, proporciona diversas iniciativas de reparación que se articulan a la justicia restaurativa o también llamada *justicia compasiva*, la cual se centra en la resolución de conflictos por medio del diálogo y la mediación con el fin de que exista una armonización absoluta

del conflicto con sus semejantes, la naturaleza y el territorio. Las autoras culminan su aporte identificando una noción *emic* insertada en el lenguaje de la comunidad: *Jenajabuacham* (*ayudarse mutuamente*). Cuando entre dos familias hay conflicto, se genera un conflicto social que puede afectar a toda la comunidad. Es por esto que la palabra *Jenajabuacham* es principio esencial dentro de sus prácticas comunicativas, acciones sociales, colectivas e individuales, posibilitando así la pervivencia y permanencia de lo común.

El principio anterior se fundamenta bajo otras nociones de la comunidad que surgen para establecer sus relaciones y prácticas comunicativas: *obra, palabra, trabajo y escucha*. La palabra *Joybuambayan* cuando se pronuncia, implica compromiso y respeto por el otro, convirtiendo la oralidad en un valor elemental para armonizar y regularizar las relaciones sociales para fortalecer vínculos que convergen componentes como *saber escuchar*, un fundamento básico para una sana conveniencia, una prueba de respeto, confianza y estima hacia la otra persona. El trabajo (*Jenangmain*) se encuentra íntimamente relacionado con la organización económica y social, y garantiza el orden de los conflictos en el marco del ejercicio laboral comunitario. Finalmente, cuando se toma el obrar como principio, se parte de la premisa de la existencia de una serie de pautas establecidas y adquiridas por cada individuo que regulan sus actos y su práctica diaria. Cumplir con estas da la sensación de que se está obrando correctamente, por ende, el trabajo comunitario y el ayudarse los unos a los otros fortalece de forma significativa las perspectivas que se tienen frente al entorno y a cómo se relaciona con este.

Los capítulos cuatro y cinco también son aportados por Pablo Felipe Gómez Montañez. El cuarto busca contextualizar la violencia armada en Sibundoy. Para ello identifica tres escenarios: el primero, el escenario del abandono estatal que activa la migración hacia las tierras bajas; el contexto cocalero (actores armados); y las violencias traídas hacia Sibundoy materializadas en persecuciones y ajustes de cuentas. El propósito de este capítulo es ahondar en los tres escenarios, identificando no solo los elementos que los caracterizan a partir de las narrativas de algunos de sus protagonistas (condiciones de vida, horizontes, actores, acciones violentas y de resistencia), sino las vicisitudes

propias de cada protagonista que terminan mostrando ciertos vacíos del escenario de reparación propio de las transiciones políticas hacia la terminación de los conflictos y confrontando varios retos del llamado *posconflicto* o *posacuerdo*, principalmente aquellos que se derivan de los enfoques étnicos que deben tener las leyes para definir y tramitar las violencias ejercidas sobre pueblos indígenas.

En el capítulo cinco, el autor propone entender el papel que desempeña el mal llamado “Carnaval o Fiesta del Perdón” —*Bëtschnaté*— en la armonización de conflictos de la comunidad indígena kamëntsä de Sibundoy. En otras palabras, el *Bëtschnaté* no solo es una manera histórica de resistir y de que los elementos indígenas perduren en medio de la imposición colonial y evangelizadora en la región, sino que además permite analizar y comprender cómo los mismos sentidos de perdón, reconciliación y resolución de conflictos que se dan entre las personas participantes, son acordes con la armonización de elementos heterogéneos que hacen parte de los *performances* de la celebración. Gómez Montañez toma como objeto de análisis aquellas prácticas sociales pertenecientes al *Bëtschnaté* en las que se lleva a cabo lo que denomina *conectividad armonizante*. Es decir, analiza aquellos repertorios y rutinas que tienen como fin garantizar la apertura hacia el “otro” en el marco de principios como la limpieza, la expiación, la alegría, el compartir, la justicia intersubjetiva y la hospitalidad, entre otros.

La parte tres del libro la conforma la etnografía del pueblo rrom o gitano. El primer capítulo es escrito por Fredy Leonardo Reyes Albarracín, coeditor del presente texto y miembro del equipo de investigadores. La invisibilidad y automarginalidad como estrategias gitanas de defensa ante la violencia armada en Colombia hace preguntar al autor varias cosas: ¿cómo se reconfigura la estrategia organizativa para exigirle al Estado colombiano medidas de reconocimiento, atención, asistencia y reparación integral a los rrom como víctimas del conflicto interno armado? ¿Cuáles son las discusiones que este pueblo trashumante y endogámico sostiene desde sus usos y costumbres hasta los principios de verdad, justicia, reparación, memoria, reconciliación o paz? ¿Cuáles son los aportes del pueblo rrom a la sociedad mayoritaria para construir paz y reconciliación a partir de sus milenarias

tradiciones, costumbres y prácticas culturales? ¿Cómo la *kriss Rromaní* o *Romaniya*, entendida como el sistema jurídico de carácter transnacional que regula los conflictos entre los rrom, interpela las gramáticas y tecnologías de la justicia transicional?

La argumentación buscó demostrar que en el horizonte transicional que se proyecta en el contexto colombiano tras los acuerdos de La Habana, el pueblo rrom tiene que superar su propia condición liminal respecto a las formas como históricamente ha construido su relación con el Estado colombiano. Entre otras razones, porque la comprensión de su propia institución de justicia, la *kriss rromaní*, puede derivar en una crítica a los modelos occidentales de justicia, ya que estos enfatizan el carácter punitivo de una sanción cuyo castigo está despojado de la búsqueda de una armonía personal y colectiva. Lo que se puede interpelar a la justicia transicional es su carácter impersonal y sus gramáticas de lo técnico-moral (perdón-castigo). La *kriss romaní* tiene virtudes y limitaciones en su aplicación, pero ello no implica desconocer que sus procedimientos y prácticas pueden resultar aleccionadoras y ejemplarizantes para una sociedad mayoritaria que convirtió a la violencia en instrumento para dirimir sus conflictos cotidianos. De esta manera, el autor dialoga con lo explorado en Sibundoy respecto a la función de la familia en la justicia y la resolución cotidiana de conflictos.

El otro capítulo sobre lo gitano es aportado por la entonces asistente de investigación María Alejandra Melo Jiménez. La autora parte de la premisa de que el rol del género masculino es relevante en la *kriss romaní*, mientras que lo femenino, aunque no participa de manera activa en el sistema de justicia, aporta a la consolidación y crecimiento de la colectividad de diferentes maneras: culturales, económicas, sociales y educativas. Esa postura permite que exista una transformación cultural en la manera cómo se manejan los conflictos cotidianos que se aprenden a sobrellevar desde las enseñanzas familiares hasta la sabiduría de las gitanas como abuelas, madres, esposas, hijas y sobrinas. Es precisamente desde el accionar cotidiano que la mujer comunica y crea, y a partir de allí transforma los conflictos que se pueden gestar en su entorno. En este caso, la mujer gitana desempeña un papel vital dentro y fuera de su comunidad, de manera que ha contribuido políticamente en la comunicación, la enseñanza y la cohesión en su familia

a los hechos sociales que permiten narrar la identidad de su etnia y defender sus formas culturales.

A partir de lo anterior, la autora propone como tesis central que la comunicación-educación entiende el accionar cotidiano desde los aprendizajes culturales propios de las gitanas, que generan la transformación de los conflictos gestados en su cotidianidad, ya que son espacios que están enfocados en las dinámicas de la primera institución formadora, la familia y el lugar de las mujeres en ella. Al igual que en el caso kamëntsa, lo jurídico debe basarse en lo social. La autora concluye que los espacios étnico-familiares romaní, que son interpelados por la sabiduría de las gitanas, son educativos en sí mismos, en tanto que surgen de las necesidades de la comunidad, de las formas en las que estas entienden el mundo, y, a su vez, son formas de resistir y de narrarse a sí mismas.

La parte cuatro del libro expone resultados de un proyecto de investigación enmarcado en las iniciativas que conforman la red de estudios críticos sobre las transiciones políticas y la construcción de paz en la Colombia actual. De esta manera, el libro se torna un espacio de diálogo académico que tiene como fin configurar un campo de estudios más completo sobre la comunicación para la paz. A nivel general, corresponde a la etnografía del pueblo muisca de Bacatá, Bogotá, basándose en la nueva oralitura y su relación con las prácticas del buen vivir. La idea que sustenta tal aporte es que los grupos indígenas que son catalogados dentro de la categoría de la “re-etnicidad”, es decir, que han venido recuperando una identidad étnica que se llegó a considerar extinta o demasiado mimetizada en el mestizaje como la muisca, han venido configurando renovadas narrativas que, por un lado, recogen los motivos presentes en la mitología registrada desde los cronistas y, por otro, los actualizan con nuevas interpretaciones e historias orales. Tales narrativas, entonces, contribuyen con enseñanzas sobre las relaciones entre los seres de la naturaleza, de los hombres con su territorio y sobre modelos de mundo que, a su vez, proponen formas de convivencia y armonización de tales relaciones.

Por esta razón, el capítulo uno, escrito por Sarai Andrea Gómez-Cáceres, se basa en el análisis de canciones y poemas compuestos por indígenas del territorio de Suba en Bogotá. Con ello también se integra

a la ciudad como espacio de conflictos, lugar que suele ser relegado de los estudios de la violencia política y de paz en momentos de transiciones políticas como la que atraviesa el país con el llamado “posacuerdo”. La autora propone explorar formas alternativas de hacer paz a partir de las renovadas prácticas de memoria colectiva que estos grupos ponen en práctica desde la lectura de sus territorios, usos y costumbres, y que son expresados en actos de habla a partir de metáforas y motifemas en canciones y poemas actuales. Este capítulo se centra básicamente en la necesidad de analizar las representaciones textuales, con el fin de estudiar las reinterpretaciones que los muisca de Suba hacen a través de dicha materialidad sobre su pasado. Para entrar en diálogo con el eje temático de la presente edición, la autora encuentra que esa comunidad indígena elabora interpretaciones actuales de imágenes y motivos del pasado para proponer principios básicos de convivencia, del buen vivir y perspectivas de paz desde la vida cotidiana.

La naturaleza, como campo de relaciones que deben ser armonizadas, constituye el motivo principal oraliterario encontrado en los poemas y canciones. Mediante motifemas como la siembra, recorrer el territorio, consumir el alimento y transmitir oficios donde los elementos naturales se transforman en textualidades, entre otros. El buen vivir se traduce para esta comunidad en la renovación de sus lazos con el territorio, sus ancestros y su “memoria corporada”, lo que se traduce en prácticas que buscan fortalecer la identidad étnica como campo de acciones que renuevan cuerpos éticos que aseguran la convivencia armónica entre individuos, familias y otras gentes del cosmos y la naturaleza. De esta manera, concluye la autora que es posible inferir que el muisca de Suba transmite sus conocimientos a través de múltiples textualidades y que las pone todas en diálogo. La oralitura muisca, en definitiva, atraviesa por la tradición, la memoria y el cuerpo, ya que se impregna y se mantiene en las formas de comunicarse y en el estilo de vida como una de las bases del buen vivir y de la paz en el territorio subeño.

El segundo capítulo sobre la oralitura muisca es aportado también por tres autoras que en su momento fueron practicantes y asistentes de investigación —trabajo de grado meritorio—, Lina Valeria Acevedo Bonilla, Paola Andrea Velandia Vega y Valeria Angulo Tarapues. Estas

autoras afirman que la oralitura está presente y se despliega mediante objetos, lugares y prácticas como el *fuechy*, la hosca, la laguna o el tabaco. De ahí se encuentra una relación entre estos objetos y la palabra como un eje fundamental que crea relaciones y genera propósitos para el bien común. De ahí que, en el marco de estas reflexiones, se puede afirmar que la oralitura (literatura a partir de la oralidad) se convierte en textualidades, ya que las historias también se “tejen” en objetos de orfebrería y vestuario que permiten el encuentro de las comunidades con sus saberes.

Las autoras decidieron tomar como referencia el tejido y la orfebrería porque son las expresiones más fuertes que se destacaron en la comunidad indígena de Suba y Bosa respectivamente. De manera que a lo largo del capítulo se analiza la relación directa que tienen dichas expresiones con conceptos claves como *el buen vivir* y la *transformación de la palabra*, que contribuyen a la armonización y que pueden ser expresados en ciertos elementos como joyas o mochilas que son el resultado de la transformación de la palabra. El objetivo es mostrar que a partir de las prácticas que las comunidades desarrollan existe una contribución a la formación de perspectivas de paz incluyentes y diversas, las cuales tienen como raíz las enseñanzas del pasado que son traídas a la cotidianidad a través de prácticas como la orfebrería y el tejido, funcionando como mediadores en el agenciamiento de los conflictos de las comunidades.

La parte cinco del libro la conforman tres capítulos aportados también por investigadores invitados a participar en el diálogo académico. Sus temas giran en torno a otras maneras de entender conceptos claves y centrales de los procesos de transición política, como el daño, el dolor y la paz territorial.

El primer capítulo fue escrito por Alejandro Castillejo Cuéllar, líder del Programa de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas. Este inicia integrando a la “memoria” las voces de los muertos, pues su tesis central es que la “reconciliación” con el pasado violento es posible cuando una sociedad aprende a *convivir*, literalmente, con *sus* fantasmas, o mejor, con sus *antepasados*, incluso con lo “*inconvivible*”. El problema radica en cómo hacer válidos a tales interlocutores en el marco de transiciones políticas. Para ello, el autor toma como

protagonista de su relato al “árbol dolido”, quien le permite preguntarse por el daño y “los caminos que ‘otras’ sociedades y otras epistemologías siguen para *remendarse* a sí mismas” (Castillejo, 2016, s.p).

Su argumento central es que “hablar con fantasmas es un modo de sanar heridas históricas, y que como tal requiere de mediaciones concretas, expertos en el mundo de los muertos, sabios en el equilibrio cósmico” (Castillejo, 2016, s.p). En un diálogo directo con o desarrollado en otras partes del libro en el que los kamëntsá y los rromaní también integran a sus muertos en los procesos de mediación de conflictos, Castillejo pretende rememorar un saber (la relación entre el territorio, los espíritus y las palabras), a través del andar en un espacio de terror, la finca La Alemania, con líderes campesinos, afros e indígenas desplazados forzados de Colombia, organizados en una red de organizaciones llamada Agenda Caribe.

En uno de sus relatos, el autor narra cómo los mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta tienen la visión de sanar las heridas de la guerra como un ejercicio totalizante, pues para ello hay que restaurar el lazo con los “anteriores”, con los ancestros, cuya memoria también reposa en el árbol, ya que al igual que Ramón Gil, cualquier elemento de la naturaleza es “gente”. Lo que quiere resaltar Castillejo es la posibilidad de ver y entender las raíces de un árbol dolido como *testimonios de guerra* y, obviamente, como *sujetos de dolor*.

El segundo capítulo es un aporte de Laura Martínez Apráez, cuyo propósito es comprender qué es dolor y cómo se tramita y agencia en el marco de las prácticas medicinales ingas. Como conclusiones, este capítulo pretende mostrar ejemplos en los que el daño y el sufrimiento son vividos desde una cosmovisión diferente; la forma en que se da sentido al sufrimiento y se afronta depende de las diferencias culturales y el contexto en que se den. Explorar este tipo de diferencias ayuda a ampliar la forma en que se plantean las estrategias de reparación y modos de intervención que se proyecten realizar con comunidades étnicamente diversas en contextos de violencia o vulnerabilidad.

En un bello relato etnográfico, la autora explica tres tipos de daño: el daño “amistoso” como forma de competencia, el daño “intencional” como modo de pelea o venganza, y, por último, el daño “externo” desde poblaciones foráneas y la inserción abrupta de su comunidad

dentro de una sociedad no indígena. Todo enmarcado en la práctica del yagé que, como también se explora en la parte correspondiente a los kamëntsá, ve el “daño” como una forma de perturbación del equilibrio y algo que impide el “buen vivir”.

El capítulo tres de esta parte lleva a comprender la paz territorial desde las prácticas de los ticuna de la Amazonía colombiana. Las autoras Sonia Uruburu Gilède y Yaneth Ortiz encuentran que “naturaleza” y “ambiente” son dos categorías que se enfrentan, a partir de la investigación con el grupo de trabajo intergeneracional para la transmisión de los saberes tradicionales, creado por las abuelas ticuna de San Sebastián de los Lagos (Amazonas). Las autoras tuvieron como objetivo principal analizar el concepto tradicional de *naturaleza* de esta comunidad, desde el contexto socioeconómico y cultural contemporáneo, comparándolo con el concepto de *medio ambiente* propio de la sociedad occidental

Mediante su análisis, llegan a proponer el concepto de *paz con justicia ambiental*, entendido como una equidad social y económica en relación con las formas de producción cultural del territorio y su gestión. De manera particular, exploran el papel que desempeña la mujer como gestora a partir de las prácticas tradicionales de los recursos y equilibrios que garantizan dicha paz territorial.

La sexta y última parte del libro se enfoca en itinerarios y rutas de análisis que invitan a seguir investigando de manera crítica la transición política hacia la paz que vive el país. El primer capítulo, escrito por Andrés Felipe Ortiz, expone una radiografía que muestra la contraparte de lo analizado dos capítulos más adelante: la *no-inteligencia* de paz. Su tema central lo componen las agresiones a líderes sociales en Colombia, crisis actualmente en boga. Los “móviles” de esta arremetida violenta contra los liderazgos populares tienen aspectos comunes: la defensa de los territorios, sus recursos y sus prácticas socioculturales y económicas; la resistencia activa a los actores armados y a los oligopolios nacionales y transnacionales de la minería, los hidrocarburos, las hidroeléctricas y la agroindustria alimentaria y carburante, que hacen o pretenden hacer presencia en los territorios rurales y urbanos con la venia de los gobiernos de turno; la disputa con las mafias narcotraficantes que se benefician de la siembra de coca, que sostiene pobremente

a miles de familias colombianas y que junto con las mafias de la minería ilegal generan rentas ilícitas extraordinarias a los criminales; las pujas por los poderes locales cooptados por las bandolas criminales y las podredumbres oficiales; la reclamación persistente para que los gobiernos actúen como tal, cumplan con los acuerdos suscritos con comunidades y procesos sociales, y atiendan y defiendan, en el marco del Estado social de derecho, los intereses nacionales y de los ciudadanos.

En suma, es una radiografía de las problemáticas sociales enmarcadas en las políticas económicas neoliberales que suelen primar en los periodos de posconflicto. Su interlocutor principal es Feliciano Valencia, líder nasa que en su momento permaneció recluido en un “centro de armonización”, como llaman los indígenas del Cauca a los lugares donde encierran a quienes han cometido alguna falta o desequilibrio de las relaciones comunitarias. Feliciano, quien fue juzgado por la justicia indígena por haber participado en la retención y expulsión de representantes de la fuerza estatal en su territorio, apelando al derecho de la autodeterminación y gobernanza indígena, le permite entender al autor cómo algunos sectores de las élites políticas y económicas regionales y nacionales insisten en ver estos ejercicios de gobernabilidad propia como “repúblicas independientes”, y no como lo que son: estrategias de vida para tratar de frenar a unos actores armados que ponen en riesgo la vida de los indígenas, de sus comunidades y de sus entornos territoriales, hasta el punto de que las iniciativas del gobierno son interpretadas por parte de las hegemonías políticoeconómicas caucanas, incluso de mala fe, como extensiones de los grupos armados.

El segundo capítulo toma como unidad de análisis el papel que desempeñan las mujeres en el movimiento por la paz en Colombia. María Camila Zabala Merchán y Laura Alejandra Prieto Forero, quienes fueron asistentes de investigación con trabajo de grado meritatorio, analizan *performances*, bailes y cantos para tratar de identificar las posturas políticas y las narrativas que se construyen alrededor de un contexto nacional dibujado por la violencia. A partir de Turner, las autoras afirman que el arte popular, por medio del *performance*, desempeña un doble papel como mediador: en primer lugar, permite que los actores a través de sus papeles se reconozcan a sí mismos y, en segundo lugar, de

paso a dicha comprensión a partir de la observación, la participación y la representación de otros, a lo que denominan *reflexividad plural*.

Lo que buscan las autoras es, en primera medida, identificar cómo a través del uso del cuerpo en el *performance*, las integrantes sociales del movimiento Marcha Patriótica y de las FARC-EP (ahora FARC) configuran otras narrativas y posturas respecto a la realidad social del país; y, en segunda medida, tratar de explicar cómo el territorio de investigación trasciende más allá de lugares concretos y se convierte en el espacio de significación de diversos acontecimientos sociales y artísticos que versan en el mismo objetivo: la construcción constante de paz. Encuentran que aquellas mujeres muestran la resistencia que han hecho a las sociedades particularmente machistas que han definido roles específicos para ellas, desde la familia hasta el cuerpo mismo, y que, en este caso, a través de la guerra interna, se han hecho mucho más impactantes y evidentes a partir del reconocimiento de la realidad del maltrato más allá de cuestiones biológicas y domésticas, puesto que un factor clave de la violencia a la que se resisten estas mujeres viene del propio Estado. En suma, Zabala y Prieto recogen otras violencias estructurales, como la de género, que demanda su inclusión en las reflexiones acontecidas en periodos de transición política.

El capítulo final permite darle una estructura circular a nuestro diálogo complejo entre investigadores. Si al inicio del libro se introduce una reflexión profunda en torno al campo de la comunicación y a la interetnicidad como uno de sus escenarios dialógicos y de encuentro de sentidos, el aporte de Daniela Mejía parte de las ideas de Samuel Johnson para afirmar que el consciente sentido de la paz en los pueblos, además de pensar el pacifismo realista en términos de su realización práctica, significa el “razonamiento público pluralista” de las dificultades y de las posibilidades de la paz; un imprescindible razonamiento desde el entendimiento de los enfrentamientos y los conflictos conduce a la realización del deseo de ver la paz pública implantada en la vida política, social, cultural y económica de Colombia.

No es la paz un mesianismo ni un conjunto de obras prometidas en populismos políticos, por lo que expone su tesis central de un hermoso ensayo:

el razonamiento público de las violencias y de las posibilidades sobre la supervivencia de la paz pública implantada desde la dimensión política del pluralismo razonable, requiere de la ciencia pacífica —realista—. La *scientia* significa conocimiento: actividad humana que, se propone, debe mantener las esencias de la razón pública dispuestas a los fundamentos y los fines garantes de la paz, de su permanencia. La paz ha de considerarse una realidad objetiva, práctica y no un mero ideal o una mera ilusión. (p. 530 de este libro)

Por ello, Mejía trae a colación el concepto clave de *inteligencias de paz*. Estas, según Kant, se fundan y afirman en un equilibrio de las fuerzas activas. Por ello, su reflexión invita a preguntarse si en Colombia la política es un ejercicio de ideas que responden o no a inteligencias de paz. Confronta nuestra democracia al preguntarse si esta integra en realidad múltiples voces, es decir, si en realidad es “pluralista”. De esta manera recuerda el paso de una paz estudiada, comprendida y puesta en práctica desde la científicidad de las causalidades del conflicto violento (polemología) a las necesarias transacciones de la paz, en términos de los consensos entrecruzados pluralistas y de la dimensión política del pluralismo razonable para la concreción de la concepción pública de las posibilidades de la paz como derecho humano para el desarrollo.

Mediante los itinerarios investigativos de cada autor en este diálogo complejo que se ha propuesto, se cree haber logrado nuestro propósito: explorar y comprender los elementos culturales y sociales que fundamentan diferentes iniciativas de paz desde grupos étnicos. Al haberse centrado en nociones y representaciones del *conflicto*, el *dolor*, el *daño*, el *perdón*, las *gentes*, entre otros aspectos, la transición política ha sido abordada desde sus “márgenes”, no solo porque se hayan incluido agendas, rutas y actores que normalmente no están en el centro, sino porque se han ampliado las márgenes de sus nociones y ritualidades principales. De esta manera, no se ha dejado de lado precisamente los conceptos-base de la *justicia*, la *verdad*, la *reparación* y la *no repetición*; más bien se ha encontrado que tales conceptos tienen

asiento y se legitiman en los significados que trascienden el campo jurídico de la paz, para ser parte de los principios mediante los cuales las comunidades en su pluralidad comprenden los órdenes que regulan y armonizan las relaciones que fundamentan el equilibrio cósmico y social, en últimas, la convivencia pacífica.

Este libro abarca diversas miradas de los conflictos, contextos y categorías que le brindan la posibilidad al lector de sumergirse en los análisis etnográficos, textuales o literarios y de tener una aproximación a las perspectivas de estos escenarios, de la mano narrativa de los diferentes autores que participan en esta compilación.

Referencias

- Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, 7(1), 14-25.
- Castillejo Cuéllar, A. (2013). On the question of historical injuries. Transitional justice, anthropology and the vicissitudes of listening. *Anthropology Today*, 29(1), 17-20.
- Castillejo-Cuéllar, A. (Julio de 2016). *El Árbol Dolido: reflexiones sobre la violencia, el daño de lo social y el discurso de la reconciliación en Colombia*. En G. Rojas (Presidencia), I Encuentro Internacional de estudios Interdisciplinarios, el Derecho y la Política. Conferencia llevada a cabo en Bogotá D.C., Colombia.
- Gómez Montañez, P. F. (2016). Memoria, territorio y pedagogías de paz desde renovadas perspectivas indígenas en la ciudad. En M. Hernández (comp.), *Cultura de paz, reconciliación y transicionalidad. Versión xxii de la Cátedra Democracia y Ciudadanía* (pp. 157-169). Bogotá: UD Editorial.
- Hernández, M. (comp.) (2016). *Cultura de paz, reconciliación y transicionalidad. Versión xxii de la Cátedra Democracia y Ciudadanía*. Bogotá: UD Editorial.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (2017). *Forensis 2016. Datos para la vida*, 1. Bogotá: Imprenta Nacional. Recuperado de <http://www.medicinalegal.gov.co/documents/20143/49526/Forensis+2016.+Datos+para+la+vida.pdf>
- Laverde Toscano, M. C. y Reguillo, R. (eds.) (1998). *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín Barbero*. Bogotá: Siglo del Hombre.

- Lozano, E.(1998). La ciudad: ¿un mapa nocturno para la comunicación? En M. C. Laverde Toscano y R. Reguillo (eds.), *Mapas nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín Barbero* (pp. 167-179). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Nagy, R. (2008). Transitional Justice as Global Project: critical reflections. *Third World Quaterly*, 29(2), 275-289.
- Paige, A. (2009). How “transitions” reshaped human rights: A conceptual history of transitional justice. *Human Rights Quaterly*, 31, 321-367.

PARTE I

**ITINERARIOS INVESTIGATIVOS
Y EL CAMPO DE LA COMUNICACIÓN**

Interetnicidad y comunicación: oportunidades políticas y devenires comunes

RAFAEL ESTEBAN GUTIÉRREZ LOPERA*
ANGIE LIZETH ALVARADO GONZÁLEZ**

La agenda de trabajo interétnica es entonces la estrategia metodológica para construir el camino común. [...] las comunidades están dispuestas a poner en práctica propósitos de “aprendizaje e innovación” en la forma de construir sus relaciones internas y sus políticas hacia afuera¹.

Unión Territorial Interétnica del Naya (Utinaya)
Región del Naya. Cauca, Colombia

Este capítulo se propone ofrecer un análisis desde el campo de la comunicación sobre las dinámicas sociales y culturales que atraviesan el proceso de construcción de identidades culturales, un terreno del cual

* Comunicador Social por la Universidad Santo Tomás y maestrando en Filosofía Política por la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: esteban.gutierrez@usantotomas.edu.co

** Comunicadora Social por la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: angiealvarado@usantotomas.edu.co

1 Apartado de las actas de reunión de la Unión Territorial Interétnica del Naya (Utinaya), conformada los días 9 y 10 de agosto del 2003 por delegados de las comunidades afrodescendientes, los delegados del pueblo indígena eperara siapidaara, los delegados de las comunidades indígenas del pueblo nasa (paez) y los delegados de las veredas campesinas y representantes de las juntas de acción comunal.

se han ocupado tradicionalmente disciplinas como la sociología o la antropología, empero, es la intención de los autores señalar el capital que cobra la comunicación en el proceso. En ese sentido, la empresa de los autores es reflexionar sobre cómo la construcción de identidad es un proceso que no se da, sino en la medida en que la dimensión comunicativa lo hace posible, y cómo se explica la *interetnicidad* como la consecuencia contingente de dicho proceso.

Lo que entienden los autores por *comunicación* —y lo que se entenderá a lo largo del análisis— es: el *campo productor de campos*. La influencia de la sociología en la definición es indiscutible, pero no definitiva, y nominalmente prescindible, pues concebir conceptualmente un “campo” social no es posible sino en la medida en que se entiende que la comunicación es la dimensión de producción y fabricación de campos sociales. Por otro lado, teniendo en cuenta que la disciplina de la comunicación recibe el mismo nombre del fenómeno que pretende estudiar, es preciso evitar confusiones al señalar cuándo la comunicación es oficio académico y cuándo es un fenómeno social, es decir, discernir entre la comunicación que es un campo y la comunicación que produce campos. En esta definición se integran ambas. Por un lado, hacer referencia al “campo de la comunicación” es remitirse a su condición académica inscrita en la línea de las ciencias sociales, en la que se integran y articulan un conjunto de saberes comprendidos como el resultado de la actividad reflexiva, investigativa y científica. Y, por otro lado —he aquí la comunicación como “objeto” de estudio—, la comunicación es también producción de campos sociales, en la medida en que posibilita procesos de producción, reproducción y circulación de los sentidos y significados que ponen en común nuestros lenguajes con nuestras realidades, configurando valores de representación que dan origen, sentido y valor a la dimensión simbólica del ser social que es el ser humano. Si se prescindiera del carácter académico de la comunicación, en aras de hallar una definición esencial y substancial de lo que es el fenómeno de la comunicación, se habría de hacer a un lado la comunicación como campo y nuestra preocupación recaería sobre cómo es que la comunicación produce campos. La definición resultante de comunicación sería: *competencia social de producción de campos*. Y es sobre la base

de ese marco conceptual que trabaja el análisis de la producción de identidad cultural.

A lo largo de la historia reciente, la identidad se ha abordado desde distintas perspectivas. Los primeros planteamientos acerca del tema, que se dieron gracias a la influencia del psicoanálisis en las ciencias sociales, se enfocaron en el proceso de autorreflexión, de la búsqueda íntima por el *yo*, en el que el individuo trata de ser consciente de sus potencialidades. No obstante, de la mano de sociólogos y antropólogos, el problema de la identidad se abordaría desde su dimensión colectiva. El individuo no es y no se constituye sino solo en relación e interacción con otro, es decir, las identidades son esencialmente sociales. Este proceso se da en interacción directa con el otro; primero como reconocimiento de pertenencia a un grupo con el que se comparten características de cualquier índole, luego, en una dinámica de comparación, de comprobación de la diferencia respecto a individuos que son reconocidos y se autorreconocen como parte de otro grupo: *el otro es*, por tanto, *yo soy*.

El proceso de construcción de identidad cultural está basado en un régimen de *inclusión* y de *exclusión* entre miembros que pertenecen a distintas comunidades. El señalamiento de la pertenencia o impertinencia de la figura del *otro* es promovido por el reconocimiento de las características culturales que, denotativa o connotativamente, pueden ser comunes entre individuos o, por el contrario, ponen de manifiesto las diferencias entre estos. El referente sociológico de la *distinción*, proporcionado por Pierre Bourdieu (1980), recoge en su análisis la proposición de que los sujetos se definen socialmente —es decir, como parte de un escenario compartido con otros sujetos— en relación con las impresiones que reflejan sobre los *otros*. [...] existir socialmente consiste en ser percibido como distinto” (p. 173).

Por otra parte, el sujeto de identidad lo es solo en la medida en que está —valga la redundancia— sujeto a un escenario histórico que lo determina; en esa medida, la impronta de su identidad, reflejada en su pensamiento y comportamiento, es correspondiente con la situación en la que se encuentre y los intereses que le embarguen en dicha situación. La construcción social de la identidad no se aísla del contexto, por el contrario, se hace bajo el marco de un entramado social

particular en el que el individuo ya se encuentra inmerso. En dicho entramado se debaten constantemente valores otorgados dentro del sistema de significaciones y sentidos, puesto que estos valores no son inmutables, sino que están sujetos a la permanente contingencia. Ello nos hace pensar en la identidad como un proceso de transformación y renovación constante; un proceso sin principio y sin cierre, pero no sin historia. En este sentido, la identidad no se contagia de un carácter puro, por el contrario, se (re)construye en la interacción cotidiana con el otro, tanto el que encaja en el modelo de un “nosotros” como aquel que es reflejo de lo distinto. En el barrio, en la escuela, en el hogar, en el trabajo, los sujetos son tanto sus representaciones colectivas como sus capitales culturales, que les permitan ser en un régimen comunicativo concreto. La construcción estructural de la identidad es un proceso indicativo en la medida en que nos contempla como parte de una estructura y nos señala cuál es el lugar que ocupamos, qué tipo de prácticas y conductas nos son propias y cómo debemos relacionarnos en correspondencia a dicha estructura, todo ello en función de nuestra propia distinción social. Así, por ejemplo, contar con un alto capital intelectual se puede traducir de distintas formas, dependiendo del contexto en el que se desempeña el orden comunicativo, el alto capital intelectual de un sujeto puede representarle prestigio social y adulación, o también representarle rechazo y desaprobación colectiva. ¿De qué depende la traducción de capitales a identidades? Depende de los valores que comunicativamente hayan sido construidos alrededor de dichos capitales. La “inteligencia”, en este caso, no adquiere el mismo significado en la universidad que en el ejército, no significa lo mismo para los niños que para los adultos, no merece los mismos tratos en la ciudad que en el campo, y es allí en la disputa por el sentido de nuestro lenguaje que es también el sentido de nuestra realidad, en el que el régimen de sentidos y significados articulados de manera comunicativa define la identidad de los sujetos en la estructura.

De igual modo funciona con los capitales que definen las identidades étnicas. La etimología griega de la palabra etnicidad da cuenta de la manera en que se leyó este fenómeno en algunas épocas. *Ethnos*, en este caso, hace referencia a aquellos grupos sociales o pueblos que no se encontraban dentro de las lógicas de las ciudades-Estado; en otras

palabras, tenían formas distintas de organización social y política. Como principio fundamental, y en palabras del profesor Daniel Gutiérrez Martínez (2008), la etnicidad está marcada por la conciencia de ser parte de un grupo de pertenencia diferenciado. Esta conciencia puede estar sustentada en múltiples factores, como la habitabilidad en un territorio específico, rasgos físicos o culturales compartidos, o, como suele ser el caso, el reconocimiento de un mito de origen que configura la idea de un pasado común entre miembros de una comunidad.

La dualidad que comúnmente se establece entre el mito y el rito, como articuladores de diversas matrices culturales, corresponde a un proceso de “exhibición” a través del cual se *narra* la identidad y la etnicidad. No se trata aquí de reducir al *otro* en el exhibicionismo de su carácter “exótico”, ridiculizando su diferencia y entrampándolo en los límites de su otredad; se trata, más bien, de un proceso de exhibición que de manera permanente busca ser una demostración de desigualdad —entendida como sinónimo de desemejanza, no de injusticia— que se despierta por la voluntad de pertenecer. Narrar la identidad, exhibir los capitales étnicos, es una declaración de lo disímil que expresa las medidas en la que se busca ser distintos de *otros*, pero nunca ser diferentes de *todos*, pues declarar lo disímil es también una búsqueda por lo semejante en función de pertenecer, de ser incluido y tener el derecho de excluir. La voluntad de pertenecer es lo que moviliza las expresiones de exhibición de la etnicidad, declarándonos diferentes de unos y buscando ser similares a otros, y, en todo caso, narrando nuestra identidad. Lo que se expresa aquí es un paralelismo que indica y explica cómo se excluye y se incluye de forma simultánea cuando se trata de crear identidad e identificación; de hallar el lugar que nos corresponde en la estructura y en el orden simbólico que ha sido construido a partir de la comunicación como el cimiento de las condiciones de posibilidad de cualquier escenario social. Es en este escenario, de intercambio de valores de orden simbólico, en el que se “[...] comunican significados que son recibidos, reprocesados o recondicionados” (García, 2014, p. 35).

En un orden de lo que “acontece”, cuando se trata de reconocer el valor que adquiere la comunicación al respecto de la construcción de la identidad, se establecen tres procesos que definen a la

comunicación como competencia social de producción de campos sociales — ya no como acción, ya no como espacio, ya no como esquema, ya no como modelo, ya no como producto, sino como *producción de lo social*—:

1. Proposición de lenguajes: sistemas de representación del mundo que articulan un orden simbólico concreto. No existe, bajo esta idea, una relación “pura” entre los sujetos y el mundo, esta relación es siempre socialmente mediada. El lenguaje, en este caso, es una mediación de representación del mundo.
2. Fabricación de explicaciones del mundo: regímenes de sentidos y significados que construyen una realidad, mediando entre los sujetos y sus lenguajes. La realidad y el mundo dejan de ser sinónimos que expresan un objeto exterior al sujeto, pues mientras el mundo se define como todo aquello que “acontece”, la realidad es mundo explicado, es decir, no es solamente el mundo representado, es también el mundo codificado y decodificado. La realidad aparece cuando el mundo cobra sentido.
3. Producción de identidades e identificaciones: señalamiento y justificación de los lugares y las funciones que ocupamos en la realidad construida. En la medida en que se reconoce la imposibilidad de una identidad pura y contenedora de todas las identidades, habrá que reconocer también la existencia de múltiples realidades.

A partir de esa producción de identidades e identificaciones se entiende la identidad como la adopción de una *explicación* sobre cuál es la forma particular de existencia que nos corresponde en el mundo, que se pone en juego con el valor de lo *interétnico* y lo *intercultural* como posibilidad y alternativa a lo que se referirá más adelante como “luchas culturales de exclusión”.

A partir de lo que se ha entendido como un acto de declaración de la diferencia en nombre de la similitud, han existido diversas desembocaduras a nivel histórico; encuentros entre etnias y culturas los ha habido de todos los tipos y con resultados cada vez distintos. Sin

embargo, las condiciones en las que se han llevado a cabo choques entre culturas no son siempre —casi nunca lo han sido— condiciones que permitan encuentros armónicos, dialógicos y pacíficos entre grupos y comunidades diferentes. Por el contrario, la historia —cuando menos la historia de Occidente— ha enseñado que, como consecuencia de la colisión entre dos o más matrices culturales, se han detonado confrontaciones y luchas violentas, guiadas por voluntades de extinción y dominación, que se legitiman en virtud de la exaltación y la defensa de un conjunto de bienes culturales (la comunidad, la nación, la bandera, la raza, la patria, la religión, entre otros) que se ven amenazados por un tipo de valores que están representados en la figura del *otro*, como un otro distinto, enigmático, opuesto y antagónico. Es así como, en diálogo con el historiador Tzvetan Todorov (1982), la relación con el *otro* se torna conflictiva cuando el eje de dicha relación es la mutua repulsión de capitales. Siguiendo el análisis del historiador francés, es importante para el presente estudio reconocer que las lecturas valorativas que se hacen sobre el *otro* están ancladas a un sistema referencial de valores propios, un sistema al cual ese otro no pertenece y, por tanto, no encaja más que como representación de lo anormal, lo inverosímil, lo inferior y lo opuesto, fortaleciendo marcos de dualidad entre lo bueno y lo malo, lo superior y lo inferior, lo normal y lo anormal, lo verdadero y lo falso, lo natural y lo contranatura, entre otros muchos esquemas. El modelo de las luchas culturales de exclusión mutua, que se traduce en encuentros de carácter bélico orientados por las dualidades engendradas, es el que comúnmente ha operado a lo largo de los momentos históricos que contienen encuentros y choques entre culturas distintas. Sin embargo —he aquí las condiciones de emergencia de la interetnicidad—, la historia también contiene experiencias en las que la pugna entre capitales simbólicos ha logrado ser mediada de tal forma que se ahogan las voluntades de supresión de lo que resulta diferente en el otro. A pesar de las formas en que se han dado los choques de sociedades a través de la historia, la alteridad también representa una oportunidad de realización, de expansión de lo ya conocido, de un intercambio que tiene la potencialidad de ser armónico. La interetnicidad, como construcción política de la identidad cultural, despliega

un repertorio de posibilidades para potenciar competencias y herramientas de organización política en torno a devenires colectivos y formas de existencia comunes, sin que ello implique que desaparezca la heterogeneidad cultural.

La interetnicidad es un escenario de disenso cultural en el que las relaciones entre los miembros de una y otra comunidad no se limitan a declararse refractarios, repeliendo cualquier oportunidad de consenso. Contrario al tradicional modelo de repulsión cultural, la interetnicidad abre un escenario común de existencia, en el que las relaciones étnicas se mimetizan mutuamente, haciendo posible la negociación de los lineamientos que definen la filiación étnica de los individuos que participan del diálogo en el campo étnico. La aparición de otro diferente significa repensar las formas de agenciar y relacionarse con el entorno en aras de corresponder a un devenir que ahora es compartido. El territorio, precisamente, es un ejemplo de ese devenir colectivo que genera las condiciones de emergencia de la interetnicidad; los sentidos de pertenencia diferenciados que se crean en grupos étnicos específicos nacen a partir de la relación con el territorio. Esta relación obedece a la necesidad de que el territorio supla las necesidades primarias del grupo, y a partir de la organización de las relaciones de distribución de trabajo que se dan respecto a la tierra, se generan entramados sociales que configuran sistemas de significado y sentido. Puede pasar, por el contrario, que el territorio pierda su sentido simbólico inicial para convertirse en el centro de las luchas y las reivindicaciones sociales, tal como afirma el antropólogo Efraín Jaramillo (2011), respecto al caso de los pueblos indígenas colombianos para quienes la noción de *territorio*, más allá de ser meramente simbólica o de relación con el pasado, significa la posibilidad de autodeterminación, cumplimiento de los derechos, la preservación de la cultura y la garantía del buen vivir. Por consecuencia, el territorio representa una forma de existencia común, donde los límites trazados por la cultura, cuyo rango de acción comunicativa es indeleble e inmutable en función de dichos límites, dejan de serlo y se transforman en *fronteras culturales*, escenario político en el cual ese rango de acción comunicativa puede ser negociado y colectivamente agenciado, sin perder el carácter de identidad que define los lugares y posturas de los sujetos. El caso de la región

del Naya (Colombia) es ilustrativo de las relaciones que se configuran en torno al territorio, en las que los diferentes grupos étnicos que habitan la cuenca del río Naya se reconocen como víctimas de las mismas desigualdades e injusticias históricas, tomando así la iniciativa de organizarse para exigir la titulación de sus territorios ancestrales, amenazados constantemente por el accionar de los diferentes grupos armados al margen de la ley y el proyecto de desarrollo neoliberal:

Lo más importante del momento es unirnos todas las comunidades indígenas, campesinas y afrocolombianas para defender nuestra vida y nuestro territorio. [...] Nosotros estamos convencidos de que este territorio es de todos los nayeros y hay que defenderlo a como dé lugar, pues este es nuestro espacio de vida y de trabajo. [...] Las comunidades creemos que lo primero y fundamental de esta unión de nuestras organizaciones es el aseguramiento legal del territorio, para que podamos con más propiedad formular planes de desarrollo sostenibles para todo el territorio y para todas las comunidades. (Utinaya, 2003, p. 7)

La construcción de una identidad interétnica e intercultural, en ese sentido, no se resuelve en la simpleza de una amalgama compuesta por identidades sin rostro, cuyas expresiones organizativas apuntan en dirección a un relativismo cultural de la política, donde las movilizaciones que combaten unas condiciones de dominación específicas resultan ser contradictorias y perjudiciales para quienes luchan bajo otras condiciones de dominación distintas, además abogar por la pulverización de dicha contradicción termina siendo improcedente y “políticamente incorrecto”, pues ambas se presentan como experiencias culturalmente válidas —y lo son—, pero también como políticamente legítimas; es allí donde aparece la discrepancia, ya que un orden de legitimidad sustentado en la cultura es reaccionario frente a la legitimidad que se construye políticamente. Ello puede conducir a lo que ciertas corrientes de pensamiento traducen como un vicio político y organizativo, donde las luchas por la reivindicación de derechos que se dan en distintas cadenas de dominación, es decir, distintas cadenas de identificación (etnia, raza, sexualidad, religión, género, clase, entre

otras) pueden tender a negarse entre sí, engendrando, en la generalidad, casos como: líderes indígenas que son machistas, obreros sindicados que son homofóbicos o activistas LGBTI que son racistas; y, en la particularidad del contexto, casos en los que las comunidades negras, campesinas e indígenas se reconocen como ajenas a las luchas de las otras comunidades. Sin embargo, las experiencias interétnicas que han surgido a lo largo del territorio colombiano, en su mayor parte, las han hecho en contestación al repertorio de los conflictos de orden violento y las problemáticas territoriales que han caracterizado el ambiente social, cultural y político de Colombia, y que afligen en particular a todos los grupos étnicos contenidos en el territorio nacional, indistintamente de su filiación étnica. Las luchas de carácter interétnico, que se han movilizado allí en las regiones menos centralizadas y más desinstitucionalizadas del país, han logrado cobijar otro tipo de luchas en el territorio y verse reconocidas en condiciones de dominación diferentes a las que socialmente les “corresponden”.

La experiencia de la interetnicidad es un desafío a los procesos tradicionales de construcción de identidad que se caracterizan por relegar la diferencia al lugar que ocupa como referente antagónico para la construcción de pertenencia. Por lo anterior, la construcción de una identidad colectiva interétnica e intercultural obedece a la necesidad de organizar voluntades comunes en torno a la acción, constituyendo una forma de lucha por la reivindicación de derechos. La interetnicidad ha sido un escenario en el que las comunidades campesinas, indígenas y negras se han organizado colectiva y políticamente en torno a intereses y valores comunes demandados por las condiciones y necesidades de su contexto.

Finalmente, regresando al plano del análisis conceptual desde el campo de la comunicación, la interetnicidad, junto con cualquier otro tipo de procesos que involucre en su haber la construcción de identidades, habría de ser concebida como posibilidad de producción de lo social, es decir, como el resultado de una trama de condiciones simbólicas y materiales cuyo sentido y significado se articula desde la producción comunicativa. Es en ese marco en el que “[...] los análisis antropológicos necesitan converger con los estudios sobre comunicación, porque estamos hablando de circulación de bienes y mensajes,

cambios de significado, del pasaje de una instancia a otra, de un grupo a varios” (García, 2014, p. 35), idea a la que los autores del presente texto le sumarían otro tipo de campos de análisis, además del antropológico, que demandan converger con los estudios en comunicación para efectos de ofrecer herramientas que desplieguen el entendimiento de nuestras realidades.

Referencias

- Bourdieu, P. (1979). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Santillana y Taurus Humanidades. Recuperado de http://www.academia.edu/7384950/Pierre_Bourdieu._La_distinci%C3%B3n._Criterio_y_bases_sociales_del_gusto
- Bourdieu, P. (2006). La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región. *Ecuador Debate*, (67), 165-184. Recuperado de <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/4269/1/RFLACSO-ED67-12-Bourdieu.pdf>
- García, N. (1989). *Culturas híbridas. Poderes oblicuos. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. Recuperado de https://monoskop.org/images/7/75/Canclini_Nestor_Garcia_Culturas_hibridas.pdf
- García, N. (2014). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Recuperado de <https://teoriasantropologicasucr.files.wordpress.com/2011/05/garcia-canclini-nestor-diferentes-desiguales-y-desconectados-mapas-de-la-interculturalidad.pdf>
- Gutiérrez, D. (2008). Revisitando el concepto de etnicidad: a manera de introducción. En D. Gutiérrez y C. Balslev (eds.), *Revisitando la etnicidad. Miradas cruzadas entorno a la diversidad* (pp. 13-40). México: Siglo XXI: El Colegio Mexiquense: El Colegio de Sonora.
- Jaramillo, E. (2011). Los indígenas colombianos y el Estado: desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad. (Colombia), IWGIA. Recuperado de http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0558_libro_los_indigenas_y_el_estado_2011_COMPLETO.pdf
- Marín, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili. Recuperado de http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/de_los_medios_a_las_mediaciones.pdf
- Martín, M. (2008). *La mediación social*. Madrid: Akal.

- Todorov, T. (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. Madrid: Siglo Veintiuno. Recuperado de https://gsant.files.wordpress.com/2008/01/la-conquista-de-america_todorov.pdf
- Utinaya. (2003). *Unión territorial interétnica del Naya*. Recuperado de <http://jenzera.org/wordpress-content/uploads/2010/01/Cuarto-encuentro-Naya.pdf>