



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA

ENCUENTROS DE LA PSICOLOGÍA SOCIAL Y CRÍTICA

EDITORES ACADÉMICOS

YAMILE TURIZO-PALENCIA
UNIVERSIDAD DE LA COSTA, BARRANQUILLA

HEIMAN NUPAN-CRIOLLO
UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA, MEDELLÍN

CARLOS A. SÁNCHEZ-JARAMILLO
UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA, CALI

Encuentros de la psicología social y crítica



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA



Encuentros de la psicología social y crítica

EDITORES ACADÉMICOS

Yamile Turizo-Palencia

Universidad de la Costa, Barranquilla

Heiman Nupan-Criollo

Universidad de San Buenaventura, Medellín

Carlos A. Sánchez-Jaramillo

Universidad de San Buenaventura, Cali

Editorial Bonaventuriana Cali

Nodo Psicología Social Crítica-Ascofapsi

2024

Encuentros de la psicología social y crítica / Autores, Yamile Turizo-Palencia, Heiman Nupan-Criollo, Carlos A. Sánchez-Jaramillo [entre otros] -- Cali: Editorial Bonaventuriana, 2024.

160 páginas.

Incluye referencias bibliográficas

e-ISBN: 978-628-7559-39-4

1. La psicología social crítica a la luz de sus investigaciones y reflexiones. 2. Sentido de Comunidad, Participación y Empoderamiento comunitario en ciudadanos de Barranquilla que desean cambiar su lugar de residencia. 3. Subjetividades políticas y formación para el liderazgo: una experiencia juvenil en el sur de Bolívar. 4. Comprensión de la disposición a perdonar desde las narrativas de las mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia. 5. La sabiduría ancestral Pijao en contextos de violencia 6. Reflexiones sobre la Subjetividad política en un sujeto sordo. 7. Investigación y acompañamiento psicosocial en tiempos transicionales: reflexiones desde la psicología social crítica. 8. Tres estudios de subjetividades emergentes

370.72 (CDD 23)

E92

CEP- Biblioteca Fray Juan de Jesús Anaya Prada. Universidad San Buenaventura

Cali.

 Editorial Bonaventuriana
© Universidad de San Buenaventura

Encuentros de la psicología social y crítica

Editores académicos: Yamile Turizo-Palencia
Heiman Nupan-Criollo
Carlos A. Sánchez-Jaramillo

© Universidad de San Buenaventura Cali

© Editorial Bonaventuriana

Dirección Editorial Bonaventuriana Cali

Carrera 122 # 6-65

PBX: 57 (2) 318 22 00 - 488 22 22

e-mail: editorial.bonaventuriana@usb.edu.co

www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co

Cali, Colombia, Suramérica

Dirección editorial: Claudio Valencia Estrada

Corrección de estilo: Fernanda Poveda Cardona/María Alejandra Garzón Saavedra

Diseño y diagramación: Carlos Cárdenas Moreno/Laura Nicolle Lasso Sánchez

e-ISBN: 978-628-7559-39-4

Los autores son responsables del contenido de la presente obra.

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.

Publicación digital

2024

Tabla de contenido

Presentación: la psicología social crítica a la luz de sus investigaciones y reflexiones <i>Yamile Turizo-Palencia - Heïman Nuþan-Criollo - Carlos Andrés Sánchez-Jaramillo</i>	11
Sentido de comunidad, participación y empoderamiento comunitario en ciudadanos de Barranquilla que desean cambiar su lugar de residencia <i>Juan Carlos Marín Escobar - Andrea Carolina Marín Benítez - Sara Concepción Maury Mena - Jorge Enrique Palacio Sañudo - Johana Bahamón Muñetón</i>	17
Subjetividades políticas y formación para el liderazgo: una experiencia juvenil en el sur de Bolívar <i>Claudia Tovar Guerra - Rosana Morales Herrera - Mariana López Campagnoli</i>	37
Comprensión de la disposición a perdonar desde las narrativas de las mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia <i>Yamile Turizo-Palencia - William Crespo Rivera</i>	57
La sabiduría ancestral Pijao en contextos de violencia <i>Heïman Nuþan-Criollo - Jorge Armando Sanabria Gonzalez - Helmer Chacón Peralta</i>	69
Reflexiones sobre la subjetividad política en una persona sorda <i>María Elena Díaz Rico - Silvia Caicedo-Muñoz - Sergio Henao</i>	87
Investigación y acompañamiento psicosocial en tiempos transicionales: reflexiones desde la psicología social crítica <i>Gina Marcela Arias Rodríguez - Carlos Martín Beristain - Luis Adolfo Martínez Herrera</i>	101
Tres estudios de subjetividades emergentes <i>Nelson Molina Valencia - Marcela Duarte-Herrera - Ana Marcela Londoño-Silva - Alejandro Riascos-Guerrero</i>	115
Referencias	129
Sobre los autores	151

PRESENTACIÓN

La psicología social crítica a la luz de sus investigaciones y reflexiones

Yamile Turizo-Palencia

Heiman Nuñez-Criollo

Carlos Andrés Sánchez-Jaramillo

Asumir que hay una única psicología o una sola psicología social es una generalización frecuente, por tanto, sería más exacto agregarle los plurales a cada una de estas. Lo mismo sucede con la noción de lo crítico que puede entenderse de diversas maneras, tanto así, que se ha optado por agregarle distintas formas de nombrarla, para poder hacer énfasis y claridad de lo que se está hablando. Es por ello, que se suelen agregar los contextos de aplicación, los marcos de referencia conceptual, los aspectos metodológicos empleados o los diseños de investigación usados; para que la visión de lo social y de lo crítico en la psicología sean explícitos y claros, lo que deriva en un abanico de posibilidades que amplían las definiciones sobre lo que podríamos entender como psicología social y crítica. Así, Iñiguez (2005) considera que la psicología social crítica se relaciona con elementos teóricos, pero también con la intervención y la tendencia de subvertir lo considerado objetivo e instituido en las ciencias sociales.

En ese mismo sentido, Montero y Fernández (2003) consideran que denominar crítica una perspectiva psicológica implica recordar que tal apellido, como ellos mismos indican, proviene de la palabra crisis, por tanto, es importante reconocer y habitar tales crisis; sabiéndose con la voluntad suficiente para salir de las perspectivas o corrientes usuales, frecuentes o incluso principales de lo que conocemos como psicología social, alejándose de las nociones estandariza-

das e institucionalizadas de lo psicológico y social, para pensar otras maneras de investigar y generar, no solo otras preguntas, sino diversas formas de abordarlas.

En Domingo (2005) encontramos una “disección crítica de aquella ‘formas simbólicas’ o ‘signos ideológicos’” que generan una producción “de formas de dominación o alienación sociocultural” que reproducen “estructuras jerárquicas que mantienen el control social mediante el uso sistemático de ‘la violencia simbólica’” (p. 418). Así, la violencia de los poderes existentes se instala en la *psyche* de los ciudadanos volviéndolos cómplices inconscientemente de estrategias discursivas que son contrarias a sus propios intereses. Se hace necesario, dice Domingo (2005), una posición crítica de la psicología cultural que permita “transitar –dialécticamente– ‘desde el poder de la mente’ hasta la ‘mente del poder’” (p. 419).

Por otra parte, Parker (2009) considera que una perspectiva crítica permite al investigador estar atento a las limitaciones existentes en la investigación dominante en la disciplina, y brinda la posibilidad de reconocer cómo se relaciona lo que se indaga con los elementos culturales, históricos y contextuales; esta perspectiva crítica implica que el investigador ajuste sus recursos teóricos y metodológicos a las realidades indagadas, y no que la realidad investigada se ajuste a los marcos de referencia del investigador.

Para Parker (2009) una perspectiva crítica en psicología social permite el análisis sobre lo naturalizado, estudiando formas en las que poner en práctica lo psicológico, estableciendo relaciones entre lenguaje, poder y formas de resistencia; estas miradas de la perspectiva crítica favorecen múltiples formas de indagación, diversas maneras de investigar y de recolectar información, yendo del análisis de discurso a la investigación-acción, la etnografía, el análisis documental, los estudios de caso o los grupos focales y la observación participante o los procesos participativos como formas de aplicar tanto lo crítico a lo social y a lo psicológico.

Este libro presenta diferentes experiencias investigativas y reflexivas relacionadas con la psicología social y crítica, producidas por el *Nodo de Psicología Social y Crítica* que desde hace trece años genera producciones escritas que dan cuenta del interés de sus integrantes en compartir conocimientos que contribuyan al desarrollo de la psicología en distintos contextos sociales, estas publicaciones se han realizado en coedición con la Asociación Colombiana de Facultades de Psicología (ASCOFAPSI), y distintas universidades del país.

El presente libro constituye el séptimo tomo de una serie de publicaciones del nodo: *Psicología social crítica: aportes y aplicaciones sobre lenguaje, ciudadanía, convivencia, espacio público, género y subjetividad*, compilado por Olga Lucía Obando, en el año 2010; *Psicología social: temas teorías y aplicaciones*, compilación de Óscar Navarro, en el año 2013; *Psicología social crítica e intervención psicosocial*,

editores académicos Álvaro Díaz y Jorge Eduardo Moncayo, en el año 2015; *Subjetividades. Abordajes teóricos y metodológicos*, editores académicos Álvaro Díaz Gómez, María Isabel González y Gina Arias-Rodríguez, en el 2017; *Psicología política y procesos de paz en Colombia*, editores académicos Álvaro Díaz Gómez y Omar Alejandro Bravo, en el año 2019; *Experiencias Psicosociales en la transición hacia la paz profunda en Colombia*, editoras académicas Gina Arias-Rodríguez y Ángela María Estrada-Mesa, en el año 2020.

Siguiendo con esta trayectoria, se presenta este libro titulado *Encuentros de la psicología social y crítica*, que tiene como objetivo difundir reflexiones e investigaciones desarrolladas en el campo de la psicología social y crítica, además de promover el debate y acciones transformadoras en espacios académicos, comunitarios y organizacionales. El libro se encuentra organizado en dos ejes temáticos: uno en torno a los resultados de investigaciones en el campo de la psicología social y crítica, y el segundo se enfoca en las reflexiones teóricas.

El eje temático *Resultados de investigaciones* en el campo de la psicología social y crítica está constituido por cinco capítulos: el primer capítulo titulado *Sentido de comunidad, participación y empoderamiento en ciudadanos de la ciudad de Barranquilla que desean cambiar de residencia*—escrito por Juan Carlos Marín Escobar, Andrea Carolina Marín Benítez, Sara Concepción Maury Mena, Jorge Enrique Palacio Sañudo y Johana Bahamón Muñeton— es una investigación descriptiva transversal que se desarrolla con personas que desean cambiar de residencia en la ciudad de Barranquilla. El objetivo es conocer su comportamiento debido a tres variables de la psicología comunitaria: sentido de comunidad, empoderamiento y participación. El estudio es importante en la medida en que da cuenta de manera empírica las puntuaciones bajas en categorías de la psicología comunitaria que, puestas sobre el barrio, con toda su complejidad, da cuenta de puntuaciones bajas, indicando las dificultades de desarrollar proyectos de intervención donde la urbe se convierte en una especie de desestructuración de lo colectivo. En la discusión, se presenta un contraste con 120 trabajadores de agrupaciones de las artes escénicas de Andalucía, una cuestión que no analizan profundamente, pero que vale la pena tener en cuenta ya que, si para estas agrupaciones hay una relación positiva entre las categorías de estudio, esto es debido al tamaño, que es más manejable, y los lazos que se tejen entre quienes están en las artes.

El segundo capítulo titulado *Subjetividades políticas y formación para el liderazgo: una experiencia juvenil en el sur de Bolívar*—escrito por Claudia Tovar, Rosana Morales y Mariana López—, nos invita a comprender la subjetividad política de la comunidad de Micoahumado, en Bolívar, producto de los procesos de resistencia pacífica ante la presencia de grupos armado en la zona. Por medio del uso de la investigación acción participativa (IAP), las investigadoras dan cuenta de los

riesgos y vulnerabilidades de la comunidad, de los horizontes de sentido de la lucha social y de la formación de líderes de la generación de relevo.

En este apartado de investigaciones también se encuentra la realizada por Yamile Turizo-Palencia y William Crespo Rivera, titulada *Comprensión de la disposición a perdonar desde las narrativas de las mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia*. Investigación que indaga sobre elementos relacionados con la disposición a perdonar de un grupo de mujeres víctimas del conflicto armado, habitantes del departamento del Atlántico. Para ello, realizaron grupos focales con un diseño de estudio de caso, encontrando que las participantes van de la disposición a la no disposición a perdonar, mediadas por elementos como la influencia de la religión, donde se resalta su disposición de perdonar a los victimarios en el marco del conflicto armado, el arrepentimiento y el sentirse bien consigo mismas. Turizo y Crespo encontraron en esta investigación que, para un grupo de mujeres participantes, el perdonar les permite reducir e incluso liberarse de la rabia, la frustración y el odio, adquiriendo cierto nivel de tranquilidad; sin embargo, existe otro grupo de mujeres que no están dispuestas a perdonar, puesto que el perdón no resarce el daño causado, ni el dolor sufrido, asociado a las pérdidas humanas o materiales que lo generaron.

Otra de las investigaciones que hacen parte libro es *Sabiduría ancestral Pijao en contextos de violencia*, la cual se desarrolló con comunidades ancestrales del Tolima; comunidades con quienes se llevó a cabo una investigación etnografía, sustentada en entrevistas y observación participante, permitiendo encontrar las maneras en las que la sabiduría ancestral Pijao se concibe como una manera de resistir y supervivir sabiamente, a pesar de los procesos de colonización que han sido ejercidos sobre este pueblo originario.

Entre las prácticas para resistir y supervivir sabiamente, frente a tensiones históricas producidas por las violencias, se encuentran la armonización, la limpieza y el restablecimiento del equilibrio con la madre tierra, aspectos fundamentales para su saber ancestral, además de ser un saber práctico para en el “buen vivir”. La investigación fue desarrollada por Heiman Nupan-Criollo, Jorge Armando Sanabria González y Helmer Chacón Peralta.

El último de los capítulos de investigación *Reflexiones sobre la subjetividad política en un sujeto sordo*, realizado por María Elena Díaz Rico, Silvia Caicedo-Muñoz y Sergio Henao, se sustenta en un estudio de caso de un joven con discapacidad auditiva y líder comunitario. La investigación se basó en entrevistas adaptadas y con una estrategia de análisis de mapeo visual que permite, a través de las narrativas, construir y dar cuenta de la subjetividad política de la población con discapacidad auditiva, las condiciones socio-ambientales y psico-culturales y sus formas de comunicación, en tanto se encontró en los resultados elementos

como adaptación bicultural (oralización y lengua de señas colombiana – LSC); además de una actitud crítica de la realidad, accionar político, toma de decisión en la acción pública, recursividad y habilidades para reconocer problemáticas en ambas culturas. Esta investigación permite el análisis sobre la población con discapacidad auditiva, así como la creación de nuevos interrogantes, especialmente, relacionados con las limitaciones afrontadas a lo largo de la vida y la diversidad funcional como expresión política de desarrollo individual y social; además de la dimensión política que permite dilucidar la construcción de la subjetividad política, y cómo se tensiona con el entramado social y cultural que enfatiza la diferenciación cultural y la modelación de la identidad del sujeto sordo.

Por otra parte, el eje temático *Reflexiones teóricas de fenómenos psicosociales contemporáneos* está constituido por dos capítulos. El primero se denomina *Investigación y acompañamiento psicosocial en tiempos transicionales: reflexiones desde la psicología social crítica*, escrito por Gina Arias-Rodríguez, Carlos Beristain y Luis Martínez. Este capítulo plantea unas reflexiones críticas sobre el acompañamiento psicosocial a víctimas del conflicto armado, el cual debe partir del reconocimiento de las particularidades de cada comunidad y ser contextualizado de acuerdo con las necesidades de las víctimas. Invita al reconocimiento de las víctimas como sujetos de derechos, con participación de sus procesos de reparación, por tanto, son ellos quienes marcarán el camino para lo que consideren importante restaurar.

El segundo capítulo de este apartado se titula *Tres estudios de subjetividades emergentes*, escrito por Nelson Molina Valencia, Marcela Duarte-Herrera, Ana Marcela Londoño-Silva y Alejandro Riascos-Guerrero, el cual investiga nociones como la subjetividad en el marco de las ciencias sociales y en el amplio espectro de las humanidades; lo cual ha representado no solo un problema analítico de proporciones heterogéneas, sino que también supone la irreductibilidad del concepto, al tiempo que da cuenta de su potencia, en tanto se manifiesta, siempre como un proceso, un tejido de relaciones que se construyen de manera permanente en el espacio de lo social. En este orden de ideas, los autores proponen abordar la categoría central en torno a la psicología social crítica, enfatizando de manera continua que la subjetividad es un producto inacabado, se consolida solo parcialmente, se deconstruye y tiene como insumo las relaciones sociales y materiales de las personas. Es desde allí que la propuesta es consistente en afirmar que, al tratarse de una configuración de los sujetos, la subjetividad solo puede ser comprendida a nivel empírico desde las relaciones núcleo ontológico de la psicología; no se trata de agotar una categoría hasta dar cuenta de la totalidad del fenómeno, por el contrario, supone el acercamiento a los acontecimientos que tejen significado con otros acontecimientos en un contexto de acciones con sentidos y significados diversos.

Estos siete capítulos constituyen un abanico de posibilidades para comprender las diversas formas de investigar y analizar las múltiples realidades sociales existentes, permitiendo concebir una idea de las diferentes maneras en las que lo social puede ser abordado y cómo la psicología social crítica puede ser entendida, empleada e investigada.

[Ver referencias al final del libro. Aplica para todos los capítulos]

Sentido de comunidad, participación y empoderamiento comunitario en ciudadanos de Barranquilla que desean cambiar su lugar de residencia¹

*Juan Carlos Marín Escobar
Andrea Carolina Marín Benítez
Sara Concepción Maury Mena
Jorge Enrique Palacio Sañudo
Johana Bahamón Muñetón*

En América Latina uno de los campos de mayor desarrollo dentro de la psicología social y, en general, dentro de la vasta y prolífica ciencia de la psicología ha sido la psicología social comunitaria. Su desarrollo no solo se ha dado alrededor de las intervenciones y acompañamientos que esta ha generado, sino también en el robustecimiento de importantes modelos teóricos y conceptuales, los cuales han sido acogidos por la propia psicología o absorbidos con éxito por ciencias como la sociología, la antropología y las ciencias políticas; también es cierto que la psicología comunitaria ha recibido el influjo de estas ciencias sociales.

La razón de ser de este desarrollo, además de otras consideraciones, obedece a motivaciones extra teóricas asociadas con el reto que supone la superación de los problemas sociales que históricamente han acompañado a las poblaciones latinoamericanas, referidas sobre todo a las condiciones de pobreza y marginalidad, y representadas en variables como baja cobertura en salud; saneamiento básico; deficiencias en agua potable; alta morbilidad; desnutrición; deficiencias en

1. Este artículo se origina de un proyecto de investigación de aula dirigido por el profesor Jorge Palacio Sañudo de la Universidad del Norte, con el título: *Changes in the sense of community in Barranquilla - Colombia*. Grupo de Investigaciones en Desarrollo Humano (Gidhum).

la infraestructura física de las viviendas; baja cobertura educativa y deficiencia en la calidad de la educación; analfabetismo; altas cifras de desempleo, entre muchas otras (Amarante, 2013; Carlson, 2002; Cepal, 2019; Reygadas, 2008; Gómez Buendía, 1998). Es decir, las múltiples dificultades que han acompañado a este conjunto de países producto a su vez de una diversidad de razones, tales como la dependencia, la corrupción, la adopción de modelos macroeconómicos equivocados o un sinnúmero de determinantes antropológicos, históricos, o psicológicos, han sido a su vez un hándicap para labrar un contexto que procure alternativas diversas en la superación de estas dificultades sociales.

De alguna manera lo que se observa, contrario a lo establecido por Max Neef *et al.* (1986), es que estos inconvenientes en el vivir diario de las personas que afectan el empleo, la educación, la salud y en general una vida digna para todos, han motivado, por lo menos a los científicos sociales, a generar sueños y utopías que lleven a la construcción de sociedades más inclusivas, equitativas y dignas. De hecho, la propuesta de Max Neef, conocida como *Desarrollo a escala humana*, representa un ejemplo de una alternativa para el trabajo con comunidades en contextos de pobreza.

Muchos son los conceptos que se han generado desde las ciencias sociales y particularmente desde la psicología comunitaria que respaldarían esta hipótesis referida sobre como el contexto ha impulsado procesos de cambio y transformación social. Algunos de ellos se encuentran en autores como Montero (2003), Escobar (1980), Rey (2004), Martín Baró (2006) considerados iconos dentro de esta área disciplinar, pero sin duda, también es pertinente estimar los alcances en lo teórico-conceptual y en el desarrollo de experiencias de intervención de autores como Ospino (1993), Amar y Madarriaga (2008), Marín *et al.* (2005), Garcés y Palacio (2010), solo por nombrar a algunos. No obstante, en este artículo se quieren subrayar tres conceptos vitales dentro del quehacer de la psicología comunitaria: *sentido de comunidad, empoderamiento y participación comunitaria*.

Sentido de comunidad

Existe una categoría que emerge con enorme importancia en el quehacer de la psicología social comunitaria: *sentido de comunidad*, término originalmente presentado por Sarason (1974) y que, registrado su alcance, se entendería como un eslabón que une la dimensión social representada por el contexto inmediato, esto es lo comunitario, y la dimensión psicológica y subjetiva de los seres humanos. Originalmente Sarason (1974) designa una serie de características de lo que sería el *sentido de comunidad*, incluyendo una percepción de integralidad con otros, un sentimiento de confianza, una sensación de que cada miembro es importante para otras personas, entre otras; siendo todo ello una experiencia subjetiva. Otros

autores señalan que el *sentido de comunidad* se asociaría con una esperanza en torno a la cual se está seguro en el grupo al que se pertenece y que hay además una reciprocidad en los miembros que lo conforman (McMillan y Chavis, 1986).

En otras palabras, este concepto se refiere a que las personas inscritas en un contexto particular, les surge una afiliación con la comunidad en donde viven y a su vez nacen unos afectos que los llevan a convivir armónicamente, logrando dar respuesta a las problemáticas que los afecta. Estos lazos generados, bien pudieran ser compartidos por la mayoría de los miembros de un colectivo humano o por algunos de sus integrantes.

Con este término se amalgama el más profundo sentimiento de las personas en relación con el contexto cercano en que viven. De ello es fácil inferir que, si este sentimiento es alto, actuará como una fortaleza para mejorar las condiciones de un colectivo concreto y esto a su vez redundará en un bienestar para las personas que conviven en él. Por el contrario, un sentido de comunidad bajo afectará el deseo de las personas, no solo por solucionar las problemáticas que pueda tener, sino incluso por vivir allí.

La reflexión sobre este concepto, por parte de varios autores, es establecer si realmente el *sentido de comunidad* sigue siendo una dimensión importante y continua orientando la dinámica relacional de las personas con su mundo social, esperando de su comunidad apoyo, y al tiempo aportándole a ella, o por el contrario, por diversas razones, este sentimiento de pertenencia, de seguridad, de reciprocidad y mutualismo con la comunidad donde se vive y con las personas que la conforman es cada vez más una abstracción que una realidad concreta (Putnam, 2000; Távara Vásquez, 2012). Esta última perspectiva que se enmarca en una visión negativa del aporte que puede hacer una determinada comunidad en la construcción de los seres humanos, está asociada a los cambios que se han operado en la sociedad en los últimos años, expresados en fenómenos como la industrialización, aumento de la densidad poblacional, desplazamiento de las personas buscando oportunidades laborales, lo que ocasiona a su vez desarraigo con lo que consideraban su tierra natal. Sin duda, estos hechos y otros más han afectado el sentido que la gente puede tener de comunidad, llevando a sentimientos de soledad, aislamiento y de no pertenencia.

Hay otras posturas que afirman simplemente que lo que antes considerábamos comunidad ha cambiado, precisamente a causa de las dinámicas que están operado en la sociedad actual, hoy en día globalizada. Desde esta óptica, ya no solo se puede hablar de comunidad para referirse a un territorio geográfico, sino que puede estar representado, por ejemplo, en el contexto y la comunidad que constituyen una red de amigos de tipo virtual.

De acuerdo con ello, ya no solo los seres humanos pertenecen a una comunidad, sino que suelen hacer parte de un gran número de ellas. Es decir, el concepto de sentido de comunidad, denotado por la sensación y la percepción de que hacemos parte de un grupo que nos ayuda a definirnos, ya no se debe ver desde una perspectiva sino desde múltiples (Távora Vásquez, 2012).

En este sentido, las definiciones que asume el concepto son variadas: por un lado, las personas pueden identificarse con un grupo que conocen total o parcialmente o que simplemente no conocen en absoluto, por lo menos físicamente, pues las relaciones se dan de manera virtual. No obstante, allí puede haber un alto nivel de sentido de comunidad. En cambio, una persona puede sentir que hace parte de un grupo, el cual puede ser su barrio, su lugar de trabajo o su entorno más inmediato y en este no se generan las mismas expresiones de sentido comunitario.

Esta discusión recuerda la antigua distinción formulada por Cartwright y Zander (2001), entre lo que se llamó *grupos de pertenencia* y *grupos de referencia*. Los *grupos de pertenencia* son los grupos de los cuales se hace parte, por lo menos físicamente, pero con los cuales las personas no necesariamente se identifican; mientras que con los *grupos de referencia* existe una alta identificación y aportan a la definición de la identidad de las personas. En todo caso, en la polaridad que tiene el concepto de *sentido de comunidad*, bien que se acepte que se ha ido desdibujando como categoría conceptual en las personas y por tanto en los colectivos, o bien que se entienda que ha ido variando por las dinámicas que acompañan a todo proceso social, lo que sí parece claro es que este concepto representa un elemento muy importante que guía los procesos de acompañamiento psicosocial, pues sirve como elemento operativo al permitir de una manera más o menos sencilla medir qué tanto, por ejemplo, las personas sienten que son parte de una comunidad.

A partir de esta medida, es posible establecer si los seres humanos que hacen parte de un colectivo se dejan influenciar por sus códigos, por las maneras de percibir y entender el mundo. Además, permite inferir si los comportamientos de alguien en particular influyen y afectan la vida y la dinámica del grupo; igualmente, el concepto permite establecer si el grupo al que se pertenece está satisfaciendo las necesidades de los miembros y está permitiendo compartir los valores y las expectativas de las personas, tan importantes tanto para el colectivo como para sus miembros. Finalmente, se puede deducir si existe una conexión emocional con el grupo o la comunidad a la que se pertenece, la cual es el resultado de vivir o compartir de manera más o menos prolongada en un lugar o grupo.

Todo ello se encuentra en el modelo de McMillan y Chavis (1986), el cual ha permitido operacionalizar el *sentido de comunidad* alrededor de cuatro ca-

tegorías: *sentido de pertenencia con el colectivo, influencia recíproca con el grupo y sus miembros, satisfacción de necesidades personales y la conexión emocional con los miembros del grupo*. Desde este modelo teórico se han efectuado innumerables estudios para conocer la relación que puede tener el *sentido de comunidad* con un significativo número de variables tales como: *la autoeficacia percibida* (Vega, y Pereira, 2012), *la calidad de vida* (Hombrados Mendieta y López Espigares, 2014), *las redes sociales* (Jariego 2004) entre otras; siendo un concepto muy prometedor no solo desde el punto de vista teórico, sino también para apoyar procesos de acompañamiento psicosocial.

Empoderamiento comunitario

Otro concepto importante que ha venido acompañando el quehacer de la psicología comunitaria se observa en las propuestas de Montero (2003), desde las cuales este campo de la psicología social se ha interesado por el desarrollo de comunidades en situaciones de pobreza, siendo el objetivo fundamental lograr mejores niveles de desarrollo en las personas de contextos sociales vulnerables.

El *desarrollo comunitario* se entendería como un mayor dominio sobre las propias circunstancias de vida, llevando a que las personas sean capaces de enfrentar y resolver sus problemas y en una palabra lograr un empoderamiento en torno a lo que las rodea. Para Rappaport (1987), impulsor de este constructo, el empoderamiento establece el grado en que las personas ejercen control o liderazgo sobre su contexto, siendo capaces de enfrentar y salir adelante ante las dificultades por las que pueden atravesar en un momento sus vidas. Desde Montero (1980), y siguiendo esta misma perspectiva, el trabajo comunitario estaría asociado con revertir el control que tienen ciertos grupos de poder ajenos a la comunidad, haciendo que este se transfiera a las personas y a las familias del contexto inmediato que está siendo acompañado.

Lo anterior implica un cambio fundamental en el paradigma de la intervención comunitaria, es decir, de un acompañamiento pensado desde intereses externos, se pasa a uno basado en los intereses internos de los colectivos, en el cual la detección de necesidades y la importancia de sus realidades es clave en los procesos de desarrollo comunitario.

Por su puesto, en esta perspectiva de trabajo nos encontramos ante propuestas derivadas de orientaciones crítico-sociales de la ciencia, basadas en la transformación, la participación y la emancipación. Además, desde el modelo de Montero (1980) se identifican al menos cuatro aspectos primordiales: a. El liderazgo es ejercido con la participación de todos los actores sociales y no con una parte de ellos; b. Se debe trabajar alrededor de necesidades sentidas y no en

necesidades normativas; c. El trabajo de acompañamiento debe hacer énfasis en el logro de niveles crecientes de desarrollo comunitario; d. Los procesos deben ser de largo aliento y no aspectos coyunturales o reaccionarios.

Por su puesto el empoderamiento es utilizado para diversos fines tanto en el trabajo comunitario como en el trabajo relacionado con la clínica comunitaria y la salud mental, en donde se han establecido interesantes modelos cuyos propósitos se han encaminado a objetivos tan diversos como las adicciones (Peterson y Reid, 2003); las mujeres víctimas de maltrato (Mesa Peluffo y Ramellini Centella, 2006); el *burnout* (Greco *et al.*, 2006), solo para mencionar algunas áreas de intervención.

Extrapolando el concepto de empoderamiento se encuentra la *potenciación*. Hombrados Mendieta y Gómez Jacinto (2001) se interesaron en establecer qué elementos estaban implicados en esta categoría, conceptuando que esta tiene una doble acepción. Por un lado, establece qué tanta autonomía puede tener la persona para desplegarse y actuar como responsables de su destino, pero el concepto también implica qué determinación se tiene para resolver los retos y dilemas que se presentan a diario en la comunidad, incluyendo la búsqueda de recursos. La *potenciación* es un concepto con implicaciones en el desarrollo de comunidades, siendo la intención del gestor o acompañante trasladar el poder a las personas que hacen parte de las poblaciones intervenidas.

La *potenciación* se puede entender como una estrategia tendiente a incrementar la autonomía personal, pero también a lograr el que las personas se apropien de las dificultades presentes en los lugares donde residen y discurren sus vidas, pero no para observar estas dificultades de manera desapacible, sino para desplegar todas las potencialidades de que disponen para resolverlas.

Participación comunitaria

Por otro lado, un concepto reiterado alrededor de este campo teórico práctico de la psicología comunitaria es el de la *participación*, el cual se puede entender como una cualidad que alcanza una comunidad, caracterizada por el compromiso de las personas que hacen parte del colectivo por hacerle frente a las problemáticas y a las dinámicas sociales que presenta. La existencia de niveles de participación garantiza en buena forma los procesos de cambio y transformación social.

Ahora bien, si de lo que se trata es de emprender un proceso de desarrollo social comunitario, la búsqueda de la participación debe darse desde el mismo momento en que se tiene contacto con la comunidad y debe estar presente como propósito en cada una de las tareas que se emprendan, desde el diagnóstico,

pasando por la implementación de cualquier cambio y llegando a los procesos de evaluación, seguimiento y sistematización.

Tomando en cuenta los conceptos abordados, el *sentido de comunidad*, el *empoderamiento* y la *participación comunitaria*, el presente estudio pretende establecer el nivel de afectación de estas categorías con relación a aquellas personas que quieren cambiar de lugar de residencia, además de observar si existen diferencias entre las razones positivas y negativas que señalan como motivos para mudarse.

La hipótesis de trabajo formulada es que estas variables son más bajas entre las personas que quieren mudarse del lugar donde viven y también entre aquellos sujetos que exhiben motivos negativos para cambiar de lugar de residencia; así mismo, se propone que existe una correlación entre *el sentido de comunidad*, *el empoderamiento* y *la participación*.

Método

Tipo de investigación y diseño: se realizó una investigación descriptiva de tipo transversal con aplicación de encuestas que responde a un diseño descriptivo selectivo (Ato y Benavente 2013; Montero y León, 2002).

Población y participantes: el estudio se dirigió a 1334 personas mayores de edad (595 hombres, 739 mujeres), con una media de edad de 30.62 (DT 14.165) y un rango de 18 a 90 años; habitantes de veintisiete barrios de la ciudad de Barranquilla, al norte de Colombia (DANE, 2015). Los participantes fueron seleccionados mediante un muestreo no probabilístico intencional, en diferentes estratos sociales, quienes manifestaron su intención de mudarse de barrio (cambiar de lugar de residencia).

Instrumentos

Sentido de comunidad índice 2 (SCI-2): evalúa las dimensiones de *Satisfacción de necesidades*, *Integración*, *Pertenencia* y *Conexión emocional* (Chavis y Acosta, 2007). El instrumento cuenta con veinticuatro ítems, cada uno con cuatro opciones de respuesta: Para Nada (0); Un Tanto (1); Mucho (2) y Completamente (3). En esta escala se considera que existe un sentido de comunidad bajo si las personas puntúan entre 0 y 23; medio, si puntúan entre 24 y 48, y alto si las elecciones permiten registrar puntuaciones entre 49 y 72.

Empoderamiento psicológico (Zimmerman y Zahniser, 1991): integrada por cinco ítems con cuatro opciones de respuesta que van desde Nada de Acuerdo (1) hasta Muy de Acuerdo (4). El nivel de empoderamiento se considera bajo si el puntaje está entre 5 y 10; medio entre 11 a 16 y alto entre 17 y 20 puntos.

Participación comunitaria (Speer y Peterson, 2000): está conformada por cinco ítems que se responden Nunca (1); En Alguna Ocasión (2); Una Vez al Año (3); Mensual (4) y Semanalmente (5). El nivel de participación comunitaria se considera bajo si el puntaje está entre 5 y 11; medio entre 12 a 18 y alto entre 19 a 25 puntos.

Información sociodemográfica: se obtuvieron datos sociodemográficos como el lugar de residencia; nombre del barrio; sexo; tiempo de vivir en la comunidad; vivir en casa propia o arrendada; nivel de escolaridad; edad; deseos de mudarse; satisfacción con la vida y convicción política. Cada uno de ellos permitió realizar comparaciones con las variables de estudio. Se obtuvieron indicadores satisfactorios del *Alfa de Cronbach*, registrando índices de 0.95 en la escala de *sentido de comunidad*, 0.81 en la escala de *empoderamiento* y 0.88 en la escala de *participación comunitaria*.

Procedimiento: la muestra se tomó de las respuestas de 4249 participantes que hicieron parte de un estudio sobre sentido de comunidad entre el 2016 y el 2019, los cuales respondieron de manera presencial un cuadernillo luego de firmar el consentimiento informado. Mediante un muestreo por conveniencia, se seleccionó a 1334 personas, 595 hombres (44.60 %) y 739 mujeres (55.40 %) quienes manifestaron la intención de mudarse de barrio. Luego de la aplicación de las escalas de medición, se efectuaron las tabulaciones de los instrumentos en una base de datos de Excel; posterior a ello, se pasó al programa SPSS versión 24. Para los análisis de resultados se realizó primero una descripción de frecuencia y porcentajes de las siguientes variables: *Motivos para cambiar de residencia*, *Sentido de comunidad*, *Importancia del Sentido de comunidad*, *Empoderamiento psicológico*, *Participación comunitaria*.

Cada una de estas variables fue agrupada en las categorías baja, media y alta, adoptando un criterio de clasificación de acuerdo con lo establecido por las escalas utilizadas; adicionalmente, se realizaron comparaciones de medias por grupos haciendo uso de pruebas no paramétricas a partir de las variables de agrupación, tales como sexo, estrato socioeconómico, satisfacción con la vida y participación política y para enriquecer el análisis también se hizo uso de tablas cruzadas. Finalmente, los autores conceptúan que por razones éticas es pertinente expresar que no presentan conflicto de interés alguno.

Resultados

El primer aspecto analizado tiene que ver con los motivos de los participantes en el estudio para cambiar de lugar de residencia, entre estas motivaciones se encuentran razones positivas y negativas. Los aspectos positivos se relacionan

con mejorar la calidad de vida, mientras que las razones negativas se asocian con aspectos nocivos de su actual entorno.

Como se observa en la Tabla 1, el 34.9 % de los participantes, equivalente a 465 personas, quieren mudarse de barrio para lograr un mayor desarrollo personal o familiar. Por otro lado, 368 personas dicen que se quieren mudar porque la casa donde residen es distante de su lugar de estudio o trabajo; otro grupo de participantes mencionan razones negativas, tales como inseguridad del sector (143 habitantes); infraestructura inadecuada del barrio (117 personas); altos costos en los servicios públicos (83 vecinos); mala convivencia con los vecinos (61 habitantes); problemas de infraestructura del barrio (61 personas), o por contaminación ambiental asociada con ruidos, polvo o tráfico (33 vecinos).

Tabla 1
Motivos para cambiar de lugar de residencia

Motivos para mudarse	Frecuencia	Porcentaje (%)
Por desarrollo personal o familiar (construcción de vivienda propia, viaje, por no seguir pagando alquiler)	465	34.9
Distante del lugar de trabajo o estudio	368	27.6
Inseguridad, indigencia, microtráfico en el barrio	143	10.7
Infraestructura vivienda (tamaño reducido, ausencia de parqueo, falta servicios, sin administración, sin acceso para personas con discapacidad).	117	8.8
Altos costos de servicios públicos e impuestos	83	6.2
Problemas o mala convivencia con vecinos	61	4.6
Problemas infraestructura del barrio (calles sin pavimentar, poca iluminación, sin parques, arroyos).	61	4.6
Alta contaminación ambiental por ruido, polvo, tráfico.	33	2.5
No responden	3	.2
Total	1334	100

Respecto al sentido de comunidad, una de las variables más importantes de este estudio, la mayoría de los participantes se agruparon en un sentido de comunidad bajo, equivalente al 57.5 %, mientras que el 37 % de las personas estudiadas reportaron un sentido de comunidad medio. Solamente el 5.5 % de los sujetos observados presentaron un alto sentido de comunidad (Tabla 2).

Tabla 2
Sentido de comunidad

Categorías	Frecuencia	Porcentaje (%)
Bajo	767	57.5
Medio	493	37.0
Alto	74	5.5
Total	1.334	100

Pese a esta baja calificación, la mayoría de los miembros del estudio (67.3 %) consideran que el sentido de comunidad es importante para sus vidas, situando sus respuestas en las categorías: Muy importante, Importante o Algo importante. Por el contrario, solamente el 12.6 % ofrece respuestas de desinterés hacia ella, expresando no querer hacer parte del entorno o barrio, o simplemente manifestando que es un aspecto nada importante (Tabla 3).

Tabla 3
Importancia del sentido de comunidad para los participantes

Categoría	Frecuencia	Porcentaje (%)
Prefiero no ser parte de esta comunidad	55	4.1
Para nada importante	113	8.5
No tan importante	267	20.0
Algo importante	350	26.2
Importante	394	29.5
Muy importante	155	11.6
Total	1334	100

Analizando la capacidad que tienen las personas para enfrentar problemas que hacen parte de una comunidad o territorio, variable definida como *empoderamiento*, se observan los siguientes resultados: solamente el 7.9 %, que equivale a 105 personas, presentan un alto nivel de compromiso para enfrentar los problemas del barrio.

La mayoría de las respuestas se ubican en rangos bajos y medios, lo que indica un nivel de compromiso y liderazgo muy reducido para hacerse cargo de las situaciones que se presentan en el lugar de residencia.

594 personas, correspondientes al 44.5 % de los participantes del estudio no estaría dispuesta a organizarse para hacer cosas positivas por su comunidad y no asume papeles de liderazgo en su grupo, ni tiene mayores niveles de participación política para transformar la realidad.

En cuanto a la *participación comunitaria*, entendida como el compromiso para hacer frente a los problemas de la comunidad o lugar de residencia, se pudo establecer que al igual que con el *empoderamiento*, la mayoría de los participantes (79 %), demuestra un nivel de participación bajo en cuestiones que son cruciales desde el punto de vista social y político en la dinámica de la comunidad. Solamente un 4.5 % de los actores sociales de este estudio estarían dispuestos a tener cuotas de participación alta.

La Tabla 4 resume los resultados de las dimensiones de empoderamiento y participación comunitaria.

Tabla 4
Empoderamiento psicológico y participación comunitaria

Empoderamiento psicológico		Participación comunitaria	
Frecuencia	Porcentaje (%)	Frecuencia	Porcentaje (%)
594	44.5	1054	79
635	47.6	220	16.5
105	7.9	60	4.5
1334	100	1334	100
1.63		1.25	
0.624		0.529	

Aunque el énfasis de este trabajo está centrado en aquellas personas que manifiestan el deseo de mudarse de lugar de residencia, se consideró importante comparar estas variables entre estas personas con participantes que están complacidas en el lugar donde viven. En este caso se encontraron diferencias estadísticamente significativas entre el *sentido de comunidad* con un P valor de 0.000 y la *participación comunitaria* con P valor de 0.010, ambos datos < al valor de significancia 0.05. No se registran diferencias en la variable empoderamiento, p valor 0.637. Los datos observados a partir de una comparación cruzada de las variables permiten inferir que hay una puntuación más alta en la escala *sentido de comunidad* y *participación* entre aquellas personas que no desean mudarse de lugar de residencia.

Comparando los motivos positivos y negativos para mudarse de residencia con las variables *sentido de comunidad* y *empoderamiento*, se encontraron diferencias significativas con P valor de 0.020 y 0.002 respectivamente < a 0.05; pero no hay diferencias entre motivos negativos y positivos en la dimensión participación con un P valor de 0.082 > a 0.05. Las tablas de comparación cruzada permiten observar mayores niveles de *sentido de comunidad* y *empoderamiento* entre las personas que tienen motivos positivos para mudarse. Pasando a las diferencias entre hombres y mujeres en las variables estudiadas, se realizaron pruebas estadísticas no paramétricas dada la distribución de *no normalidad* en cada una de las escalas aplicadas en esta investigación; para el caso se utilizó el *estadígrafo U* de Mann-Whitney.

A continuación, se expresan los resultados en cuanto a la variable *sentido de comunidad*, el P valor obtenido fue de 0.032, < que el valor de significancia 0.05. De igual forma en la variable *empoderamiento*, el valor teórico situado en 0.000, es < a 0.05. Finalmente, la escala de participación sitúa el P valor en 0.001 < a 0.05. De acuerdo con esto, las diferentes pruebas de hipótesis realizadas permiten registrar diferencias entre hombres y mujeres en cada una de estas variables (Tabla 5).

Tabla 5
Prueba U de Mann-Whitney para establecer diferencias por sexo

Hipótesis nula	Sig.	Decisión
La distribución de sentido de comunidad agrupado es la misma entre las categorías de sexo.	.032	Rechazar la hipótesis nula
La distribución de empoderamiento agrupado es la misma entre las categorías de sexo.	.000	
La distribución de participación comunitaria agrupada es la misma entre las categorías de sexo.	.001	

Si bien, es cierto que esta prueba estadística no permite registrar si las diferencias entre *sentido de comunidad*, *empoderamiento* y *participación* favorecen a hombres o mujeres, el análisis de las tablas de contingencia destaca la dirección de estas diferencias.

De esta forma, se observa una mayor frecuencia en la categoría *sentido de comunidad* en el rango definido como alto en hombres, y una menor frecuencia en los rangos bajos y medios. Es decir, en este estudio, aunque ya quedó establecido que el *sentido de comunidad* es realmente bajo en aquellas personas que desean mudarse de lugar de residencia, los hombres tienen un mayor sentido de comunidad al compararse con las mujeres.

En cuanto al *empoderamiento psicológico*, un 10.9 % de los hombres, correspondiente a 65 personas, puntúan alto en este aspecto, frente a un 5.4 % en las mujeres. Por último, en la participación comunitaria, se presentan los siguientes datos: 38 hombres que corresponden al 6.4 % obtienen una participación alta, la cual es algo mayor frente al grupo de 22 mujeres que equivale al 3 %; mientras que la frecuencia de participación baja en hombres es de 447 personas, frente a 607 mujeres que reportan baja participación comunitaria.

De acuerdo con estos resultados, es mayor el *sentido de comunidad*, el *empoderamiento psicológico* y la *participación comunitaria* de los hombres en comparación con las mujeres. En la Tabla 6 se observan los resultados obtenidos en las tablas cruzadas que comparan las variables por sexo.

Tabla 6

Tabla cruzada sentido de comunidad, empoderamiento y participación por sexo

Variable		Sentido de comunidad			Empoderamiento			Participación comunitaria		
Rango	Parámetro	Sexo		Total	Sexo		Total	Sexo		Total
		Mascu- lino	Femeni- no		Mascu- lino	Femeni- no		Mascu- lino	Femeni- no	
Bajo	Frecuencia	325	442	767	235	359	594	447	607	1054
	% dentro de Sexo	54.6 %	59.8 %	57.5 %	39.5 %	48.6 %	44.5 %	75.1 %	82.1 %	79 %
Medio	Frecuencia	229	264	493	295	340	635	110	110	220
	% dentro de Sexo	38.5 %	35.7 %	37 %	49.6 %	46 %	47.6 %	18.5 %	14.9 %	16.5 %
Alto	Frecuencia	41	33	74	65	40	105	38	22	60
	% dentro de Sexo	6.9 %	4.5 %	5.5 %	10.9 %	5.4 %	7.9 %	6.4 %	3 %	4.5 %
Total	Frecuencia	595	739	1334	595	739	1334	595	739	1334
	% dentro de Sexo	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %

Igualmente, se establecieron comparaciones por estrato socioeconómico en cada una de las variables fundamentales de esta investigación. Para ello, se utilizó uno de los criterios ofrecidos por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, 2015): estrato bajo bajo, bajo, medio bajo, medio, medio alto y alto.

Al trabajar con la prueba *Kruskal-Wallis*, los resultados muestran inicialmente la existencia de diferencias estadísticamente significativas en las variables *sentido de comunidad* y *empoderamiento* entre los diversos estratos socioeconómicos.

No se encuentran diferencias entre los estratos socioeconómicos y la participación comunitaria; sin embargo, realizando pruebas *post hoc*, solamente se encuentran diferencias en el *sentido de comunidad*, entre los estratos medios y bajos. Para la variable *empoderamiento psicológico* se encuentran diferencias entre el estrato bajo y medio y entre el estrato bajo y medio alto. En los demás estratos no hay diferencias.

Por otra parte, a través de la prueba de Mann Whitney se pudo observar diferencias significativas en las variables *sentido de comunidad* y *participación comunitaria* entre aquellas personas que viven en casas propias o arrendadas, registrando P valores de 0.000 y 0.024, respectivamente.

Las tablas de comparación cruzada muestran mayor sentido de comunidad y participación en las personas que viven en casas o apartamentos propios. No se encontraron diferencias en la variable empoderamiento (Tabla 7).

Tabla 7
Tabla cruzada sentido de comunidad, empoderamiento y participación por tipo de vivienda (propia o arrendada)

Variable		Sentido de comunidad			Empoderamiento			Participación comunitaria		
Rango	Parámetro	Tipo de vivienda			Tipo de vivienda			Tipo de vivienda		
		Propia	Arrendada	Total	Propia	Arrendada	Total	Propia	Arrendada	Total
Bajo	Frecuencia	411	356	767	337	257	594	598	456	1054
	% dentro de Sexo	52.8 %	64 %	57.5 %	43.3 %	46.2 %	44.5 %	76.9 %	82 %	79 %
Medio	Frecuencia	316	177	493	372	263	635	142	78	220
	% dentro de Sexo	40.6 %	31.8 %	37 %	47.8 %	47.3 %	47.6 %	18.3 %	14 %	16.5 %
Alto	Frecuencia	51	23	74	69	36	105	38	22	60
	% dentro de Sexo	6.6 %	4.1 %	5.5 %	8.9 %	6.5 %	7.9 %	4.9 %	4 %	4.5 %
Total	Frecuencia	778	556	1334	778	556	1334	778	556	1334
	% dentro de Sexo	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %

Estadísticos de prueba	Sentido de comunidad	Empoderamiento	Participación comunitaria
U de Mann-Whitney	191178.500	207619.500	205224.000
Sig. asintótica (bilateral)	.000	.163	.024

Finalmente, se realizaron correlaciones entre las tres escalas utilizadas en esta investigación: sentido de comunidad, empoderamiento y participación comunitaria. Los resultados permiten establecer que entre sentido de comunidad y empoderamiento la correlación se sitúa en 0.210. Entre sentido de comunidad y participación el resultado corresponde a 0.349 y entre empoderamiento y participación este cálculo fue de 0.297. Lo que se coteja de estos resultados es la existencia de niveles de correlación positiva pero débil entre estas escalas.

Discusión

El estudio se interesó en conocer tres variables muy importantes de la psicología social comunitaria entre aquellas personas que han manifestado abiertamente sus deseos de mudarse del lugar de residencia. Estas variables son: *el sentido de comunidad, el nivel de empoderamiento y la participación comunitaria.*

Inicialmente, la investigación muestra que la mayoría de los participantes tienen razones positivas para trasladarse de lugar de residencia, asociadas con el desarrollo familiar o personal. También existen, entre las personas del estudio, motivos negativos relacionados con inseguridad, contaminación ambiental, infraestructura inadecuada del barrio o de la vivienda; con respecto a la primera

variable abordada, se registró en términos generales un bajo *sentido de comunidad*, a pesar de esto, las personas encuestadas consideran muy importante esta categoría de estudio.

Igualmente, en virtud de las frecuencias obtenidas, los participantes presentan un nivel de *empoderamiento psicológico* entre bajo y medio, lo que indica unos niveles de compromiso y de liderazgo menores para hacerse cargo de las situaciones que ocurren en el espacio donde habitan. Los resultados también señalan que la mayoría de las personas consultadas mostraron un nivel de participación comunitaria bajo, lo que indica bajos niveles de compromiso para hacer parte central de la solución de los problemas que aquejan a la comunidad.

Los hallazgos muestran niveles bajos en las tres categorías centrales de esta investigación: *sentido de comunidad*, *empoderamiento* y *participación comunitaria*, lo que parece indicar cierta relación entre estas tres dimensiones tal y como se señaló en la hipótesis formulada al inicio de esta investigación; sin embargo, pese a que en el estudio se encontraron bajos niveles en estas variables, las correlaciones halladas, aunque positivas, fueron débiles con resultados que llegan a 0.349.

En un estudio realizado por Ramos Vidal (2014), el cual tituló *la experiencia de múltiples sentidos de comunidad* se encontró que esta variable se incrementa por acción de la conexión emocional compartida por las personas en un contexto determinado. Esto lleva a concluir que, a la hora de analizar la construcción del *sentido de comunidad*, es necesario examinar la influencia conjunta tanto de la valoración del contexto físico y de las relaciones internas entre los miembros de una comunidad de referencia. En el caso de la situación que nos ocupa, las personas están realmente desconectadas emocionalmente del lugar donde residen por problemas asociados con el contexto, tales como inseguridad, falta de infraestructura, entre otras consideraciones. No es difícil suponer que los niveles de *sentido de comunidad*, *participación* y *empoderamiento* sean bajos.

Otros estudios se han interesado en relacionar el empoderamiento con la participación comunitaria, tal es el caso de una investigación desarrollada por Speer (2000), en la que se muestran evidencias que las personas con mayores niveles de empoderamiento intrapersonal informaron haber participado en actividades comunitarias con mayor frecuencia que las personas con niveles más bajos de empoderamiento intrapersonal.

Igualmente, quienes tienen mayores niveles de empoderamiento interaccional presentan significativos aumentos en los índices de participación en actividades relacionadas con la organización, y además tienen un sentido más fuerte de comunidad que las personas con niveles bajos de empoderamiento interaccional.

El hecho de que las personas se identifiquen con la comunidad donde viven e incluso creen lazos emocionales, no necesariamente redundan en que realicen acciones en favor de este espacio geográfico, como tampoco esta identificación es garantía de interdependencia entre quienes viven en ella (Balbuena, 2012; La Barrera *et al.*, 2012; Távora, 2012).

A partir de los anteriores hallazgos surgen algunas preocupaciones, dado que pueden reportarse niveles de identificación y hasta lazos afectivos con el barrio y la comunidad donde se vive, esto no garantiza la realización de actividades concretas para resolver los problemas que puede tener la comunidad.

De acuerdo con lo mencionado, a los participantes del presente estudio, que en su mayoría afirmaron tener bajos niveles de participación y empoderamiento, poco les interesará hacer algo por el lugar donde residen y por resolver las problemáticas asociadas con este, tales como inseguridad, manejo de basuras, déficit de transporte, ausencia de cultura ciudadana, por mencionar algunas, y con ello mejorar las condiciones de vida.

Lo que parece observarse para este estudio en concreto, es que los lazos de confianza y la cohesión social no operan como un modulador tendiente a resolver los problemas que aquejan a la comunidad. A pesar de la percepción compartida de los problemas que presentan, no se registran acciones de movilización tendientes a resolverlos. Respecto a ello hay evidencias que muestran que esta memoria de dificultades y de acciones fracasadas obstaculizan el que las personas lleven a cabo acciones para transformar sus condiciones de vida (Balbuena, 2013; La Barrera *et al.*, 2012).

Távora Vásquez (2012) conceptúa que en realidad lo que genera una auténtica identificación comunitaria y un sentido de comunidad que lleve a una real preocupación por afrontar los problemas del colectivo, no es tanto el hecho de percibir que la comunidad donde se vive satisface las necesidades que a diario debe afrontar un ser humano. Más bien, lo que eclosiona niveles crecientes de participación, movilización y empoderamiento respecto a la comunidad es la construcción de lazos emocionales e identitarios surgidos en la interacción diaria entre pobladores.

De lo anterior se infiere que en realidad los acompañamientos comunitarios que tienen como intención generar cambios profundos y mejoramiento en la calidad de vida de las personas a partir de la resolución de las necesidades sentidas con la participación y la movilización de un número creciente de personas, se debe basar, más que en la satisfacción de necesidades materiales, en la movilización de lazos socioemocionales y en la construcción de vínculos afectivos.

Por otra parte, en este estudio se encontró que existe una correlación débil entre *sentido de comunidad* y *empoderamiento psicológico*; además, la correlación entre empoderamiento psicológico y participación comunitaria fue moderada (0.399).

De manera diferencial en un estudio de Seminario Obando (2014) realizado entre habitantes de una población peruana con características de vulnerabilidad socioeconómica, cuyo propósito pretendía encontrar asociaciones entre las variables *sentido de comunidad*, *participación comunitaria* y *valores*, los resultados permiten inferir relaciones significativas de correlación entre las dimensiones del índice de *Sentido de Comunidad* (membrecía/pertenencia, conexión emocional, influencia y satisfacción de necesidades), el sistema de creencias de las personas, el nivel de involucramiento y los índices de participación comunitaria, lo que permite concluir que hay niveles diferenciales en las variables analizadas entre los participantes del estudio, cuyo rasgo distintivo es la motivación para cambiar de lugar de residencia.

Pasando a otros niveles de la discusión de resultados, el *sentido de comunidad* se presenta como una variable sin mayores relaciones con el lugar de procedencia; el tipo de vivienda (casa o apartamento); si hace parte o no de un conjunto residencial; si la vivienda es propia o arrendada; con la edad; el sexo y el nivel de escolaridad. No obstante, sí se presentan algunas diferencias que sería importante explorar en otros estudios entre el *sentido de comunidad* y el estrato socioeconómico.

Existen acercamientos investigativos dirigidos a establecer qué aspectos del *sentido de comunidad* influyen de una manera más contundente sobre la calidad de vida residencial y en este sentido predicen el bienestar de las personas de diversas posiciones socioeconómicas. Hombrados Mendieta y López Espigares (2014) realizaron un estudio en diez distritos de la ciudad de Málaga, llegando a una muestra de 1583 personas. Las conclusiones permitieron establecer que existen tres aspectos cruciales que predicen la calidad de vida residencial y el bienestar: la satisfacción con el entorno físico del barrio, la motivación que provea y el apoyo social.

Los hallazgos también indicaron que los componentes del *sentido de comunidad*, que predicen la calidad de vida residencial, varían según la posición socioeconómica de los barrios; lo cual confirma los hallazgos del presente estudio que encontró diferencias significativas del sentido de comunidad que tienen las personas según el estrato socioeconómico.

Por otra parte, Vallejo-Martín *et al.* (2017) realizaron una investigación donde se analiza la relación entre sentido de comunidad, fatalismo y participación en

un contexto de crisis socioeconómica donde se distinguieron dos tipos de participación: la comunitaria y la sociopolítica. El estudio se llevó a cabo con una muestra de 759 personas. Los resultados mostraron niveles medios en *sentido de comunidad*, medios-bajos en fatalismo y bajos en los dos tipos de participación.

El análisis de regresión indicó que el *sentido de comunidad* y el fatalismo son factores predictivos para la conducta participativa. Por lo tanto, sentirse parte de la comunidad lleva a participar en ella, ya sea a través de comportamientos comunitarios o de conductas que persigan un cambio social; pero la creencia de que el futuro ya está escrito inhibe ambos tipos de participación. En ello también influirá la percepción del estatus socioeconómico al que se pertenece.

Conclusiones

Se evidencian varias razones que llevan a las personas a cambiar de lugar de residencia, entre ellas hay motivos positivos y negativos. Entre los motivos positivos los más importantes se refieren a mejorar las propias condiciones de vida; respecto los negativos se encontraron condiciones inadecuadas del lugar donde se vive.

En términos generales, las personas del estudio que tienen la intención de mudarse de lugar de residencia presentan un sentido de comunidad y de participación comunitaria baja. En cuanto al empoderamiento psicológico, este se sitúa en un nivel medio y bajo; a pesar del nivel bajo en estas tres categorías fundamentales se pudo establecer que, realizando comparaciones entre mujeres y hombres, los hombres tienden a tener mayores niveles de sentido de comunidad, empoderamiento y participación.

Respecto a las comparaciones por estrato socioeconómico se observan algunas diferencias en el *sentido de comunidad* entre los estratos medios y bajos, a favor de estos últimos. Igualmente se destacan diferencias en la variable *empoderamiento*, pero solamente entre los estratos bajos y medios, y entre los estratos bajo-medio y alto, a favor de los estratos bajos y bajo-medio; es decir, hay mayores niveles de *sentido de comunidad* y *empoderamiento* a favor de los estratos bajos. Al comparar el sentido de comunidad, *empoderamiento* y *participación* entre personas que viven en casas o apartamentos propios o arrendados, claramente hay diferencias significativas en favor de los que viven en lugares propios.

Finalmente, las puntuaciones preponderantes obtenidas en las variables *sentido de comunidad*, *empoderamiento* y *participación comunitaria* fueron bajas y medias, y el análisis de correlación establece una correlación positiva débil. A futuro, se sugiere desarrollar estudios longitudinales que permitan comparar los resultados con las respuestas que dan aquellas personas que dicen estar a gusto con el

lugar donde viven, y no han pensado en trasladarse de su vivienda o barrio. En todo caso las variables, aquí consideradas, constituyen un camino expedito para establecer la relación entre el sentido de comunidad y el contexto socio cultural en que viven, pudiendo construirse recíprocamente.

Subjetividades políticas y formación para el liderazgo: una experiencia juvenil en el sur de Bolívar²

*Claudia Tovar Guerra
Rosana Morales Herrera
Mariana López Campagnoli*

En el contexto del conflicto armado en Colombia, las experiencias locales de resistencia pacífica documentadas por académicos, periodistas y por ONG (Hernández, 2012; Jaramillo *et al.*, 2020; Restrepo, 2006; Rico, 2015; Tovar, 2015) han desarrollado estrategias efectivas de diálogo y de organización interna, con logros como la permanencia en el territorio, la defensa de estilos de vida populares y campesinos, el retraso de la depredación ambiental y la reducción de las hostilidades contra la población civil. Este tipo de experiencias representan un acervo de conocimientos de enorme valor para la construcción de una paz sostenible en los territorios, incluyendo la llamada *paz territorial* dentro de la implementación del Acuerdo Final entre Gobierno y FARC-EP negociado en La Habana.

Además, dada la escalada de violencias posterior a la firma del acuerdo, se hace necesario fortalecer los procesos sociales, haciendo uso de la experiencia organizativa propia y de otros; por esta razón, el relevo generacional de los procesos locales y la formación política de la juventud en su conjunto se reconocen como

2. El capítulo presenta resultados de la investigación: *Comprensión de la subjetividad política para la vida y construcción colectiva del programa de formación del relevo generacional para el Proceso Soberano Comunitario por la Vida la Justicia y la Paz de Micoahumado, sur de Bolívar*, financiada por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

una necesidad para no perder el camino recorrido y contar con una generación constructora de paz.

Este capítulo reporta una experiencia de investigación-acción con un proceso social reconocido, enfocado en su relevo generacional; se trata del Proceso Soberano Comunitario por la Vida, la Justicia y la Paz de Micoahumado (PSCVJPM), una iniciativa de los habitantes de un corregimiento ubicado en el municipio de Morales, al sur del departamento de Bolívar, en Colombia. Este proceso de resistencia civil implicó que, a través de estrategias de diálogo con actores armados legales e ilegales, la comunidad exigiera que su territorio y la población civil fueran sacadas del conflicto armado; igualmente, derivó en la conformación en una asamblea popular constituyente que, frente al abandono estatal, asumió gran parte de la vida de la comunidad en sus aspectos económico, social, cultural y político (Hernández, 2012; Tovar, 2019).

Después de varios años de acompañamiento e investigación con el Proceso Soberano Comunitario por la Vida, la Justicia y la Paz de Micoahumado (Tovar, 2015; 2019), nos propusimos trabajar de la mano de los jóvenes del corregimiento, particularmente con la iniciativa local grupo *Jóvenes ProDesarrollo de Micoahumado*, para pensar un plan de formación para el liderazgo; así presentamos el proyecto: *comprensión de la subjetividad política para la vida y construcción colectiva del programa de formación del relevo generacional, para el Proceso Soberano Comunitario por la Vida, la Justicia y la Paz de Micoahumado, sur de Bolívar*, que fue financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Pontificia Universidad Javeriana, de Bogotá, cuyos resultados reportamos en este texto.

Partimos de las preguntas: *¿cómo se configuran las subjetividades políticas de los jóvenes a partir de su participación en el grupo juvenil prodesarrollo de Micoahumado? ¿Qué referentes de sentido y prácticas formativas facilitan la configuración de subjetividades políticas para la vida, con miras a formar una nueva generación de participantes activos del Proceso Soberano Comunitario por la Vida, la Justicia y la Paz de Micoahumado (PSCVJPM)?* Con respecto a la primera pregunta, en un reciente capítulo (Tovar, 2019) publicado en el libro *Psicología política y procesos para la paz en Colombia*,³ se reportaron resultados parciales de esta investigación; allí se mostró a través de las trayectorias personales de los jóvenes y la trayectoria colectiva del grupo juvenil, los procesos de subjetivación política.

Para dar respuesta a la segunda pregunta nos planteamos propiciar en los participantes la reflexión y el diálogo intersubjetivo, y así reconocer los horizontes de sentido y proponer conjuntamente unas prácticas formativas y educativas

3. Ascófapsi y Editorial Icesi, libro producto del Nodo de Psicología Social y Crítica.

orientadas a la subjetivación política para la vida,⁴ con miras a preparar a su generación de relevo. El proceso reflexivo se construyó con la comunidad y obedeció a sus inquietudes vitales y su momento social coyuntural, más que a los intereses de las investigadoras; además, se integró dentro de las prácticas propias del proceso comunitario.

En este capítulo presentamos el análisis hecho por el grupo de jóvenes sobre su contexto local y regional, junto con su visión de los riesgos y vulnerabilidades que enfrenta la comunidad y el grupo juvenil, como insumo fundamental para un futuro plan de protección y autoprotección. Así mismo, se presentarán los horizontes de sentido del proceso social y educativo, en diálogo con las expectativas de los nuevos liderazgos, mostrando las rupturas y continuidades del proceso colectivo de los jóvenes líderes, con respecto al de sus mayores. Finalmente, se esboza el plan de formación de líderes de Micoahumado como resultado central de las reflexiones y conocimientos construidos conjuntamente a lo largo del proyecto.

Referentes conceptuales

Teóricamente, el trabajo se sitúa tanto en la psicología social crítica como en la psicología comunitaria y la psicología política latinoamericana (Sacipa *et al.*, 2013); también, es producto de una línea de investigación tradicional en el grupo de investigación *Lazos Sociales y Culturas de Paz*.

Se inscribe también de forma transdisciplinaria en los estudios de las subjetividades contemporáneas (Arfuch, 2002; Bonder, 1998; Butler, 2001; Cruz, 1996; Foucault, 2002; Lewkowicz, 2006; Touraine, 2003) que le reconocen al sujeto contemporáneo un carácter frágil, transitorio, situado y antagónico. Si bien, nos ubicamos en los estudios postestructuralistas que contrarios visiones metafísicas y esencialistas, volvemos sobre reconocimiento de la capacidad de agencia frente a las realidades que nos sujetan; en ese sentido, optamos por hablar de *subjetividades políticas* enfatizando en las condiciones de opresión y dominación, apostando por “subjetivaciones orientadas a enfrentar y superar dichas condiciones, y situarse de manera afirmativa o alternativa en la intrincada trama de relaciones de poder” (Tovar, 2015, p. 91).

También nos sumamos a los trabajos que en el ámbito latinoamericano se han referido a las subjetividades emancipadas (Bonvillani, 2014; González *et al.*, 2013), liberadoras (Díaz *et al.*, 2014); y otros que aluden a los procesos de subjetivación resistentes (Cortés, 2014; Piedrahita, 2014); descolonizadores (Miranda *et al.*, 2014; Walsh, 2002) y a las tácticas de des-sujeción (Flórez, 2015).

4. En experiencias de investigación anteriores (Tovar, 2015; 2019), surge la categoría de subjetividad política para la vida, esbozada más adelante en el referente teórico.

Es en esta misma perspectiva que hablamos de subjetividades políticas para la vida (SPV) (Tovar, 2015; 2019), como configuración de sentidos exhibida por personas y colectivos con trayectorias de resistencia al destierro, y al despojo en contextos violentos, sostenemos que la subjetividad política para la vida es una categoría fundamental para pensar la acción política potente, no violenta y desde abajo, la cual se define como:

la cualidad del sujeto personal o colectivo que en el encuentro con otros, se hace consciente de su propio poder, y del poder de articularse entre sí para transformar la realidad, asumiendo dicha tarea como una opción ética por la producción, defensa y cuidado de la vida (Tovar, 2019, p. 205).

Lejos de ser una abstracción, la subjetividad política para la vida se estudia a partir de la experiencia cotidiana, situada y corporizada, y se expresa tanto en la esfera de lo privado como en la de lo público.

Además, la subjetividad política para la vida implica un permanente ejercicio de reflexividad que hace parte de las rutinas de encuentro con las comunidades, proponiendo una mirada pendular entre el involucramiento y la autocrítica, que funciona como conjuro de la polarización y el fanatismo, tan frecuente en contextos de conflictos armados.

Lo político en presencia de la subjetividad política para la vida va más allá de la matriz estadocéntrica (relación ciudadano-Estado); es decir, trasciende del ejercicio de exigibilidad de derechos, y se asume la construcción con otros de la vida en común; igualmente, apuesta por el conocimiento situado, insiste en una mirada multiescalar (entre lo local y lo global).

Dentro de los propósitos de la investigación acción reportada acá, aparece el reconocimiento de los horizontes de sentido y de las prácticas educativas, orientadas a pensar la formación del liderazgo de relevo del *Proceso Soberano Comunitario por la Vida, la Justicia y la Paz de Micoahumado*.

Entendemos los horizontes de sentido como el conjunto de valoraciones que fundamentan y permiten proyectar la acción personal y colectiva del proceso comunitario, no una abstracción universal sino como materialización ética del deseo colectivo en su historicidad, sus condiciones de posibilidad y relaciones sociales situadas (Bruner, 1991; Gergen, 1996).

Las prácticas educativas o prácticas formativas, las entendemos en la perspectiva de la educación popular (Freire, 2006) que concibe a los individuos como sujetos ético-políticos, edificadores de comunidades fundamentadas en la dignidad, democracia, justicia, solidaridad y responsabilidad (Giroux, 2002).

Metodología

Nos inspiramos en tres referentes metodológicos. El primero, la *Investigación Acción Participativa* (IAP) (Fals Borda, 1985) que orientó la formulación de la investigación y la nutrió con principios epistemológicos, teóricos, prácticos y políticos. Esta opción nos permitió simultáneamente acompañar e investigar, siempre reconociendo la agencia de quienes participaron en los procesos de acción-reflexión adelantados; también, nos permitió privilegiar metodologías sentipensantes, enfatizar en nuestro compromiso ético-político como investigadoras, en los procesos de reflexividad y en el tejido de los saberes situados.

El segundo referente fue la *Auto-indagación de la memoria colectiva*, desarrollada por un grupo interdisciplinario de investigadores colombianos (Oviedo, 2009). Este referente nos inspiró para imaginar, proponer y desarrollar metodologías que pusieran en juego los sentidos, la reflexión y la toma de acción; nos orientó a la creación de “espacios de reflexividad en los que los participantes tuvieran la posibilidad de volver sobre su historia colectiva y su experiencia personal dentro de esa historia” (Tovar, 2015, p. 137).

Finalmente, el tercer referente fue la *Perspectiva de la psicología histórico-cultural* de Jerome Bruner (1991) y su análisis narrativo, el cual aportó herramientas analíticas para la investigación y la acción. La narración es una de las formas más espontáneas y ricas que se dan en los intercambios con las comunidades; por lo tanto, esta fue un escenario privilegiado para comprender los sentidos que las jóvenes y los jóvenes le otorgan a la realidad de manera individual, colectiva y reflexiva, así como para indagar por la construcción de los significados sociales y, en ellos, el despliegue de sus subjetividades.

Estos referentes representaron la inspiración metodológica del proyecto y, en ese sentido, muestran la perspectiva de investigación; además, ofrecen una nutrida caja de herramientas para ser utilizadas de acuerdo con las necesidades que fueron emergiendo en el proceso de encuentro con quienes participaron. Al iniciar la investigación, el diseño no se componía de instrumentos prefigurados para ser aplicados y así dar cuenta de las categorías a investigar.

El diseño abierto tiene preferencia por las metódicas colaborativas, dialógicas, lúdicas y estéticas, pero se fue perfilando conforme las necesidades del proceso comunitario lo fueron marcando; en este sentido, el proyecto privilegió técnicas como: encuentros conversacionales, entrevistas individuales abiertas y semi-estructuradas, grupos de discusión y talleres lúdicos, artísticos y estéticos. Asimismo, acudimos a la observación participante y a las notas de campo.

La investigación se llevó a cabo especialmente con población del casco urbano del corregimiento de Micoahumado, ya que fue difícil convocar a los habitantes de la zona veredal. Si bien, la investigación alude en particular a la población juvenil, porque son el objeto de la educación/formación para el liderazgo, se convocaron diferentes representantes de la comunidad (líderes y lideresas políticos y religiosos, docentes y madres de familia), dado que el Plan de formación es un producto del Proceso Soberano Comunitario por la Vida, la Justicia y la Paz de Micoahumado que involucra a todo el pueblo. Se trabajó con tres grupos de participantes: 1. Una comisión de investigación delegada por el comité operativo de la Asamblea popular constituyente conformado por doce personas: una madre de familia y cuatro docentes de la institución educativa, dos representantes de la iglesia pentecostal y cinco jóvenes del grupo juvenil prodesarrollo; 2. Un grupo voluntario de docentes de la institución educativa y 3. Un grupo organizado y activo de jóvenes del corregimiento, grupo juvenil pro-desarrollo de Micoahumado (con asistencia de entre doce y veinte jóvenes entre los doce y los veintiocho años). Además, se conversó con madres y padres de familia, pastores de las iglesias, líderes y lideresas comunitarias a través de entrevistas abiertas.

La participación de las personas en esta investigación contó con la firma de los consentimientos de participación informada, para el caso de menores de edad fue dada tanto por ellos como por sus padres. Por otro lado, se anonimizaron los nombres de los participantes dentro de los productos de la investigación; no obstante, en un video grabado con algunos de los jóvenes, aparecen sus imágenes y nombres de pila, bajo su pleno consentimiento y voluntad.

El trabajo se inició con una inmersión en la vida de la comunidad, asistiendo a los espacios del grupo juvenil y a los eventos de la asamblea popular. Como parte de un proceso propio del grupo, se propuso hacer un análisis de contexto histórico, social, político y económico de la región y su corregimiento, el cual permitió conocer los tópicos que inquietaban a los participantes y sobre esta base construir las comprensiones pertinentes que llevarán a sentar las bases para un plan de formación para el liderazgo que fuera contextualizado; además de un análisis de contexto de gran riqueza (ver resultados), se encontró la necesidad de un plan de protección para la comunidad, de cara a amenazas asociadas con el conflicto armado.

Por esta razón, se trabajó sobre la identificación de riesgos y vulnerabilidades dejando el insumo para la formulación de dicho plan; también se dio la base para proponer la reflexión sobre el sentido de la lucha colectiva y la visión de futuro que facilitarán el reconocimiento de la perspectiva, los tópicos y las didácticas más adecuadas para un plan de formación pertinente para el nuevo liderazgo

en Micoahumado; en otras palabras, los resultados presentados no responden a categorías teóricas, sino que se pactaron con la comunidad. No obstante, al ser construido en conjunto, nos permitieron teorizar sobre la configuración de sus subjetividades políticas.

Finalmente, se realizó una devolución y validación de la investigación y en particular del plan de formación, con un equipo mixto de catorce personas de la comunidad; con este acervo de información, a partir de las narrativas consignadas en los diarios de campo, las transcripciones de entrevistas y las sistematizaciones de los encuentros y talleres, realizamos un análisis de corte histórico-cultural (Bruner, 1991). La forma como se construyeron los resultados obedeció a la dinámica de la reflexión comunitaria y son, a su vez, productos de conocimiento y herramientas a disposición de la comunidad.

Resultados

A continuación, se presentan cuatro resultados de investigación/acción: primero, el análisis del propio contexto en donde se muestra la manera en que quienes participaron del proceso entienden sus realidades, en un sentido histórico y a través de sus vivencias cotidianas; segundo, se mostrará una síntesis del análisis de riesgos, como base para una estrategia de autoprotección que se realizó como respuesta a una situación coyuntural de persecución que vivió la comunidad durante nuestro acompañamiento; tercero, se presentan los horizontes de sentido que le dieron fundamento al plan de formación para el liderazgo y, por último, se analizan los sentidos de continuidad y de ruptura que las nuevas generaciones han construido frente al proceso de sus mayores.

Lectura y significados del propio contexto

Como parte del estudio de las subjetividades políticas, se considera de gran importancia invitar a las participantes y los participantes a la lectura del contexto propio que hace parte ineludible de la recuperación de la trayectoria organizativa. La situación, particularmente tensa, en la que se encontraba el territorio durante la realización del proyecto, fue el clima propicio para volver de manera crítica sobre los aspectos históricos, sociales y políticos de su realidad.

En los encuentros, las jóvenes y los jóvenes participantes mostraron un conocimiento relativamente amplio de su historia local, matizado por la edad y grado escolar, o por el entorno familiar y su cercanía con el proceso social. Gracias al esfuerzo de algunos profesores de la institución educativa, que convocan actividades alrededor de la recuperación de la historia, de las luchas sociales y al propio Proceso Soberano Comunitario por la Vida, la Justicia

y la Paz de Micoahumado, que conmemora anualmente la fundación de la Asamblea, haciendo un ejercicio continuado de memoria colectiva, las nuevas generaciones dan cuenta de su historia y la articulan con la de la región y el país; igualmente, identifican con tono de orgullo los productos regionales y los sitios más destacados en materia de paisaje y ecología; conocen, a grandes rasgos, la situación de ordenamiento territorial y el uso de suelos de su territorio, así como, las oportunidades, implicaciones y conflictos que esa situación trae consigo.

Todo esto obedece, por una parte, a su particular interés en asuntos medioambientales y, por otra, a que el Proceso Soberano Comunitario por la Vida, la Justicia y la Paz de Micoahumado facilita que la juventud participe en espacios de reflexión y movilización de carácter regional y nacional, que los ponen en contacto con conocimientos y realidades más amplias, lo que enriquece su mirada de la realidad. Como se expresa en el plan de formación:

Nuestros líderes a través de la Asamblea nos siguieron apoyando, dándonos la oportunidad de asistir a algunos encuentros de jóvenes y de comunidades en resistencia en el nivel nacional, nos gestionaron algunas capacitaciones sobre diferentes temas, en especial sobre el cuidado del medio ambiente, y esto nos ha animado para seguir andando el camino. (Jóvenes Pro-desarrollo de Micoahumado, 2019, p. 37).

Las jóvenes y los jóvenes reconocen la vocación agrícola de su territorio, lo que por una parte entra en tensión con su convicción por la defensa del medioambiente, pero, por otro lado, se afirman en la voluntad de no explotar el recurso minero de su subsuelo, lo que constituye una de las mayores amenazas para la permanencia en el territorio, dada la política extractiva de Estado.

Al conocer la historia del poblamiento, la estabilización, el conflicto y el proceso social de su corregimiento, las jóvenes y los jóvenes logran reconocer el diverso legado cultural de sus abuelos y las implicaciones de la lucha social y política de la generación inmediatamente anterior. En un breve video grabado para la duodécima versión de la Cátedra Ignacio Martín Baró, en la Universidad Javeriana, ellos hablan de su contexto, historia y el sentido de su liderazgo.⁵ Uno de los asuntos que más les inquieta es la permanente amenaza de despojo y destierro que se cierne sobre su comunidad, asociada a la riqueza de su subsuelo, y que viene de la mano de una presencia intermitente de los actores armados, legales e ilegales, con sus prácticas de amenazas, falsa judicialización y muerte, lo que les ha traído miedo, incertidumbre y zozobra.

5. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=Lndznc5xRug&t=110s>

El ejercicio propuesto frente a estas preocupaciones fue la identificación de los retos que esta situación les planteó como líderes y lideresas (Tovar, 2019), para después desarrollar conversaciones alrededor de su posicionamiento frente a ellos. Todo este acercamiento al contexto, plasmado en los primeros capítulos del *Plan de Formación*, les ha brindado una base para formar una opinión propia sobre su entorno, y configurar un horizonte común para orientar su accionar personal y colectivo; además, los encuentros reflexivos y la observación sistemática de las acciones del grupo frente a los eventos adversos que se presentaron durante el tiempo que se desarrolló la investigación, mostraron configuraciones subjetivas de reconocible complejidad, creciente posicionamiento crítico y orientación hacia la participación activa. Elementos que dan cuenta de una subjetivación política creciente y cualificada, cuya configuración presentamos ampliamente en una anterior publicación (Tovar, 2019), y que se caracterizó por cinco tensiones dinámicas:

1. entre la idea de progreso y la defensa de la vida campesina, 2. entre los proyectos personales y el proyecto colectivo, 3. entre la legitimidad y la legalidad, 4. entre el apoyo a los diálogos de paz y el miedo a lo que traiga la salida de la guerrilla del territorio y 5. entre la protección medioambiental y su vocación agrícola y campesina. (Tovar, 2019, p. 228)

Reconocimiento de riesgos, amenazas, vulnerabilidades y capacidades: bases para la autoprotección

Como respuesta a las mencionadas preocupaciones de jóvenes y pobladores de Micoahumado, se realizó un encuentro para analizar y reconocer los riesgos y vulnerabilidades a las que estaban expuestos, y los recursos y acciones que pudieran desplegar desde la civilidad para protegerse. Se entiende como riesgo “la posibilidad de que nos pase algo que nos cause daño, tanto a nivel personal como organizativo e institucional. Conocer los riesgos nos ayuda a prevenir posibles ataques o reducir su impacto” (Brigadas Internacionales de Paz - Honduras, 2017, p. 22). Para el análisis de los riesgos es útil hacerlo en función de la ecuación:

$$\text{Riesgo} = \frac{\text{Amenazas} \times \text{Vulnerabilidad}}{\text{Capacidad}}$$

Esto implica que los riesgos van a ser mayores en función de las amenazas que provienen del entorno, que pueden ser directas o indirectas, y de la vulnerabilidad entendidas como “los elementos internos y externos que exponen a la persona defensora, líder, lideresa, su grupo o comunidad a una mayor probabilidad de daño” (Codhes, 2021, p. 16). Así, el riesgo disminuye o aumenta dependiendo de

las capacidades de la persona, grupo u organización para afrontarlas de manera preventiva o reactiva.

En el proceso de analizar los riesgos del contexto para pensar un programa educativo/formativo pertinente con y para la juventud de Micoahumado, ellas y ellos se perciben inseguros y amenazados por la presencia de los actores armados en su territorio. Así lo expresaron dos de ellos: “nuestro pueblo ha sido víctima de varios grupos armados y nuestro pueblo está dirigido por uno de ellos” (JH4, comunicación personal).⁶ Se refiere a la guerrilla del ELN que en los últimos tiempos ha retomado acciones de control en el territorio; “nos sentimos inseguros porque pensamos y hemos vivido que estos grupos se enfrentan en el pueblo involucrando más personas” (JM8, comunicación personal).

Junto con esto, hacen referencia a la forma como actúa la fuerza pública en contra del proceso social: “mi inseguridad es el Estado y la remeteda de un grupo armado” (JH1, comunicación personal) o “desafortunadamente estamos en lo que se llama zona roja y el Estado nos mira como si fuéramos lo malo” (JM7, comunicación personal). De tal suerte, que las amenazas intencionales directas e indirectas, provienen de actores legales e ilegales y se sustentan en hechos concretos,⁷ entre los que se destaca la detención arbitraria de varios líderes de la región, que se dio de manera aparatosa en medio de la noche en abril de 2017.

La mayoría de las amenazas intencionales, directas e indirectas, como toques de queda, los paros armados del ELN, detenciones arbitrarias y amenazas personales están asociadas a la presencia de los actores armados. Otras están más relacionadas con comportamientos de personas comunes: “me sentí amenazado cuando estaba en una fiesta y había una pelea, pero no nos pudimos meter porque estaban armados con cuchillos y nos dio mucho miedo” (JH2, comunicación personal); aunque estas agresiones pocas veces se han dado directamente contra jóvenes, ellos como futuros líderes sienten que puede sucederles: “una gran amenaza que tenemos es que nos pueden imputar cargos en cualquier momento, a cualquier persona, por no querernos ir de este territorio” (JM7, comunicación personal).

Los jóvenes reconocieron también amenazas indirectas. Un joven identificó las actividades electorales como fuente de engaño y discordia o división dentro de la comunidad. En el mismo sentido, dos jóvenes identificaron como amenaza indirecta la figura del Parque Nacional Natural que está en proceso de declararse parte de su corregimiento, dado que puede afectar la seguridad alimentaria y la

6. Los testimonios corresponden al trabajo de campo de la investigación. La codificación de los participantes fue numerada: se usó la J para indicar a los jóvenes, la M para las mujeres y la H para los hombres.

7. Como menciona un joven: “Cuando vino el Ejército a matar a un comandante que se encontraba cerca del pueblo el 8 de diciembre, cuando todos estábamos en la calle para festejar porque era el día de las velitas, y estuvimos en riesgo porque desde el mismo pueblo se veía el cruce de balas”.

permanencia en el territorio: “según el Gobierno todo nuestro territorio será proclamado como parques nacionales, está la amenaza de que los campesinos que viven allá los sacarán de sus tierras, y no tendrían un lugar donde vivir y tierras que producir” (JH1, comunicación personal).

Otro tipo de amenazas que perciben en su contexto, distintas de las amenazas antrópicas intencionales⁸ señaladas previamente, son los peligros potenciales de los accidentes por el mal estado de las vías de acceso hacia el corregimiento, y otros peligros como las enfermedades y los desastres naturales. En cuanto a sus vulnerabilidades, los participantes del grupo juvenil identificaron las siguientes:

De carácter personal: falta de habilidades para discernir cuándo pueden ser víctimas de personas que están buscando información para usarla en contra de alguien de la comunidad; la falta de control de sus emociones ante situaciones de riesgo inminente, como las que han tenido que vivir en la comunidad, tal y como lo afirma un joven “soy vulnerable al miedo cuando hay cruce de balas y me congelo, porque no sé en qué pensar ni cómo actuar para salvar la vida de los demás” (JM14, comunicación personal). Igualmente, las jóvenes y los jóvenes señalan que, ante este tipo de situaciones, sus afectos por familiares y amigos constituye una vulnerabilidad frente a quienes quieran hacerles daño, ya que pueden ser presionados a través de amenazas de agredir a quienes aman.

De tipo social y colectivo: las divisiones y la desunión dentro de la comunidad fueron reconocidas como vulnerabilidad frente a quienes buscan debilitar el Proceso Soberano Comunitario por la Vida, la Justicia y la Paz de Micoahumado, con el fin de lograr sus objetivos en el territorio. Los rumores también fueron vistos como un factor de riesgo porque generaban señalamientos hacia algunos líderes e integrantes del grupo juvenil, amenazando su integridad, teniendo en cuenta la presencia de actores armados en el territorio. En este sentido, algunos de los jóvenes consideraron que los más vulnerables son los líderes, y que su afectación impacta a toda la comunidad, debido a que “sin ellos esto sería un caos y no habría orden”.

Frente a las capacidades, recursos, aptitudes y conocimientos a los que podrían recurrir para enfrentar las situaciones amenazantes, mencionaron maniobras como alejarse del riesgo, estar atentos para reconocer los peligros, advertir sobre estos a tiempo y buscar ayuda; así mismo, aludieron a estrategias preventivas como comprometerse con los líderes para apoyarlos y aprender de ellos. Cualidades y características como la determinación, la constancia, la convicción de luchar

8. Las amenazas pueden clasificarse como naturales o antrópicas, ocasionadas por el ser humano. Estas últimas se subdividen en incidentales (que implican coincidir en tiempo y lugar donde se está librando un enfrentamiento armado, por ejemplo, o la delincuencia común) e intencionales, que buscan ocasionar un efecto en el/los sujeto(s) de la agresión de manera directa o indirecta.

por su comunidad (amor a la tierra, búsqueda de un futuro) y la conciencia de sus propias fortalezas, son elementos influyentes en su capacidad para protegerse. En general las jóvenes y los jóvenes reconocen que cuentan con la actitud y la motivación necesarias para comprometerse en labores de liderazgo y sienten que de alguna manera esto contribuye a su protección.

Por otra parte, se observó que aunque los chicos y las chicas reconocen las distintas dimensiones y niveles de la protección y autoprotección, aún no reconocen las estrategias concretas de carácter personal para su prevención o reacción oportuna, frente a cualquier amenaza proveniente de los actores armados legales e ilegales que hacen presencia en la zona. Esto alerta sobre la necesidad de fortalecer la formación en este campo y animarlos a consolidar su plan de protección comunitario.

Con relación a las capacidades comunitarias, en lo relacionado con el contexto de conflicto armado, la mayoría de participantes hizo referencia a que, gracias al proceso social de resistencia, el pueblo ha desarrollado la habilidad para reconocer las alertas tempranas y reaccionar ante estas, activando las redes de comunicación internas y externas, al igual que el apoyo mutuo y la solidaridad.

Desde una visión más compleja, un participante hizo referencia a la soberanía alimentaria en el territorio como un factor protector frente a posibles bloqueos y confinamientos. Otras dos capacidades que aparecieron en sus relatos fueron: 1. La creencia en la protección de Dios, lo que refleja el carácter religioso de la cultura local que se expresa como fortaleza para enfrentar la adversidad con valentía y fe 2. La acción de los líderes sumada, a la unión de la comunidad, ha servido para denunciar, activar redes de protección y generar mecanismos de diálogo con los actores de la región, incluyendo los armados, para reducir las violencias y salvar vidas.

Horizontes de sentido del PSCVJPM y del grupo juvenil

Para reconocer los horizontes de sentido de los participantes, se exploró con docentes de la institución educativa, jóvenes y representantes de dos de las iglesias presentes en el corregimiento, el conjunto de significados alrededor del liderazgo, el sentido de educar para el liderazgo, los sueños y anhelos para su territorio, y su relación con sus sueños personales.

El horizonte que visualizan con el plan de formación para la generación de relevo es que las personas, puedan analizar la realidad en la que viven, ser agentes de transformación social y personal, en especial, frente las condiciones que dificultan el acceso a los derechos de manera digna y justa.

Los participantes sueñan con un Micoahumado con espacios de recreación para la niñez, un hospital en donde haya médicos permanentes, mejores vías de acceso y señal de telefonía y de internet permanente. Un pueblo que ofrezca la posibilidad de educación profesional para la juventud y que, a la vez, les permita generar emprendimientos para permanecer en el territorio; una comunidad consciente de la importancia del cuidado del medio ambiente. Así mismo, consideran que para lograrlo, la educación y la paz son centrales; la paz, no solo como la finalización del conflicto armado, sino también como producto de una distribución equitativa y justa de los recursos, y una reducción de las violencias. En síntesis, consideran que las bases para alcanzar los sueños colectivos son la paz, la justicia, y la equidad.

Por otra parte, la educación superior, que es la que resulta de más difícil acceso y permanencia para los jóvenes de la comunidad, es considerada como la posibilitadora de las grandes transformaciones en el estilo de vida de la población y de la juventud en particular; puesto que les permite pensar en alternativas vitales y adicionales, a las tradicionales como lo expresa una mujer de la comunidad: “aquí ya hay niños del campo estudiando en el bachillerato ¿cuál será el mañana de ellos si no tienen una oportunidad para estudiar? ¿Irse para el campo, llenarse de hijos y seguir labrando la tierra hasta que nos dejen trabajar?”. Igualmente, sostienen la importancia de generar las condiciones para que puedan quedarse en el corregimiento “porque es que acá se han preparado jóvenes, pero no se han preparado para quedarse sino para irse”, como dice uno de los líderes de la comunidad.

Para el grupo la dimensión ambiental le ha dado sentido al trabajo que vienen realizando, materializado en actividades como el reciclaje y la reforestación de las cuencas de agua. Su sueño es que todo el pueblo se vincule en la protección del medio ambiente.

Nuevas generaciones: continuidades y discontinuidades en el liderazgo

A partir de su determinación de formarse como líderes y emprender una iniciativa de carácter colectivo, las jóvenes y los jóvenes de Micoahumado han buscado el apoyo de los líderes de la comunidad, y al mismo tiempo se han posicionado críticamente frente a su gestión, y en ocasiones entran en debate sobre asuntos relacionados con su visión de la realidad social y política; pero más allá de la distancia crítica respecto de la gestión de sus mayores, la nueva generación de líderes ha asumido unas líneas de continuidad con el Proceso Soberano Comunitario por la Vida, la Justicia y la Paz de Micoahumado, y también han adoptado nuevas prioridades y desplegado nuevas estrategias y modos de acción colectiva.

Con respecto a las continuidades, las jóvenes y los jóvenes sienten el mismo arraigo y amor por su territorio, y se mantienen en el firme propósito de defender su permanencia como comunidad en él. Igualmente, la construcción de la paz y la defensa de la vida, continúan siendo pilares importantes de su lucha, reconociéndose como constructores de paz y defensores de derechos humanos. Esto se relaciona con una vocación de servicio que comparten con la generación anterior de líderes, todo con miras al bienestar y mejoras en la calidad de vida para la comunidad, como se mostró con los horizontes de sentido; así mismo, mantienen la valoración de la educación como una estrategia dentro de su lucha social, entendida como vía para transformar algunas prácticas disruptivas –como la discriminación, la exclusión y el machismo– y para mejorar las oportunidades de las nuevas generaciones.

Con respecto a las discontinuidades, para los mayores el centro de la lucha, del Proceso Soberano Comunitario por la Vida, la Justicia y la Paz de Micoahumado, ha sido la permanencia en el territorio y defensa de la vida; mientras que para el grupo juvenil el centro es la defensa del medioambiente, que entienden como la base para las demás reivindicaciones. En la lucha de los mayores, el proceso político se ha realizado prioritariamente a través de estrategias deliberativas, como los diálogos pastorales,⁹ las mesas de interlocución y los procesos asamblearios, mientras que la juventud prioriza las expresiones culturales y artísticas, así como las acciones políticas directas y afirmativas. Por último, la capacidad y disposición de los mayores respecto del manejo de redes y nuevas tecnologías de información es superada ampliamente por quienes son más jóvenes, y además que han incorporado dichas herramientas en su trabajo como líderes.

El plan de formación para el liderazgo de Micoahumado

Como producto central de la investigación, el *Plan de formación* fue redactado para representar la voz de las participantes y los participantes del proyecto de investigación. El plan consta de ocho capítulos: los dos primeros encuadran el texto y presentan el contexto económico, social y político de Micoahumado, al igual que un recuento de la historia de colonización del territorio y del Proceso Soberano Comunitario por la Vida, la Justicia y la Paz de Micoahumado; se presentan también los retos que enfrenta el proceso comunitario en términos de amenazas y vulnerabilidades. Así mismo, recogen algunos de los recursos propios y heredados del proceso comunitario para la formación del liderazgo juvenil. El tercer capítulo, presenta la trayectoria del grupo juvenil, las dificultades a las que

9. Los diálogos pastorales constituyen una estrategia proveniente de la Iglesia católica, adoptada por el proceso comunitario para conversar con los distintos actores armados presentes en el territorio.

se han enfrentado y los acompañamientos con los que han contado en distintos momentos del proceso.

En el capítulo siguiente, se incluyen los pilares o principios, del Proceso Soberano Comunitario por la Vida, la Justicia y la Paz de Micoahumado, que han sido la guía fundamental de la acción de la Asamblea Popular Constituyente, que es la manera en que el proceso se ha organizado para encargarse de los asuntos de la comunidad y frente a los cuales el plan de formación busca alinearse. El capítulo quinto, comparte los horizontes de sentido de la comunidad y de la propuesta educativa, y la forma en que esta última da respuesta a dichos horizontes. El capítulo posterior, expone el marco pedagógico desde las pedagogías críticas y la educación popular, sus principios y las didácticas que le son características. El séptimo capítulo presenta el programa educativo, sus objetivos, propuesta curricular y el plan temático para cada uno de los ejes de formación: el eje ambiental, el de comunicación y habilidades sociales, el eje de expresiones artísticas y culturales, el de proyecto de vida, y el político organizativo. Finalmente, el último capítulo contiene en detalle cinco actividades ejemplo que se realizaron en el marco de la investigación y que fueron útiles para el fortalecimiento de su liderazgo.

Discusión

A partir de una mirada integrada de los tres resultados reportados acá, emergen tres registros de análisis que nos permiten teorizar acerca de la experiencia de liderazgo y de relevo generacional de los participantes, en clave de subjetividades políticas: 1. Las identidades, 2. Los significados y sentidos compartidos y 3. Las prácticas.

Es importante aclarar que estos tres registros no se corresponden uno a uno con los tres resultados reportados acá (que sean tres es solo casualidad), dado que cada uno de los registros se nutre de la totalidad de los resultados de la investigación (tal vez más de unos que de otros, pero no de uno solo de ellos). Esto se entiende por el carácter inductivo de la *Investigación Acción Participativa*, en donde proponer una serie de categorías teóricas predeterminadas rompe con el principio de correspondencia con la problematización de la propia realidad. Igualmente, dificulta que la comunidad participe en la definición de los resultados que, dado que es investigación/acción, son tanto productos de conocimiento como herramientas de acción frente a la realidad.

Así mismo, el propio carácter de la categoría general de subjetividades políticas implica entender que la configuración de sentidos es situada en un contexto y, también es idiosincrática de cada sujeto personal y colectivo, por tanto, no

puede reconfigurarse para ser analizada. Aclarado esto, procedemos a presentar los tres registros:

Identities

En la configuración de subjetividades políticas, la dimensión identitaria es considerada como uno de los referentes alrededor de los cuales se organiza la acción colectiva y también como resultante del proceso de socialización y subjetivación política (Alvarado *et al.*, 2012; Botero *et al.*, 2011). En el caso de la juventud, se ha insistido en la gran diversidad de referentes y de construcciones identitarias, las que deben leerse dentro de los contextos particulares en que se dan los procesos de subjetivación.

En el caso de los jóvenes pro-desarrollo, la construcción identitaria se desarrolla alrededor de su condición de jóvenes rurales populares, pero no se destacaron marcadores identitarios asociados con la raza o el género. Aun así, la diversidad es un elemento altamente valorado y respetado al interior del grupo que alberga miembros de razas, regiones, religiones e identidades y orientaciones sexuales y género diversas, defendiendo su libre expresión al punto de enfrentar a los actores armados (Tovar, 2019); además, acoge a chicos con discapacidades cognitivas, pero el elemento de mayor centralidad para su auto-referenciación y su manera de ponerse en el espacio público es su condición juvenil desde la cual se posicionan críticamente frente a las instituciones tradicionales y frente a sus mayores.

Asociados o derivados a esta identidad juvenil, se han desarrollado a lo largo de su trayectoria organizativa, otros procesos identitarios que analizamos de la mano de la propuesta de Charles Feixa (1998) de reconocer los referentes culturales hegemónicos, parentales y generacionales, para comprender prácticas juveniles.¹⁰ Uno de ellos es su reconocimiento como sujetos de derechos, lo que fue evidente al explorar sus horizontes de sentido, cuando reclaman por el abandono estatal y circunscriben varios de sus anhelos a elementos de desarrollo relacionados con la productividad, el goce de una infraestructura moderna y la educación formal; esta postura los acerca a las culturas hegemónicas.

No obstante, si bien, apuestan por la exigibilidad de derechos frente a un Estado que se supone garante, van más allá de dicho escenario, actuando en lo cotidiano y lo comunitario de manera afirmativa y prefiriendo las alianzas con organizaciones de la sociedad civil lo que, sumado al sentido profundo de

10. Feixa propone tener en cuenta estos referentes tanto para los procesos sociales como para los estilos juveniles (expresiones estéticas y lingüísticas) y los propone en el marco de las culturas juveniles. Si bien la iniciativa analizada en nuestra investigación-acción, no representa una cultura juvenil, estos referentes resultan útiles para reconocer la manera cómo se construye identidad en los procesos colectivos juveniles.

su arraigo territorial y su orgullo campesino, los sitúa en una negociación de sentidos con las culturas parentales, representadas acá por el Proceso Soberano Comunitario por la Vida, la Justicia y la Paz de Micoahumado. Finalmente, el sello generacional lo marcan: su apuesta por el medio ambiente, la preferencia por las expresiones artísticas y su incursión en las tecnologías de información como uno de sus escenarios de reivindicación. En este tejido de referentes, los jóvenes se van afirmando en una apuesta propia.

Sentidos y significados

Atado a los procesos identitarios, los grupos juveniles desarrollan discursos a partir de significados compartidos que dan sentido a sus apuestas colectivas. Como se ha insistido, el Grupo Jóvenes Pro-desarrollo ha configurado sentidos que expresan la complejidad de su pensamiento y el dinamismo de sus reflexiones hacia adentro y hacia afuera. Por una parte, al indagar por los horizontes de sentido, tejen una conciencia compartida que pivota alrededor del cuidado y preservación del medioambiente, como condición del bienestar y la persistencia de los seres humanos y en particular de su comunidad. La paz, la equidad y la justicia se erigen como valores de referencia. La educación aparece como herramienta fundamental y la permanencia en el territorio los vincula con la lucha heredada.

Por otra parte, al invitarlos a la lectura de contexto emerge una constelación de sentidos más compleja y enriquecida que se expresa en tensiones dinámicas (Tovar, 2019). De acuerdo con Alvarado *et al.* (2012), comprender las subjetividades políticas juveniles en un contexto de conflicto y desigualdad como el nuestro, debe pasar por preguntas mínimas relacionadas con la equidad y la justicia social, la ampliación de la democracia y la promoción de la participación política; la construcción de la paz; la inclusión y reconocimiento social. Sin duda, a lo largo de este documento ha sido evidente la aparición de estos tópicos en las apuestas del grupo juvenil de Micoahumado. Queremos destacar, los procesos de construcción de paz, no solo como paz positiva (Alvarado *et al.*, 2012) sino también como paz “desde abajo” (Cruz y Fontan, 2014) y cotidiana (McGinty, 2014), en la medida en que el grupo en tanto constructor de paz despliega una profunda intuición que le permite sostener creativamente su quehacer a pesar de la interpelación intrusiva de diversos actores, algunos de los cuales ostentan el poder de las armas.

Prácticas

La potencia política que reconocemos en la trayectoria organizativa de los jóvenes rurales, y que se despliega a partir de sus subjetividades personales y colectivas, no está por ahora en altos niveles de incidencia en política pública

o la participación en procesos electorales. Lo que consideramos como centro de la capacidad política del grupo es la posibilidad de articular ideas, acciones y valoraciones para transformar las realidades cotidianas y locales frente a las cuales se han posicionado de manera crítica, sin perder de vista otras escalas de análisis. Se trata de la capacidad de construir mundos inéditos, allí en donde otros ven un terreno árido. La capacidad para resignificar y reconfigurar las relaciones de poder al interior de su grupo, potenciar marcos de pensamiento por fuera de la matriz hegemónica, introducir nuevas prácticas y hábitos en el seno de su propia comunidad (Tovar, 2019). Acá las estrategias juegan un papel destacado. Rescatamos la inclinación del grupo hacia las expresiones estéticas y culturales, como el mural, la serigrafía, el teatro y la danza. Esto sin dejar de lado los espacios de diálogo o el discurso público.

Finalmente queremos destacar la manera como los tres registros, identitario, de sentido y práctico se articulan a partir de una pluralidad de referentes, lo que podríamos interpretar como lo político en acto y a la vez como proceso de subjetivación política personal y colectivo. Esta idea nos remite a las palabras de Cubides y Guerrero (2011):

Llama la atención, en particular, la manera como, desde sus acciones educativas, algunos grupos vinculan al presente otros tiempos y otras costumbres, inventando nuevas formas de experiencia y recuperando desde su presencia pública la dimensión política de lo plural. No se trata de la existencia de una novedad absoluta, pero en buena medida el potencial imaginativo de estos colectivos los lleva a construir nuevas combinaciones de lo real, en donde se genera otra comprensión del mundo. (p. 76)

Conclusiones

Acompañando a las jóvenes y los jóvenes a reflexionar sobre su contexto, a reconocer los riesgos y vulnerabilidades como grupo y como comunidad, además de explicitar sus horizontes de sentido con el propósito de proponer un plan de formación para el liderazgo, fue posible observar e impulsar la dinámica de subjetivación política que la acción colectiva permite desplegar y movilizar.

Reconocimos conjuntamente los legados de un proceso social heredado y la capacidad de las jóvenes y los jóvenes para posicionarse frente a ese legado, incorporando aprendizajes y al mismo tiempo tomando distancia, para trazar un camino inédito como líderes y lideresas de cara a su comunidad. La alta complejidad de su contexto y los grandes retos que esto plantea, han constituido un terreno fértil para configurar subjetividades políticas caracterizadas por dinámicas de pensamiento complejo, de acción coordinada y decidida, pero también

un posicionamiento valiente y claro, basado en el cuidado ambiental, la paz, la equidad y la justicia.

Como lo había revelado la configuración de tensiones dinámicas reportada en otro trabajo, las jóvenes y los jóvenes han avanzado hacia una subjetividad política para la vida (SPV), no solo porque mantienen los rasgos centrales de dicha configuración, sino porque han avanzado considerablemente al diversificar los escenarios de lucha e incluir lo no humano (y tal vez lo pos-humano) en su esfera de identidad. Si bien, mantienen muchos de los elementos de su movilización dentro de la noción estadocéntrica de ciudadanía, la trascienden al posicionarse de manera crítica frente a las lógicas de Estado, actuando de manera simultánea dentro y fuera de los mecanismos formales de participación.

Los retos que enfrenta el grupo, como el carácter transitorio de su condición de jóvenes y la falta de condiciones para desarrollar su potencial al tiempo que permanecen en su corregimiento, pueden suponer el debilitamiento de su iniciativa colectiva hacia el futuro. Lo cierto es que esta breve trayectoria ha supuesto para cada uno de ellos, transformaciones significativas que serán semilla para la acción política y la construcción de paz, vayan donde vayan. Por eso estamos convencidas de la urgencia de desplegar esfuerzos para impulsar y fortalecer aquellos escenarios de socialización política y de acción colectiva juvenil.

Comprensión de la disposición a perdonar desde las narrativas de las mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia¹¹

Yamile Turizo-Palencia

William Crespo Rivera

La lucha armada ha cobrado relevancia central para las disciplinas científicas, la comunidad y los gobiernos. De acuerdo con la Escola de Cultura de Pau (2017) al final del año se contabilizaron 33 conflictos armados a nivel mundial, con 32 de ellos aún en curso. La mayoría de estos conflictos estaban localizados en África (13) y Asia (10), seguidos por Oriente Medio (6), Europa (3) y América (1).

En el caso de Colombia, el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) (2019) destaca cifras alarmantes, posicionando al país en el segundo lugar mundial en cuanto a desplazados internos, solo superado por la República Árabe de Siria donde el 13 % de la sociedad ha sido víctima de esta forma de violencia.

Céspedes, Chaparro y Vargas (2014) indican que la guerra armada ha permeado la vida diaria de los colombianos, convirtiéndose en un tema central en la agenda política de los gobiernos recientes. En la Costa Caribe colombiana, las consecuencias de la guerra han variado significativamente entre diferentes áreas. Según Lagos (2016), el Magdalena Medio de Bolívar y César fueron los más impactados, con un 27 % y 26 % respectivamente. Le siguen el departamento del Magdalena

11. Capítulo resultado de la investigación *Género, reconciliación y resiliencia: un estudio intercultural entre Perú y Colombia*; avalada y financiada por la Universidad de la Costa, en su convocatoria interna de investigaciones. La investigación se encuentra adscrita al grupo de investigación Cultura, Educación y Sociedad del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de la Costa.

con un 14 %, Córdoba con un 12 %, Sucre con un 10 % y Atlántico con un 6 %. Estos datos evidencian una distribución desigual de la violencia en la región.

La violencia desencadena procesos de cambio social en múltiples niveles, siendo objeto de análisis como un fenómeno social en el cual las acciones violentas no solo perturban el orden establecido, sino que también engendran nuevas dinámicas y estructuras sociales, modelando así las formas de interacción y organización en la sociedad (Restrepo y Aponte, 2009). En relación con el conflicto armado, este genera traumas de orden psicológicos que en muchos casos son difíciles de sanar (Hewittt Ramírez *et al.*, 2016).

Las consecuencias en la salud mental de las víctimas abarcan un espectro amplio y perdurable que afecta diversos aspectos de la vida individual y comunitaria, extendiendo su influencia más allá del ámbito personal hacia la dinámica social en su conjunto (González, 2017). Asimismo, aquellos desplazados forzosamente se ven confrontados con el estigma, la discriminación y el prejuicio arraigados en un estereotipo negativo que afecta tanto a nivel individual como colectivo, lo que complica aún más su proceso de reintegración y adaptación (Campo *et al.*, 2014).

El impacto de las pérdidas en combate, los asesinatos y los secuestros derivados del conflicto armado afectan predominantemente a hombres, dado su mayor participación numérico en el conflicto, aunque el desplazamiento forzado ha golpeado de manera más severa a las mujeres (Ruiz, 2010). En el contexto de la guerra, ser mujer equivale a ser víctima de violencia sexual (CNMH, 2018).

En este escenario, el perdón emerge como un elemento crucial en el proceso de recuperación para las mujeres afectadas por la violencia, comprendido como un proceso voluntario a través del cual la víctima logra superar sentimientos, pensamientos y conductas negativas hacia el perpetrador, sustituyéndolos por actitudes positivas (Castrillón-Guerrero *et al.*, 2017; López *et al.*, 2016a; Worthington y Sherer, 2004).

Como se verá a continuación en el apartado de antecedentes del perdón, las concepciones de este y los factores que los facilitan pueden ser muy variables. Por tanto, es importante seguir profundizando en su conocimiento, pero desde una mirada cualitativa para dar cuenta de la perspectiva de las víctimas, y de esta manera no partir de categorías preestablecidas desde la teoría, sino de las concepciones emergentes de los participantes.

Es por ello, que este trabajo buscó comprender los factores relacionados con la disposición a perdonar en un grupo de mujeres víctimas del conflicto armado radicadas en el departamento el Atlántico.

Antecedentes del perdón

Los análisis sobre el perdón han adquirido una relevancia crítica en el contexto del postconflicto, representando un recurso fundamental en la búsqueda de la paz duradera. Una investigación reciente conducida por Kandemiri (2019) profundizó en el impacto del perdón en el bienestar psicológico de los refugiados congoleños solicitantes de asilo, quienes fueron víctimas de la guerra. El estudio se centró en una muestra específica de diez refugiadas congoleñas, seleccionadas deliberadamente y entrevistadas mediante un enfoque de entrevistas semiestructuradas.

Los hallazgos revelaron que el perdón conlleva a una mejora significativa en el bienestar mental de estas refugiadas, reflejada en la disminución de niveles de ira, ansiedad, depresión y estrés. Aquellos participantes que lograron perdonar reportaron una mejoría en su bienestar psicológico, en comparación con aquellos que encontraron dificultades para perdonar a los rebeldes y fuerzas estatales involucradas en el conflicto.

Por otro lado, Castrillón *et al.* (2017) llevaron a cabo una investigación centrada en las percepciones de las víctimas del conflicto armado en Colombia sobre el perdón, la reparación y la justicia. Este estudio cualitativo identificó dos dimensiones del perdón: 1) el cambio de emociones negativas a positivas, y 2) la idea de perdón como olvido. Los resultados del estudio destacaron que el proceso de perdonar requiere acciones concertadas entre las víctimas, los perpetradores y la comunidad en general. Investigaciones cualitativas adicionales, como la de López *et al.* (2016a), revelaron que en las narrativas de los participantes el perdón se relaciona principalmente con olvidar el acto de agresión, describiéndolo como dejar ir la ofensa y seguir adelante como si no hubiera ocurrido. Además, perdonar también se asocia con la capacidad de comprender y aceptar el arrepentimiento del ofensor o el reconocimiento del daño causado.

El estudio del perdón se ha centrado en comprender las concepciones y factores que lo afectan, aunque su definición sigue siendo compleja debido a sus múltiples facetas que a veces pueden coincidir o ser antagónicas (Worthington y Sherer, 2004). No se puede considerar el perdón como un rasgo de personalidad presente en la mayoría de las situaciones cotidianas. La transformación de emociones negativas a positivas es aplicable solo a circunstancias y delitos específicos (Mukashema *et al.*, 2018). A pesar de estas complejidades, los autores coinciden en que el perdón tiene implicaciones a nivel cognitivo, afectivo, conductual, motivacional, decisivo e interpersonal (López *et al.*, 2016b; Suwartono *et al.*, 2007; Worthington y Sherer, 2004).

Cortes *et al.* (2016) plantean que el perdón puede entenderse desde dos perspectivas: la primera, como el proceso mediante el cual las emociones negativas

como la ira, el dolor, el resentimiento y el rencor se transforman en emociones positivas como la tranquilidad, la paz y el alivio en la víctima; la segunda, como un proceso complejo y prolongado que está intrínsecamente vinculado con la idea de vivir en armonía. El perdón es un elemento crucial en la vida humana, ya que la calidad de las relaciones interpersonales depende en gran medida de la capacidad de perdonar, especialmente en contextos donde ha habido daño, ya sea intencional o no, y de mayor o menor gravedad (Pineda *et al.*, 2019).

Pineda *et al.* (2018) identifican cuatro factores determinantes en la disposición a perdonar: el tipo de crimen, que alude a la naturaleza del delito; el grado de responsabilidad, referente al rol del perpetrador en la comisión del crimen; la actitud del perpetrador, considerando si ha solicitado perdón o mostrado arrepentimiento, y el tipo de victimario, relacionado con la pertenencia del agresor a un grupo oficialmente reconocido en el conflicto armado, ya sea de manera legal o ilegal.

Además, existen otros elementos que influyen en el perdón, como la religión, la estructura familia y una capacidad inherente para perdonar. Otros factores facilitadores del perdón incluyen el cese de las ofensas, el arrepentimiento y el reconocimiento de la responsabilidad (Cortés *et al.*, 2015).

Con relación a la religión, Djeriouat y Mullet (2013) y Bagnulo *et al.* (2009) refieren que este se relaciona al castigo, porque se considera que una agresión sería castigada por un ser superior. Asimismo, la perspectiva religiosa podría favorecer el acto de perdonar, debido que promueve la compasión hacia el agresor y reduce la tendencia a experimentar emociones negativas como el deseo de venganza.

Metodología

La presente investigación es de corte cualitativo descriptivo y utilizó el diseño de estudio de caso, el cual permite indagar en las particularidades y en las descripciones desde la subjetividad de los participantes, para poder dar cuenta de los significados sociales que le otorgan a su realidad (Escudero y Cortez, 2018). Se tomó el estudio de caso único integrado del tipo dos de la clasificación planteada por Yin (2009), en el cual se integra varias unidades de análisis (en este caso varias personas víctimas del conflicto armado), dentro del gran caso que son víctimas del conflicto armado.

Participantes

Las participantes de este estudio de caso fueron 39 mujeres víctimas del desplazamiento por el conflicto armado colombiano, cuyas edades oscilaban entre 18 y 50 años, radicadas en los municipios de Barranquilla, Soledad y Galapa del

departamento del Atlántico. Las participantes compartían las siguientes características: mayores de 18 años; procedentes de zonas rurales de la región Caribe Colombiana; desplazadas a municipios del departamento del Atlántico, debido al conflicto vivido en su territorio; pertenecientes a organizaciones de base que trabajan por los derechos de personas víctimas del conflicto armado.

Instrumentos

Respecto a la recolección de datos, se emplearon cuatro grupos focales conformados por diez mujeres cada uno. Cada grupo focal tuvo una duración de hora y media. El grupo focal indagó respecto a los factores relacionados con la disposición de las participantes a otorgar el perdón. Algunas preguntas que se indagaron en los grupos focales fueron: ¿estaría dispuesta a perdonar a las personas que le hicieron daño durante el conflicto armado?, ¿qué se necesitaría para poder perdonar a las personas que le hicieron daño durante el conflicto armado?

Procedimiento y análisis de la información

Las participantes del estudio fueron contactas por medio de las líderes de las organizaciones de base comunitaria a la que hacen parte. Los grupos focales se realizaron en un lugar próximo a la ubicación geográfica de las participantes. Para la escogencia del lugar, se tuvo en cuenta que fuera un espacio cerrado, amplio y con buena ventilación para no afectar el desarrollo del grupo focal. Las sillas se ubicaron de manera circular, para generar una interacción horizontal entre todas las participantes del estudio.

Antes de la realización del grupo focal, se leyó y se le entregó a cada participante un consentimiento informado, detallando el propósito de la investigación, la confidencialidad de los datos, el procedimiento del grupo focal, y los riesgos, que para el caso del presente estudio no implicó ninguno. El consentimiento se elaboró siguiendo los aspectos éticos del Código Deontológico colombiano y de la Resolución 8430 de 1993.

Posterior a ello, se transcribieron los grupos focales y se analizó la información desde las respuestas de las preguntas, que permitieron dar cuenta de subcategorías y categorías. Finalmente, el análisis generó dos categorías centrales (figuras 1 y 2). Para efectos de la identificación de las citas de las participantes, se empleó el código GF (grupo focal), seguido del número de entrevista.

Figura 1
Categoría aspectos relacionados con la disposición a perdonar

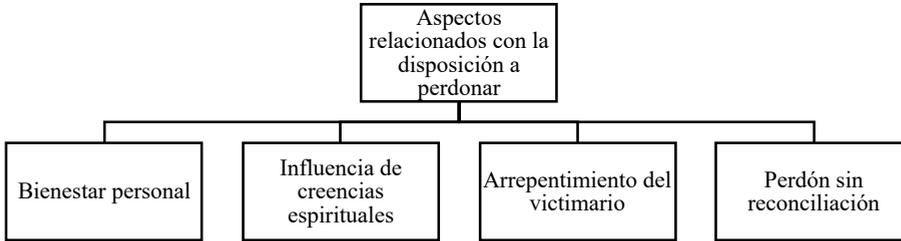
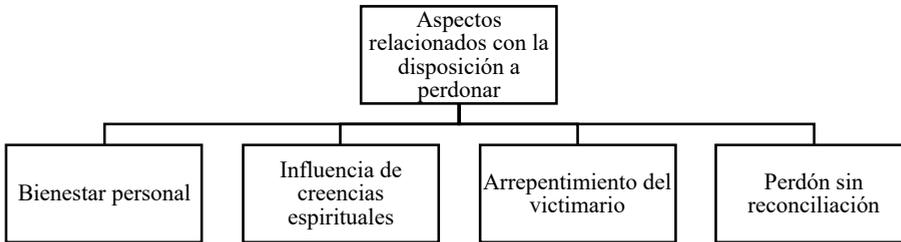


Figura 2
Categoría aspectos relacionados con la no disposición a perdonar



Resultados

Aspectos relacionados con la disposición a perdonar

Esta categoría está compuesta por las subcategorías: *bienestar personal*, *influencia de las creencias religiosas*, *arrepentimiento del victimario* y *perdón sin reconciliación*. A continuación, se explicarán los resultados encontrados en cada una de las subcategorías.

Bienestar personal

Unos de los elementos importantes para un grupo de las participantes, para poder otorgar el perdón a sus victimarios, tiene que ver con tener bienestar personal. Este está relacionado con sentir paz consigo mismas y no llevar consigo odio; a pesar de que no fueron ellas las causantes de los daños en el marco del conflicto armado que vivieron, expresaron que cargar con el dolor y resentimiento producto de lo acontecido, no les hace bien a ellas, por el contrario, perturbaba su tranquilidad. Muchas manifestaron que no dar el perdón no reviviría a quienes perdieron durante el conflicto, así que prefieren perdonar para soltar lo que les dolió, y darle cabida a su propia paz.

El perdón parte de nuestro ser interior de decir, bueno si es cierto, en algún momento me lastimaste, me hiciste mucho daño, me hiciste mucho mal, pero yo te perdono para darle la libertad a mi corazón, te perdono porque necesito seguir adelante. (GF3)

En ese sentido, perdonar a quiénes les hicieron daño, les permite soltar lo que les afecta y sanarse a sí mismas, es decir, que trae más beneficio para quienes lo dan, que a quiénes perdonan. Indican que el proceso no ha sido fácil, pero una vez logran hacerlo, sienten un gran alivio y pueden avanzar con sus vidas. Más allá de que los victimarios no cambien, las mujeres manifestaron que no vale la pena guardar sentimientos negativos: “lo que pasa es que, si uno no da el perdón, uno toda la vida, va a vivir con ese resentimiento y nunca va a salir adelante” (GF3).

Influencia de las creencias religiosas

A lo largo de los testimonios de las participantes, se evidenció una fuerte influencia de las creencias religiosas en su disposición o no a perdonar a quiénes les hicieron daño. Las creencias religiosas les han enseñado a las mujeres participantes, a perdonar a sus victimarios, sin importar el tipo de crimen que hayan cometido. Destacan que, si Dios perdonó a la humanidad, ellas también pueden perdonar a quiénes les hicieron daño.

Dios toma el perdón de cada uno porque, si Jesucristo perdonó a aquellos que lo crucificaron, nosotros por qué en esta vida que es corta, no vamos a perdonar a aquellos que nos hicieron daño, que nos maltrataron, que nos asesinaron a algún familiar. (GF1)

La creencia en un ser superior también permea las actitudes empáticas y de apertura que pueden tener hacia los otros, permitiéndoles ver el lado humano de los actores armados.

De esta manera, reconocen que ellos también pueden cometer errores y como se desconoce la historia de cada uno, no saben con certeza si fueron reclutados o no a la fuerza, y entrenados para cometer delitos; por tanto, en lugar de juzgarlos, consideran que es posible darles una segunda oportunidad, en la medida que muestren un verdadero arrepentimiento.

Arrepentimiento del victimario

Otro de los factores que se vincula con la disposición a perdonar por parte de las participantes, es la relación con el arrepentimiento mostrado por sus victimarios. Esto indica que no es suficiente con pedir perdón, sino mantener en el tiempo una verdadera actitud de cambio, en ese sentido es importante que

los actores implicados reconozcan la responsabilidad en los hechos cometidos, evidencien un cambio real, se comprometan a no cometer daño a otras personas, y a no volver a las armas.

Yo los perdono siempre y cuando esas personas lo hicieran de corazón porque muchas ellos dicen que están pidiendo perdón, pero realmente no lo sienten, mire todo lo que ha pasado, cuanto no hubo ahora que sacaron toda esa gente de allá que entregaron las armas y que están haciendo, ellos siguen en las mismas, o sea ellos piden perdón, pero no lo están haciendo en realidad. (GF2)

Perdón sin reconciliación

Aunque un grupo significativo de mujeres expresó que sí perdonarían a sus victimarios, esto no significa que podrían convivir con ellos; por el contrario, muchas prefieren no tener ningún tipo de contacto. Manifestaron que aún existe desconfianza de que puedan hacerles algún tipo de daño a ellas o sus familias, por tanto, no les gustaría tenerlos cerca. Esto es un claro ejemplo que dar perdón, no necesariamente implica que se dé una reconciliación, es decir, que se puedan establecer relaciones entre los implicados del conflicto.

Yo no lo haría porque esa persona fue la que ocasionó el sufrimiento de varias familias y sería difícil que tú dijeras otra mentalidad, porque no sabrías con quien esté, si viene con la misma o si ya ha cambiado. Yo no voy a vivir con ese miedo hacia esa persona, entonces yo no lo haría. (GF2)

Aspectos relacionados con la no disposición a perdonar

Esta categoría está compuesta por las subcategorías: *daño causado, desconocimiento sobre quien perdonar y retorno de los victimarios a las armas.*

A continuación, se explicarán los resultados encontrados en las subcategorías.

La principal razón que exponen las mujeres por la cual no estarían dispuestas a perdonar, se relaciona con que la acción de otorgar el perdón, no les devolverá las personas que murieron ni los bienes materiales que perdieron en el marco del conflicto armado. En ese sentido, indican que perdonarían siempre y cuando los victimarios les devolvieran todo lo que perdieron, tal como lo indica una participante: “yo los perdono si ellos me ratifican todo lo que yo dejé atrás, todo lo que generaba yo y ellos me lo vuelvan a dar” (GF3).

El daño generado por los victimarios es tan grande, que un grupo de mujeres aún sienten mucho dolor por lo vivido, manifestaron sentir rabia y frustración debido que no eran merecedoras de lo ocurrido. Por otra parte, otro grupo de mujeres indicó que no perdonarían, porque no tienen un rostro a quién perdonar,

no conocen a quiénes les hicieron daño, ni las verdaderas razones por las cuales lo hicieron. En muchas ocasiones, los grupos armados irrumpían en los territorios encapuchados o siguiendo órdenes de otros, por tanto, ponerle un rostro al cual hacer responsable, es algo fundamental para las víctimas.

Yo a ellos no los perdono, esa es mi declaración, mi opinión, porque nosotros no teníamos la culpa de lo que ellos querían. Si ellos quieren pelear porque no se meten con el gobierno, cáiganle al gobierno, ¿por qué tienen que caerle a uno? El pueblo es el pagano. (GF1)

Finalmente, el hecho de que los victimarios puedan volver a las armas se convierte en otro argumento para no perdonar. Algunas manifestaron que en sus pueblos aún persiste la violencia, en otros casos, es más la desconfianza que tienen respecto al arrepentimiento de los victimarios.

Yo soy antioqueña y allá es donde se ve la masacre, en realidad, todavía mi pueblito lo está viviendo porque todos los días son tres o cuatro muertos, jovencitos. Todos los días, todos los días, entonces yo digo: ¿dónde está el perdón? Yo tengo mi sobrinito que se fue de la casa porque ya está grande y se lo pueden llevar; entonces esos que se están levantando hay que bregar sacarlos del pueblo, porque se los están llevando. Todos los días son tres o cuatro que se llevan. Ahí es donde yo digo, ¿dónde está el perdón? Uno le pide a Dios que haga justicia porque... así como ellos matan también los matan. (GF4)

Análisis y discusión

En esta investigación se indagó de manera cualitativa los factores que se relacionan con la disposición a perdonar, en mujeres víctimas del conflicto armado radicadas en el departamento del Atlántico. Uno de los factores asociados a la disposición de perdonar que otorgan las víctimas, se relaciona con el bienestar personal y dejar de lado sentimientos como el odio y el enojo. Al respecto, diversas investigaciones (Castrillón-Guerrero *et al.*, 2017; López-López *et al.*, 2016c) han dado cuenta de que el perdón favorece al bienestar psicológico, estableciendo así la relación entre perdón y la salud mental. Igualmente, diferentes estudios evidencian la relación entre perdón y el cambio de emociones negativas a positivas (Cortés *et al.*, 2016; López-López *et al.*, 2014).

Sin embargo, para algunos autores como Worthington (2004), el perdón decisivo puede concederse incluso en medio de alteraciones emocionales, aunque la persona exprese sentimientos de ira, o estados de ansiedad o depresión, y una motivación dirigida hacia la venganza o la evasión. En ciertas circunstancias, la decisión de perdonar podría dar lugar al perdón emocional.

Estas diferencias conceptuales pueden ser explicadas dado a que el perdón puede ser comprendido como una experiencia subjetiva y un recurso psicológico que usa la víctima, la capacidad de perdonar dependerá en gran medida de la extensión del daño, así como de las experiencias, percepciones y circunstancias individuales que hacen que el acto de perdonar sea una experiencia única (Echeburúa, 2013).

Entre tanto, una de las categorías emergentes que surge en este estudio, y de gran relevancia en la narrativa de las mujeres, es el relacionado con la religión, en el que se destacan elementos como el castigo por un ser superior, los mandamientos que resaltan una filosofía sobre perdonar a los que nos ofenden, o el modelo de perdón establecido por Dios; por ende para los participantes de la investigación la vivencia de la espiritualidad es de suma importancia, debido que sitúan el acto de perdonar en un contexto trascendental al incorporar la presencia de un ente superior como apoyo para perdonar a pesar de los daños sufridos en el pasado (Domínguez y Romero, 2020).

La psicología ha intentado separar la relación que existe entre perdón y religión, esto ha generado una ausencia de conocimiento en el área (Worthington, 2005). No obstante, sigue siendo fuerte la evidencia que este elemento asociado a la religión de las personas es fundamental en la disposición hacia el perdón (Bagnulo *et al.*, 2009; Djeriouat y Mullet, 2013). Para Serrano (2017) no importa cuán alto o bajo sea el nivel de creencia hacia la religión o espiritualidad de la víctima, siempre que haya una práctica sobre la religiosidad/espiritualidad habrá una mayor disposición a conceder el perdón. Otro factor que sobresale en la disposición a perdonar que expresaron las participantes está relacionado con la posibilidad de perdonar si los victimarios reconocen sus actos, y existe un cambio real. Esto coincide con posturas como las de Pineda *et al.* (2012), López y Pineda (2015), López *et al.* (2016c) y Cortés *et al.* (2015). Suwatrttono *et al.* (2006), quienes expresan que los factores como la actitud del agresor hacia la víctima, y el grado de responsabilidad son elementos que influyen en el nivel de disposición a perdonar. Según Cortes *et al.* (2016), existe una condición denominada *actitud sincera*, que se refiere a la disposición del ofensor en el momento de ofrecer sus disculpas, y cómo estas puedan ser percibidas por sus víctimas como acciones genuinas de sinceridad u honestidad para conceder tal perdón.

Dentro de los fundamentos por los cuales las mujeres no estarían dispuestas a perdonar, se rescatan elementos como la importancia de reconocer a su victimario. Esto coincide con los trabajos de Mullet *et al.* (2004), quienes en consideran que es más fácil perdonar cuando el victimario tiene rostro. Igualmente, no perdonarían por la magnitud del daño causado y si los victimarios regresan a

las armas. Al respecto, López-López *et al.* (2016a) indican que existen factores circunstanciales que afectan el proceso de dar perdón, por ejemplo, continuar con la ofensa a pesar de haber pedido perdón.

Conclusiones

El perdón es un concepto amplio que puede tener múltiples significados, puede variar con relación a las experiencias de las víctimas y los elementos que afectan en la disposición a perdonar. En este trabajo se pudo establecer mediante las narrativas de las participantes que la disposición hacia el perdón esta mediada por diversos factores, entre los que se encuentran el bienestar personal, la religión y el arrepentimiento del victimario, pero también se pudo observar elementos que disminuyen dicha disposición, como lo son: no reconocer quién fue su victimario, la magnitud de los daños causados y el retorno a las armas.

Se destacan las creencias religiosas como un factor que pueden influir al momento de otorgar el perdón, y que puede ser propio de ciertos contextos latinoamericanos. Seguir la figura de un Dios que perdona y no castiga, mueve a las participantes a hacer lo mismo con sus victimarios. Se sugiere para futuras investigaciones profundizar más sobre este aspecto. Igualmente, se señala que, pese a los daños causados, la actitud de los victimarios es otro factor que puede aumentar la disposición hacia el perdón, solo si estos dan muestras claras de arrepentimiento, y reparación hacia sus víctimas.

Los resultados de esta investigación son relevantes en la medida en que logran mostrar mediante las narrativas de sus participantes, las impresiones sobre el significado de perdón, el cual se convierte en un insumo fundamental para avanzar hacia una implementación de acuerdos de paz estables y duraderos; también es una manera de reconocer la voz, y hacer visible el sentir de las mujeres que históricamente han sido excluidas en diversas esferas de la sociedad. Por último, puede resultar de interés para diversas instituciones comprometidas en los procesos de paz y reconciliación en Colombia, reconocer los elementos que emergen en este estudio, como lo son la posibilidad que la víctima pueda conocer con certeza quién fue su victimario y que los victimarios puedan reparar a sus víctimas.

La sabiduría ancestral Pijao en contextos de violencia¹²

Heiman Nupan-Criollo
Jorge Armando Sanabria Gonzalez
Helmer Chacón Peralta

*Agradecimientos al indomable pueblo Pijao por confiarnos
sus saberes mientras sagradamente caminábamos su corazonante territorio*

*A Lorena Andrea Suárez Guzmán, Laura Daniela Grisales Núñez,
Beccy Morely Osorio Bustos, Daniela Alexandra Caicedo Zamora
y María Camila Soriano Alvis, por su cálida compañía
y dedicada labor como investigadoras del Semillero de
Vulnerabilidad y Conflicto Psicosocial*

Investigar los pueblos ancestrales viene de mucho tiempo atrás en las ciencias del espíritu. La antropología y la historia parecen ser las más representativas, pero resulta que incluso la psicología científica desde sus comienzos previó una psicología de los pueblos. El mismo Wilhelm Wundt vio en esta psicología una alternativa para responder a aquello que la psicología de laboratorio no hacía (Tirado, 2003). En la historia de la psicología se privilegia su “avance” en la medida en que más cerca esta de las ciencias naturales. En su momento el mismo Wilhelm Dilthey (1949, 2000) planteó los límites de las ciencias naturales frente al tratamiento de lo humano, consideró en alta estima a la psicología en la investigación en las ciencias sociales, una psicología descriptiva e interpretativa que de por sí necesitaba de otros métodos. Actualmente, tanto la apuesta de Dilthey

12. El presente artículo es resultado de la investigación *Medicina tradicional y salud mental en comunidades ancestrales del Tolima en contextos de violencia*; código 449011-19.02-007; avalado por la Universidad de San Buenaventura Medellín; grupo de investigación: Estudios clínicos y sociales en psicología. Contó con la cofinanciación del Colegio Colombiano de Psicólogos (Colpsic), capítulo Tolima.

en el estudio del espíritu humano es tan necesaria como la recomendación de Wundt; sin embargo, en el terreno de la investigación se siguen privilegiando los resultados de los estudios positivistas. En algunos casos se hace uso de los datos, pero reiteramos el alto valor que se le concede a los datos numéricos, y sin menospreciar sus resultados, se puede encontrar las distancias que hay entre el dato y la voz del sujeto.

El presente capítulo es producto de una investigación de carácter interpretativo, que no pretende dar cuenta de la vida del pueblo Pijao, pero sí es una forma de acercarse a otros saberes-prácticos en un país como Colombia, según los investigadores (Gutiérrez de Pineda, 1985; Ospina, 2004; Zuleta, 2010). *Medicina tradicional y salud mental en comunidades ancestrales del Tolima en contextos de violencia*, es un estudio que se desarrolló entre la Universidad de San Buenaventura (Medellín) y el Colegio Colombiano de Psicólogos (Colpsic), capítulo Tolima. Las comunidades que participaron están ubicadas al suroriente del Tolima (Colombia): *Bocas de Cumeke, Castilla Anonales, Pijao Cunirco y Pamanche*. Comprender la salud mental en los pueblos ancestrales en contextos de violencia denota un reto en tanto la forma de ver el mundo, ya que su cosmosabiduría se diferencia de la cosmovisión occidental.

Los pueblos indígenas y el recorrido que se ha realizado en el reconocimiento de las prácticas culturales que se relacionan con la salud mental, ha permitido identificar que la cosmosabiduría de los pueblos indígenas no concibe que exista una división entre el cuerpo y la mente, contrario de lo que la mayoría de los modelos teóricos de la psicología sugieren (Gómez, 2008). Por lo anterior, resulta pertinente continuar con líneas de investigación que alimenten los conocimientos que los colectivos de investigación tienen sobre los pueblos ancestrales, contribuyendo así desde la psicología a un acercamiento integral que permita a los investigadores o interesados tener comprensiones más profundas sobre las comunidades indígenas: cosmosabidurías –en vez de cosmovisión, por su carácter en demasía cognitivo, diría Guerrero (2018)– su concepción sagrada sobre el territorio, la defensa de su autonomía como originarios, las tensiones producidas por los cambios socioculturales, las violencias de las que son objeto, etcétera.

A lo largo del tiempo desde el campo de la psicología se ha hablado de *lo social* y *lo cultural* con el fin de entender realidades sociales, esto ha conllevado a ampliar el campo de conocimiento, pasar de lo estrictamente disciplinar (individual) para proveerse de dos perspectivas que estudian el fenómeno de las interacciones de una manera más compleja (Donoso, 2015). Lo anterior, puede constatarse en diversas investigaciones que se han abordado en el territorio colombiano, es el caso de los estudios de las medicinas tradicionales en relación con la medicina occidental, observando las diferencias que presentan en cuanto a la preservación

de la salud; para las comunidades indígenas, las alteraciones de la salud rebasan las concepciones patologizantes y centradas en el individuo de la sociedad occidental (Beneduce, 2006; Clara de Briceño, 1996; Nupan, 2011, 2016, 2018, 2022; Vallejo, 2006). Otras investigaciones, realizadas en la Amazonia colombiana que buscan contribuir a la mejora de las condiciones de salud de las comunidades indígenas, logran identificar que dichos colectivos basan sus estrategias en los recursos de la comunidad, lo cual ha contribuido a disminuir las enfermedades transmisibles, mejorar las relaciones sociales y fortalecer las capacidades de la comunidad entorno a la salud (Cristancho *et al.*, 2012).

Carlos Pinzón y Rosa Suárez en *Las mujeres lechuza: historia, cuerpo y brujería en Boyacá* (1992) siguen las huellas de los pueblos originarios desde los relatos de pacientes de un hospital psiquiátrico en Bogotá, quienes responsabilizan de su malestar a la brujería (enfermedades étnicas, de acuerdo con Devereux). Este tipo de estudios colocan en cuestión los trastornos mentales, pues tales denominaciones no prestan suficiente atención la carga cultural que lleva a las personas a su desequilibrio psíquico, y por el contrario son sometidas a tratamientos farmacológicos y terapéuticos (si es que se les puede llamar así) que terminan complicando su rehabilitación (Nathan, 1999; Pinzón y Suárez, 1992).

Psicología cultural, contexto, significado y violencia

Las investigaciones de los pueblos ancestrales en Colombia se han realizado en su mayoría desde la antropología, el uso de la psicología cultural es escaso, pero ¿qué es la psicología cultural? Para Anthony Sampson (s.f.), la psicología cultural “constituye un novedoso enfoque teórico-metodológico [...] para la exploración y análisis de la constitución y construcción de la dimensión psicológica del ser humano” (p. 1). El contexto sociocultural ocupa un lugar importante en la constitución psicológica, es decir, estamos “siendo” en correspondencia con la cultura que heredamos. La misma estructuración y funcionamiento cerebral se debe gracias a la incorporación de la cultura, que es dinámica y creativa, de allí las diferencias y particularidades étnicas que a tenor de su lengua e historia generan diversidad de mundos. Psique y cultura se constituyen dialécticamente.

Jerome Bruner en su texto *Actos de significado* (2006) hace referencia a la importancia que adquiere la cultura en el “decir” y “hacer” de la vida humana (una cuestión desestimada por la psicología científica positivista), y expone tres razones: la primera, “la participación del hombre en la cultura y la realización de sus potencialidades mentales a través de la cultura hacen que sea imposible construir la psicología humana basándonos solo en el individuo” (p. 28). Esto hace posible encontrar expresiones culturales diversas en un contexto como el latinoamericano, con raíces originarias indígenas, afrodescendientes e hispanas,

que dotan a cada una de sus respectivas particularidades que, por cierto, valga la anotación, no dejan de estar en una constante tensión frente a la concreción de una psicología universalista occidental.

La segunda, “dado que la psicología se encuentra tan inmersa en la cultura, debe estar organizada en torno a esos procesos de construcción y utilización del significado que conectan al hombre con la cultura” (p. 28). Los significados de por si son *públicos* y *compartidos*, nos hacemos de ellos en nuestra vida cotidiana, negociamos e interpretamos para llegar a acuerdos. Tercero, la cultura es un concepto fundamental de la psicología popular (*Folk psychology*): “debería llamarla etnopsicología por el paralelismo terminológico con expresiones con “etnobotánica”, “etnofarmacología” y esas otras disciplinas indígenas que terminan por ser desplazadas del conocimiento científico” (Bruner, 2006, p. 29).

Como veremos más adelante en los resultados de la investigación, el pueblo Pijao, de acuerdo con los cronistas, fue vencido por su resistencia guerrillera por parte de los conquistadores. Sin embargo, en la actualidad, estudios históricos y antropológicos confirman su existencia (Faust, 1990; Roldán, 2016; Velandía, 1994, 2004), pese a que estén invisibilizados no solo por la colonización, sino también por los procesos de independencia y de república; procesos que en las comunidades indígenas excluyeron sus particularidades culturales, favoreciendo un mestizaje como parte del proyecto de nación, lo cual devino en lo que podría denominarse un “blanqueamiento” (Acosta, 2021); a partir de lo anterior, se da el aislamiento de los indígenas en zonas generalmente rurales, lo que hace que, en algunas ocasiones, se les denomine como campesinos. A mediados del siglo XX, por ejemplo, el Estado decidió constituir las Juntas de Acción Comunal en los sectores rurales y acabar con los cabildos que aun existían (Gonzales, 1974; Nupan-Criollo, 2022).

¿Qué decir de la psicología general y su ausencia frente a la comprensión de este fenómeno? Se superpone así el carácter universal y explicativo de la *psicología del individuo*, traído de otras geografías (por no decir de los laboratorios) para que este sea el prototipo a seguir, dejando por fuera la *psicología colectiva*, en concreto el si-mismo indexical (colectivo), diría Landrine (1995), que sostiene una sociedad sociocéntrica (Haidt, 2012). De allí la importancia de restituir el sujeto, no solo en términos de una alternativa epistemológica, sino también ontológica y específica que responda por la pregunta de *¿quiénes son?*, o mejor *¿quiénes somos los colombianos?* (incluyendo hasta los investigadores). Sucede entonces que pueblos originarios como los pijaos tiene una condición cultural-psíquica particular y necesaria por comprender.

Cuando se hace el estudio de las poblaciones rurales (irónicamente como si en la ciudad fueran otros, olvidando sus linajes), incluso hasta los mismos inves-

tigadores (colombianos) ingresan como extranjeros, pues con el paraguas de la cientificidad se ha negado su condición originaria. Ellos observan que la muestra (los sujetos) es distinta de lo que define las psicologías vigentes; en el caso del pueblo Pijao, eso fue lo que nos encontramos. Si bien, su fisonomía y atuendos no se diferencian de cualquier otro que no se considera indígena, sus formas de ver y sentir el mundo, cosmosabiduría, de acuerdo con Guerrero (2018), al igual que sus prácticas curativas, sus luchas políticas por la autonomía y la defensa del Territorio, tienen como base su cosmogonía (León, 2017).

Entonces, habría que preguntarse por la psicología que les corresponde a los pueblos indígenas, a esos 115 pueblos que reporta el Ministerio del Interior, y quienes habitan todo el contexto rural.

Cuando Cole (2003) hace uso de la metáfora de *aquello que rodea* para referirse a la teoría ecológica de Bronfenbrenner, en referencia al contexto, agrega otra metáfora: el contexto como *aquello que entrelaza*; es decir, el contexto entreteje con los sujetos el modos de ser y estar en el mundo, al tiempo que los sujetos lo reproducen en un continuum: “un acto en su contexto entendido en términos de la metáfora del entrelazamiento requiere una interpretación relacional de la mente; los objetos y los contextos se presentan juntos como parte de un único proceso bio-socio-cultural de desarrollo” (Cole, 2003, p. 129).

En este contexto podemos ubicar los artefactos, los dispositivos, las prácticas, las herramientas, etc., en plena relación interactuante con el sujeto. Una interrelación, por cierto, altamente compleja; dando como resultado la diversidad cultural en el mundo.

Los contenidos que adquiere esta relación cultura-psyque, alcanza particularidades en las comunidades ancestrales; por ejemplo, el territorio no termina en las delimitaciones geográficas, físicas, como se está acostumbrado para la propiedad privada en el capitalismo, sino que es un espacio sagrado; condición dada desde sus cosmogonías. Un origen que se debe respetar, ya que solo así es posible vivir en armonía.

Esta posición está en contravía de la visión de mundo que tiene el hombre occidental moderno, para quien lo que importa es el valor monetario. Así que no es extraño encontrar en la narrativa de los originarios, la responsabilidad que tiene el “hombre blanco” desde la conquista hasta nuestros días por la violenta guerra para apoderarse de la tierra, sin ningún miramiento. Los pueblos originarios han sido restados de sus territorios desde hace más de cuatro siglos; ni la independencia les dio garantías del retorno de sus tierras, ni el Estado ni los grupos armados ilegales pueden evadir su responsabilidad ante los hechos: muertes, desplazamiento, ecocidio, epistemicidio, etc.

Dispositivos curativos

El término *dispositivos curativos* que se usa en este capítulo, tiene relación con el concepto de *dispositivo* que Michel Foucault (1973) utiliza: “todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” (citado por Agamben, 2011, p. 257). El lenguaje mismo sería el dispositivo ancestral *sine qua non*, ya que el hombre, culturalmente hablando, no podría ser.

Agregar “curativos” a esta categoría en la investigación es denotar la especificidad que este mismo ejerce dentro de las medicinas tradicionales, más aún si tal especificidad implica una relación insalvable con la cosmogonía, con el significado y la “orientación” del “calor” y el “frío” puestas sobre la curación en los rituales del pueblo Pijao.

Metodología

El estudio se desarrolló teniendo en cuenta la epistemología cualitativa de Fernando González Rey (2006), quien considera importante precisar el por qué hacer los debidos giros a las formas como se desarrolla la investigación en las ciencias sociales y humanas, en específico: su atributo constructivo interpretativo. El conocimiento se elabora a partir de un patrón de pensamiento, que en secuencia le atañe una teoría y un tiempo específico. Es este patrón de pensamiento el que posibilita el acceso sobre lo empírico.

La realidad, de esta manera es indeterminada, no se ingresa, en este caso, a la comunidad, para verificar o demostrar algo, lo que se busca son “formas de inteligibilidad que apoyan nuevas prácticas humanas” (González Rey, 2017, p. 121). El quehacer de los investigadores son producciones de *zonas de sentido*, que no se agotan en las interpretaciones ni tampoco son reflejo de la realidad, en este caso del pueblo Pijao, sino que son “espacios de inteligibilidad que se producen en la investigación científica y que no agota la cuestión que significan, sino que, por el contrario, abren la posibilidad de seguir profundizando un campo de producción teórica” (González Rey, 2006, p. 121).

Los sujetos de la investigación pertenecen a cuatro comunidades del pueblo Pijao: Bocas de Cumek, Castilla Anonales, Pijao Cunirco y Pamanche. Se organizaron tres grupos con cuatro (4) sujetos para desarrollar las entrevistas: Líderes (L), Consultantes que sean de la comunidad y hayan sido atendidos por el médico tradicional (C) y los médicos tradicionales (MT). La investigación estimó tres (3) fases: a) diseño de la investigación; b) trabajo de campo; c) sistematización de la información y elaboración de informe. La entrevista semiestructurada

tuvo los siguientes tópicos: a) datos sociodemográficos, b) familia, c) contexto sociocultural, d) fiestas y celebraciones, e) mitos y leyendas, y, f) significados de salud-enfermedad y curación. En la observación participante se hizo uso de las notas de campo y del diario de campo.

La investigación brindó a los participantes la información del proyecto, con el fin de solicitar la firma del consentimiento informado y así dar avance a su desarrollo.

Resultados

Para la presentación de los resultados tendremos en cuenta las categorías deductivas con las que empezamos el estudio: contexto sociocultural, significados de salud y enfermedad, y dispositivos curativos; a partir de los cuales, de manera sintética, se expondrán las categorías emergentes destacando las voces de los participantes de la investigación. Por supuesto, el orden de presentación es una forma de organizar, más no la pretensión expedita de una subordinación, después de todo hay una interacción categorial que, en el terreno, *in situ*, se encuentra como complementariedad.

La Madre Tierra se constituye en un espacio sagrado que se protege con la vida, esto implica una relación indiscutible con su forma de ver, sentir y estar en y con el mundo, con el cosmos y su cosmosabiduría; el ser pijao está en su sangre, es una herencia de sus abuelos: “es algo que uno lleva en la sangre, porque hay cosas que uno sabe pero no sabe cómo las aprendió [...] Mis abuelos, mis bisabuelos, también tienen sus creencias, ellos creían en la madre naturaleza, la Pachamama; ellos hacían sus rituales en si como tal” (C1). A su turno L3 refiere: “nosotros somos indios de cuna, porque mi papá era indio de cuna entonces nosotros somos indios, somos indígenas y cuidamos nuestra Madre Tierra”.

La cosmosabiduría les permite ubicarse como sujetos colectivos en relación con el cosmos: “Ta es el padre sol, él es el máximo entre los dioses del pueblo Pinaos. Pinaos es el nombre de nuestras comunidades indígenas, nosotros somos pijaos. Al sol, que es el máximo creador, le dieron una compañera..., Taiba, quien es la diosa luna y el complemento de nuestro padre Ta. Ellos son los que guardan el equilibrio del cosmos” (MT3).

Esta fuerza originaria se puede observar en sus luchas de resistencia, las cuales han venido afrontando a través de los años; han pasado de tener una existencia negada por los cronistas, quienes asumieron su exterminio (Lucena-Salmoral, 1963; Ortega, 1949), a declarar hoy en día su subsistencia en las luchas por recuperar y proteger su territorio contra los grupos armados y multinacionales:

Nosotros tenemos aquí, en Ortega, una empresa que se llama Hocol y que solamente se dedica a explotar el petróleo, pero ¿a nosotros eso de qué nos sirve?

Hocol o Ecopetrol, son lo mismo, ya que Hocol fue creada y es una filial de Ecopetrol. ¿De qué le sirve a un territorio indígena que exploten un pozo petrolero? ¿Cómo van a quedar el territorio? Con la tierra más estéril y día tras día, las familias más pobres porque no hay una inversión social. (MT3)

Por la violencia hemos tenido que dejar nuestros territorios. El territorio significa todo, porque es nuestro sustento, es algo que hoy queremos que nos devuelvan. Para seguir ahí, cultivando, dejando nuestra historia. Nuestros antepasados dejaron su historia, nosotros queremos dejar la nuestra, no olvidando nuestra cultura, no olvidado de dónde venimos, nuestras raíces. Lo que aprendimos de ellos lo pasaremos a las nuevas generaciones. (C1)

Entre los miembros de la comunidad, médicos tradicionales y líderes se puede apreciar la importancia que adquieren sus dioses ancestrales. El mencionarlos en sus relatos y que los relacionen en correspondencia con sus quehaceres cotidianos, son parte de los vestigios culturales que dan cuenta de su condición de pueblo originario: “para nosotros nuestro Dios es Lulumoy. Sé que mis abuelos, mis bisabuelos, ellos también tienen sus creencias, ellos creían en la madre naturaleza, la Pachamama, ellos hacían sus rituales” (C1). También menciona que los hijos son entregados al amparo de Lulumoy: “nace un bebe y uno al mes lo presenta a Lulumoy para que lo cuide, lo proteja de enfermedades y todo, para que sea un niño obediente para que crezca sano. Eso lo hacemos nosotros”. De igual manera, los médicos tradicionales recurren a los dioses para sus rituales: “hay que invocar a los que son buenos para que sanen a las personas; por lo menos está Lulumoy, Locombo, Ibanazca; además, están los dioses de la sabiduría y están los Dimbales, que son unos espíritus pequeños, que hacen que se armonice todo... y entonces uno les hace un pago” (MT1).

De esta manera, encontramos la relación que existe entre el contexto y los significados de salud y enfermedad entre los pijaos, la cual expresan de la siguiente forma:

[Para la salud] nosotros oramos y le clamamos a Lulumoy en grupo, en familia. Le clamamos a él y él nos cuida, él nos oye, él nos ve, nosotros cuidamos lo que él nos da y él nos cuida a nosotros. (C1)

[salud es la] Purificación, la alegría, poder estar con todas las energías y poder realizar lo que uno quiere hacer. Estar en el territorio haciendo las

cosas en términos colectivos. Es el bienestar. Cuando está con algo que le agobia se siente aislado. (C2)

Un territorio enfermo se asocia con la salud de la persona, precisamente los pijaos tienen en su memoria las complejas condiciones históricas que han tenido que pasar; condiciones que aún viven en el presente: “la violencia nos ha afectado en el ambiente y en la salud”, expresa L1. Una cuestión que tiene que ver con el conflicto armado interno de Colombia y todas aquellas acciones que desde ahí se reportan:

La violencia, es conocida muy bien por las comunidades indígenas que siempre hemos estado sometidas: violencia del Gobierno, de algunas fuerzas que se han levantado contra el gobierno. Entonces, yo creo que la gran mayoría de comunidades de las 24 familias hemos sido desplazadas de nuestras ciudades de origen, de nuestras comunidades de origen. Volver a esta zona es muy arriesgado. Incluso hay compañeros que jamás volvieron a su territorio por temor de que atentaran contra su vida, su integridad física. Cuando escuchamos lo del postconflicto y demás, algunas personas regresamos al campo porque pues se veía como venir un cambio para nosotros, pero en estos últimos tiempos otra vez entra en temor: los estudiantes manifiestan que unos grupos alzados en armas estaban hablando con el rector de la institución educativa. (C4)

Eran ladrones de ladrones, mataron a unos muchachos y la familia del muchacho culparon precisamente a mi papá, entonces, que si no mataban a mi papá, nos mataban a nosotros y nos tocó venirnos porque no había quien nos defendiera. ¡Ay!, era gente muy sangrienta. Prácticamente es violencia porque fue violencia para nosotros, porque nos tocó dejar nuestro territorio por allá, abandonado, incluso todavía está abandonado. (C1)

Los pijaos están en una constante tensión psicosocial y cultural, después de todo quienes han tenido que salir por desplazamiento de sus lugares de origen sufren cambios que afectan su psicología, una cuestión que no solo es individual sino cultural: “pierde la identidad personal y la identidad de todo, incluso los compañeros aparte de que salieron del territorio ahorita [sic] para grandes ciudades, Bogotá digamos, a otras ciudades como tal, cuando ellos llegan al territorio se avergüenzan del territorio” (C4).

En los pijaos encontramos un territorio en tensión, históricamente reconocen la barbarie de la que fueron objeto en la época de la conquista, y actualmente de la violencia de las últimas décadas por ocasión del conflicto armado interno (Arias y Duque, 2017). Agregan los participantes de la investigación, la amenaza constante de las exploraciones petroleras. Para los pijaos el petróleo trae consigo

la contaminación de sus territorios, lo que implica poner en riesgo las fuentes de agua, las cordilleras; incluso, la ampliación de zonas secas, improductivas:

el territorio es eso, porque uno ya lo vio. Yo conozco 35 años de explotación aquí en el municipio de Ortega. He visto todos los males que están naciendo, ya los he visto. Entonces, como les dije ayer a los ingenieros: ¿qué tienen que hacer las empresas luego de que esto que no sirve para nada?, pues ubicar a la gente, por ejemplo. Ortega queda en un desierto donde se mete Ecopetrol a reubicar la gente en otro departamento, pero ¿dónde se pueda trabajar, sin que se sepa de las plantas?, porque aquí ¿qué queda sirviendo? Nada. (MT2)

Las concepciones de enfermedad y salud en las comunidades transitan entre las condiciones históricas y las vivencias de las que son objeto por ocasión de la desterritorialización. ¿Cómo conservan la salud física y mental estas comunidades? ¿Qué tipo de dispositivos (prácticas) curativos implementan? ¿Cómo contienen las tensas circunstancias de las que han sido objeto históricamente para seguir vigentes hasta hoy? Las respuestas de los pijaos consultados tienen un alto contenido originario, una narrativa heredada de sus linajes, de allí que la conservación de su salud y los dispositivos curativos que usen estén relacionados con su cosmogonía: “tenemos que tener en cuenta que para poder curar tiene que haber una armonía y un equilibrio” (MT2).

Es importante destacar que entre los pijaos existe, como en otras comunidades originarias, influencia de la religión católica, de ahí que expresen la vinculación del dios católico en sus rituales. Es notorio encontrar contrastes, es decir, miembros de la misma comunidad que tienen sus diferencias y críticas sobre la religión, en tanto esta formó parte de los procesos de conquista y colonización; sin embargo, esto no dificulta sus relaciones de comunidad, pues se priorizan las acciones colectivas. Los médicos tradicionales (MT) reportan en el uso de sus dispositivos la relación entre el frío y el calor, condiciones que tiene que ver con los estados de salud y enfermedad no solo a nivel físico, sino también mental y espiritual que se detectan en las personas de manera, individual y colectiva, sin dejar por fuera, por supuesto, el vínculo con el Territorio; lo cual nos lleva, una vez más, a ver la estrecha relación con su cosmosabiduría. El médico tradicional es parte de estas relaciones, de allí que exprese su condición de conducto, mediador, entre los espíritus, plantas y los minerales:

Cuando usted va a emplear las plantas como medicina, antes debe preguntar a los elementales, a los espíritus, y ellos le dicen dónde están y cómo se deben utilizar. Si usted va a utilizar alguna parte de la planta, usted debe pedirle permiso al elemental de esa planta, y decirle para qué la va a utilizar. (MT3)

En la medicina tradicional Pijao como otras tantas de los pueblos del *Abya Yala*,¹³ los rituales tienen una condición sagrada que se ha transmitido de una generación a otra. Los rituales expresan la vigencia del espíritu de una cultura originaria, más aún si se tiene en cuenta que dichos rituales son prácticas con un sentido propio; el cual está imbricado a su cosmogonía, y esto por supuesto tiene relación con un espacio: el territorio. Un ritual hace uso de elementos y símbolos que corresponden a la cosmosabiduría de una comunidad, en nuestro caso la cultura del pueblo Pijao, que a su vez está articulado con su territorio. Todo ello es enteramente sagrado.

Ahora bien, en las comunidades pijaos, en las prácticas curativas no todos tienen el mismo dominio, están los médicos tradicionales expertos en plantas (yerbateros), otros en partería y los espirituales. Si bien cada uno hace uso de lo espiritual (elementales de las plantas, por ejemplo), los últimos tienen influjo sobre el mundo espiritual, se consideran al interior de las comunidades como guías espirituales. En consideración de este atributo, los médicos tradicionales son, de acuerdo con la investigación, los encargados de hacer los rituales de armonización bien sean colectivos o individuales. En las *mingas de resistencia* o en eventos colectivos programados por las comunidades, dos o más médicos se encargan de realizar el ritual de armonización; disponen en el centro del círculo, de miembros de la comunidad, recipientes de agua con plantas y una botella de aguardiente, en el acto, si no es antes, prenden sus tabacos. El tabaco se constituye en un elemento fundamental de la *limpia* y la armonización. Afirma MT1: “quien utilice el tabaco debe ser una persona que debe estar bien, tanto mental, física, como espiritualmente”.

Es importante anotar en este apartado de resultados que, si bien hay más información que tomar de las participantes de la investigación por el espacio del capítulo, cerraremos expresando la importancia de las prácticas curativas; las cuales, aunque están por fuera del marco institucional del sistema de salud colombiano como forma de uso generalizada, en el quehacer de la vida cotidiana de las comunidades tales prácticas son vigentes, contienen la sabiduría Pijao, esto implica una interrelación con su cosmogonía. De allí que estas prácticas estén en las *mingas de resistencia*, en sus proclamas ante el Estado, en multinacionales y grupos violentos cuando reclaman sus territorios y su autonomía, buscando evitar la explotación de la madre tierra; de eso se trata la armonización, en el amplio

13. De acuerdo con Patricio Guerrero (2018): “*Abya Yala*, es el nombre dado por el pueblo kuna (Panamá) a nuestro continente y significa *tierra en plena madurez, tierra en pleno florecimiento, tierra de sangre vital*. *Abya Yala* es esa territorialidad material, simbólica y política, desde donde se habla, se sueña, se lucha y se teje la vida; desde donde los pueblos runas están sembrando su espiritualidad y su sabiduría, corazonando sus luchas por una geopolítica distinta no solo del conocimiento, sino del vivir (pp. 19-20).

sentido de la palabra y la sensibilidad, un ritual que busca restituir la relación humana consigo mismo y con la naturaleza.

Los investigadores fueron partícipes de los rituales de armonización, en especial de aquellos que implicaron procesos colectivos de resistencia (protesta) y de celebración, por citar: las peregrinaciones anuales dedicadas al líder indígena Manuel Quintín Lame Chantre, quien se dedicó en vida a restituir los territorios de los pueblos ancestrales del Cauca y el Tolima (Quintín-Lame, 2004); la conmemoración de la minga de resistencia permanente contra las petroleras en Ortega; la participación en los protestas nacionales que reclaman para los pueblos originarios el cumplimiento del estado frente a los compromisos establecidos; los encuentros colectivos de formación, capacitación, y muestras de expresión cultural. Todo ello implica, una búsqueda y restitución del equilibrio biopsico-sociocultural colectivo con la madre tierra.

Discusión: pijaos como guerreros compasivos con serenidad combativa

La discusión se centra en el contraste entre diversas formas y usos de la *racionalidad*, hasta llegar a una interpretación del sentido y significado de la sabiduría Pijao. Este apartado enuncia algunas concepciones de racionalidad y sabiduría para aprécialas a la luz de los resultados y afirmar que existe una sabiduría originaria Pijao que tiene características psico-antropológicas, propiedades axiológico-pragmáticas y virtudes ancestrales. Dicha sabiduría hace uso de los dispositivos curativos enunciados en apartados anteriores y confronta, firme y valientemente, las consecuencias derivadas de las violencias que han padecido históricamente los pijaos.

La historia de la humanidad es la historia de la razón y sinrazón. Ríos de tinta y de sangre han corrido desde los silogismos de la lógica aristotélica; hasta llegar a la vilipendiada, mal interpretada y más citada que entendida sentencia cartesiana *cogito ergo sum*; pasando también por el *sapere aude* kantiano: *ten el valor de servirte de tu propia razón*; hasta llegar al aforismo “lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos” (Heidegger, 2005, p. 17). El uso de la razón puede manifestarse, por ejemplo, en el *intelectual orgánico* (organizador cultural con función política) formulado por Antonio Gramsci, o por la *artesanía intelectual* sugerida por Charles Wright Mills: “la labor intelectual es un oficio que todavía permite la afirmación individual. Es un trabajo de creación cuya valoración se rige por la habilidad y creatividad particular” (Cataño, 1995, p. 10).

También, la racionalidad puede estar subordinada a usos abusivos, muestra de ello son la retórica y los sofismas empleados por Mario Vargas Llosa en su libro *La llamada de la tribu* de 2018. El escritor peruano ha sido fundamental, según Boron (2019) en el “lavado de cerebros” dado que: “el daño que ha hecho, al atacar con su elegante prosa a cuanto gobierno o fuerza política se aparte de los cánones establecidos por el neoliberalismo o rechace los mandatos emanados de la Casa Blanca ha sido enorme” (p. 15).

Allende apotegmas, la racionalidad ha sido servil a la guerra, e instrumentalizada para la muerte, el *homo homini lupus* de Thomas Hobbes vive para matar; pero, a contracorriente, la razón también es virtud que protege la vida. En todo caso, el conocimiento y la razón son construcciones humanas, entonces, contienen sesgos y límites. Bien lo expresa Edgar Morin en uno de sus acostumbrados retruécanos: los límites de la conciencia y la conciencia de los límites.

En la sociedad industrial y la cultura moderna actual, saltan a escena dos protagonistas: el *entretenimiento* y el *conocimiento*. Ambos confluyen en un mismo cauce binario de felicidad y progreso. En este contexto es legítimo preguntarse: “¿en el universo *Big Data* dónde está la información? ¿En la sociedad de la información donde está el conocimiento? ¿En el conocimiento dónde emerge la sabiduría, la lucidez, la sensatez..?” (Sanabria, 2020, p. 225).

Las respuestas son diversas. Carlos Vaz Ferreira propone la *razonabilidad*; adición entre razón y sensibilidad. Orlando Fals Borda, refiriéndose a la cultura ribereña, señala que el concepto de *sentipensante* no lo inventó él, sino que fue un pescador de una ciénaga cerca de San Benito Abad que le dijo que ellos en realidad actuaban con el corazón, pero también con la cabeza y ello los hacía sentipensantes. De otro lado, Luis Guillermo Vasco Uribe formula el *pensamiento del indio telúrico*, que refleja, *grosso modo*, la particular relación que existe entre el indígena y la tierra; como se sabe, la tierra es la Madre Tierra, proveedora y merecedora de cuidado. Manuel Quintín Lame Chantre citado en Corrales-Carvajal (2005) expresa la importancia que tiene *pensar para pensar*, y quien enseña a pensar es la naturaleza misma, la montaña, los árboles. Bronislaw Malinowski en su obra *Los argonautas del pacífico occidental* publicada en 1922, describe el *Kula* como un complejo sistemas de intercambio material, simbólico y mágico entre los habitantes de las islas Trobiand. Acaso, este circuito de intercambio, o cualquier otro sistema de trueque, puede considerarse una forma de sabiduría ancestral, en tanto configura una forma singular de *ser* y *estar* en el mundo material y mágico. El mismo Malinowski tenía su particular forma de entender la sabiduría:

Hay un punto de vista todavía más profundo y más importante que el amor por gustar la variedad de modos de la vida humana, y es el deseo de

convertir tal conocimiento en sabiduría. [...] Aprehendiendo la visión esencial de los otros, con el respeto y la verdadera comprensión que se les debe incluso a los salvajes, no hacemos sino ampliar nuestra propia visión. No podremos alcanzar la última sabiduría socrática de conocernos a nosotros mismos si nunca abandonamos los estrechos límites de nuestras costumbres, creencias y prejuicios [...] La Ciencia del Hombre, en su versión más noble y profunda, debe conducirnos a un conocimiento, una tolerancia y una generosidad basados en la comprensión del punto de vista de los otros hombres. (Malinowski, 1986, p. 505)

Por otro lado, la sabiduría ancestral colombiana es amplia; citaremos a Hugo Jamioy Juagibioy, proveniente del pueblo *Kamentsá* alto Putumayo, que es un oralitor y un nuevo tipo de “*botamán biyá*, es decir, portador intercultural de la palabra bonita. Las palabras bonitas traducen todo un género sapiencial de enseñanzas transmitidas por los mayores, por los médicos tradicionales” (Rocha-Vivas, 2017, p. 72). En la poesía de Hugo Jamioy Juagibioy se encuentra la profundidad y el sentido de aquello que puede interpretarse como sabiduría, ofrecemos dos ejemplos tomados de Rocha Vivas (2017) primero en su idioma originario seguidos de la traducción al español.

<p>Botamán Cochjenojuabó <i>Botamán cochjenojuabó</i> <i>chor, botamán cochjoibuambá</i> <i>mor bētsco,</i> <i>botamán mabojatsá.</i></p>	<p>Bonito debes pensar Bonito debes pensar, luego, bonito debes hablar ahora, ya mismo, bonito debes empezar a hacer.</p>
<p>Shecuatsēng betsasoc <i>Tsabá namna</i> <i>shecuatseng, betsasoc jtsebomnán,</i> <i>atsbe Taitá, echandbayan,</i> <i>ndocnaté jtanēngcá chacotsnam</i></p>	<p>Los pies en la cabeza Siempre es bueno tener los pies en la cabeza, dice mi taita, para que tus pasos nunca sean ciegos.</p>

Lo precedente son algunas ilustraciones de cómo se puede entender y vivir la *sabiduría*. Ahora bien, y en todo caso, los saberes indígenas son patrimonio de la humanidad:

El saber indígena es un saber dinámico que se recrea a diario en los actos, hechos y circunstancias del Hombre en relación con lo divino, la naturaleza, con la familia, la comunidad y la sociedad en general. Es decir, los saberes indígenas siempre han constituido una riqueza intelectual para formar Hombres comunitarios con identidad, semejante a decir formar ciudadanos, tarea principal encomendada en cabeza de los ancianos sabedores. (Jamioy-Muchavisoy, 1997, p. 66)

Cuando Jamioy Muchavisoy escribe *Hombre lxs investigadorxs* decoloniales no deberán sentir opresión en su pecho, pues se entiende que Jamioy Muchavisoy

se refiere al ser humano en general, a la persona humana sin distingo de su edad, sexo o género; pero, concretamente, ¿cómo interpretar el significado de la sabiduría del pueblo Pijao? ¿Qué sentido axiológico tiene la sabiduría Pijao en contextos de violencia? Partiendo de la voz viva de los participantes de esta investigación: médicos tradicionales, consultantes y líderes de las comunidades del sur del Tolima y haciendo la contrastación con los diarios de campo y el rastreo teórico de antecedentes, ofrecemos, en las siguientes líneas, una interpretación del sentido y significado de la sabiduría Pijao.

La sabiduría Pijao implica un conocimiento *trans-informacional* y *trans-formacional*. Lo primero quiere decir que el conocimiento Pijao va más allá de poseer datos o información, puesto que es un conocimiento que integra la historia ancestral, cosmogonía, cosmovisión y las condiciones actuales de vida de los pueblos originarios, es decir, existe una conciencia integrada de *pasado-presente-futuro*. Lo segundo, *trans-formacional*, quiere significar un conocimiento que tiene la semilla o el potencial para transformar las realidades, por ejemplo: cambiar el estado de salud y enfermedad gracias a su sistema de calor y frío y también, intervenir en la violencia política a través de los procesos y rituales de resistencias, armonización y mingas. Para comprender la sabiduría Pijao, este aspecto resulta capital, en tanto no se trata de un conocimiento discursivo (oral o escrito), ni tampoco meramente contemplativo; la sabiduría Pijao es activa, reconoce el valor de la pluriculturalidad, además, se aleja de los sofismas, no solo interpreta o analiza, sino que también transforma con dispositivos curativos la realidad; la realidad que pretende intervenir y transformar la sabiduría Pijao es aquella signada por la violencia material, simbólica y política; realidad minada de epistemicidios, genocidios y ecocidios.

No obstante, existe también un componente lingüístico importante en la sabiduría Pijao, por ejemplo, José Ramiro García, basado en el *Diccionario indio del gran Tolima* del sacerdote Pedro José Ramírez Sendoya, nos recuerda un elemento, el *aveki koniminto*, cuya traducción significa hablar con el corazón, hablar con ternura, con lealtad. Así son, pues, los saberes y haceres pijaos.

Existe una sensibilidad especial, un cuidado de todo lo vivo en la sabiduría Pijao. El médico tradicional y líder de las comunidades pijaos del sur del Tolima, un médico tradicional, cuenta que, para atender ciertas dolencias, se realizaba un ritual de curación que consistía en tomar un sapo y abrir su vientre dejando que la sangre cayera sobre el paciente; y pregunta, lleno de lucidez, sensatez y serenidad encomiable: “¿qué culpa tiene el sapo? ¿Acaso no podemos ya atender dolencias con otros medios: rituales de armonización, tabaco y plantas?” (MT3). La reflexión que realiza el Médico Tradicional puede tener múltiples exegesis; una de ellas es que no todo lo tradicional es sabio, quizá lo sabio sea atender las

tradiciones con óptica crítica. Otro sentido que se puede rescatar del *aveki koniminto* del médico tradicional, es el cuidado de todos los seres vivos y la compasión frente al sufrimiento. La crueldad, en todo caso, es completamente irracional.

Médicos tradicionales, jóvenes y mayores sabedores, guardia indígena y comunidad en general del pueblo Pijao ofrecen el fruto de la sabiduría, en tanto son *guerreros compasivos*, llenos de *serenidad combativa* que defienden la vida material, espiritual e histórica. Los pijaos son guerreros compasivos y esta es una de sus características psico-antropológicas; además, exhiben una serenidad combativa que viene a convertirse en una propiedad axiológica y pragmática. Se puede hablar de una virtud espiritual y ancestral.

Los guerreros compasivos no atacan por impulso, no son ingenuos, violentos ni crueles; aunque si vigorosos, valientes y alegres. Son guerreros porque defienden la vida, combaten la guerra, la colonización y el aniquilamiento. La sabiduría Pijao requiere combatir y hacer frente a la enfermedad y el sufrimiento, para lo que se requiere saber curar, sanar, armonizar y saber resistir; pero, sobre todo, ser valiente para defender la vida propia, de los otros y de lo otro. Los pijaos exhiben serenidad combativa porque son pacientes, organizados, disciplinados, generosos, atentos y despiertos; siempre dispuestos a escuchar y hablar. No les tiembla el espíritu para denunciar la barbarie y la irracionalidad.

La sabiduría Pijao es un conocimiento *comunitario* porque es común y colectivo, no de uno sino de todos, y unitario en el sentido que une, que liga o reúne. Por ello, preferimos hablar de sabiduría Pijao y no de sabiduría de los pijos; ya que, el pueblo Pijao no es hermético, está siempre dispuesto a compartir sus conocimientos con otras comunidades, en definitiva, es un saber generoso. Esta sabiduría puede entenderse como un territorio, un sembradío de saberes y haceres compasivos, combativos y alegres.

La sabiduría Pijao se le puede anteponer varios prefijos: co, eco, bio y cosmo. Es co-sabiduría porque su saber y hacer se encuentra al servicio de la comunidad y se comparte por todos y para todos; es un saber mutuo. Es eco-sabiduría ya que involucra el pensamiento del indio telúrico y la concepción de la madre tierra que no puede ser mercantilizada y objeto de negocio, así como tampoco puede ser sobreexplotada. Es eco-sabiduría porque sabe incorporar otros saberes, incluido la racionalidad occidental. La sabiduría Pijao es, así mismo, bio-sabiduría, esto radica en que defiende la vida en general, no solamente la vida humana en particular también está interesada en la vida de los territorios y la vida de la memoria histórica y ancestral, así como especialmente en la vida de las formas de resistencia a la barbarie y de los dispositivos curativos. La sabiduría Pijao es una cosmo-sabiduría en tanto incorpora el conocimiento de los mitos de origen, de la cosmovisión general del pueblo Pijao y teje elementos míticos y

ancestrales con la realidad actual de los pueblos. La sabiduría Pijao se encuentra en los guerreros compasivos que exhiben serenidad combativa para defender la vida material y espiritual. Esta singular sabiduría se nutre de saberes y haceres vigorosos, alegres y valientes.

Conclusiones

La psicología cultural permite un acercamiento a la vida de los pueblos originarios, descubrir sus particularidades, encontrar que el pueblo Pijao –pinao sería más correcto históricamente– tiene formas distintas de afrontar las violencias, haceres, tácticas, prácticas y dispositivos. Si se pregunta por la enfermedad y la salud mental, la respuesta de los médicos tradicionales contrasta con las definiciones psiquiátricas, para los pijaos la enfermedad no es una cuestión alojada en la mente o en el cuerpo de un individuo, está en la pérdida de equilibrio de la relación del hombre con el territorio; solo la armonización permite restituir el equilibrio y de esa manera devolver el “buen vivir” a los humanos.

Los pijaos han resistido su exterminio como otros pueblos ancestrales de Colombia, del *Abya Yala*. Siglos atrás fueron despojados de sus tierras por los conquistadores y colonizadores españoles; en la independencia, fueron engañados por los criollos independentistas que les prometieron la restitución de sus tierras; en la actualidad, es el Estado con sus políticas extractivistas atenta contra sus territorios.

La sabiduría Pijao se constituye, así como otras sabidurías originarias, en el horizonte de un mundo en paz, corazonante, pórtico de enseñanza para las sociedades occidentales de formas distintas, sagradas, de vivir en armonía con la madre tierra. Así, ante la crisis ecológica y humana que atraviesa el planeta, urge, para los pijaos, el retorno al origen, a las cosmogonías, a las sabidurías perennes.

Reflexiones sobre la subjetividad política en una persona sorda¹⁴

María Elena Díaz Rico

Silvia Caicedo-Muñoz

Sergio Henao

La presente investigación aborda a la persona sorda, visibilizando su diversidad funcional como la dimensión política y participativa. Los componentes sociales, históricos y culturales construyen su subjetividad política, mientras que el entramado social y cultural enfatiza en denominarlos como Sordos, con “S” mayúscula, en tanto es distinción de grupo social e identificación cultural (Pérez, 2014), que se gestan en sus grupos o movilizaciones sociales.

Para nosotros como autores la persona sorda tiene una connotación ontológica que la planteamos desde una posición política, para diferenciarlo del concepto anclado a una mirada desde el sujeto político de derechos que generalmente es designado al usar el concepto de discapacidad.

La persona sorda pertenece a una comunidad tejida culturalmente con valores, prácticas, creencias, saberes, ideales, normas, estructura histórica, modos de relación y tradiciones (Pérez, 2014), que hace uso de la lengua de señas colombiana (LSC). Esta última ha sido objeto de lucha a lo largo de los años en los espacios políticos, culturales, sociales y económicos para obtener un lugar en la sociedad y generar reconocimiento de los sordos como minoría étnica y cultural. La lengua

14. Este capítulo es producto del trabajo colaborativo de las investigaciones *Visor 2.1 Un video juego para la construcción de paz y evaluación cognitiva y de la investigación Evaluación de la intervención social del Tecnocentro Cultural Somos Pacífico, en el marco del programa de investigación 3: Intervención social, vulneración, diversidad y organizaciones*, de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de San Buenaventura Cali.

de señas (LS), es un vehículo de transmisión que genera sentido de propiedad, (De la Paz y Salamanca, 2009; Morales, 2009; Romano, 2013; Valles, 2010).

Desde una perspectiva sociohistórica, la discapacidad se genera cuando se representa a la persona sorda desde su imposibilidad y limitación en la realización de actividades asignadas a causa de la falta de audición e implica la emergencia de situaciones de discriminación y percepciones de opresión social y estructuras de la vida cotidiana como la sociedad, la educación o la familia, configuradas desde las dinámicas de la cultura oyente (Cuevas, 2013; Pérez, 2014). Son los elementos ambientales, psico-culturales y sociales los que cercenan la participación como sujeto, como lo menciona Carvajal (2015), por lo cual, la sociedad “discapacita” y genera exclusión a la población con diversidad funcional.

Ferreira (2007) plantea la discapacidad como un estigma sociocultural desde los oyentes hacia las personas sordas, siendo entendida como problema ajeno a la consideración de diversidad funcional; es decir, si se piensa al sujeto de manera individualizada, entonces la intervención será del mismo tipo y no a su familia o al entorno (Carvajal, 2015; Durán, 2011; Ferreira, 2008; Restrepo y Clavijo, 2013; Rey, 2008; Schorn, 2008).

La limitación sociocultural repercute en la disminución de la frecuencia de actividades, se presentan conductas de desorganización, poca iniciativa, escasez de habilidades e insuficiencia para la resolución de las tareas conjuntas concomitantes (Clemente *et al.*, 1993), que afecta el desarrollo cognitivo del sujeto en sus guiones y esquemas mentales (Bofarull y Fernández, 2012), en la consolidación de un canal comunicativo estándar contextualizado. Los niños sordos, hijos de padres sordos, adquieren espontáneamente lengua de señas si son expuestos tempranamente a la misma (Bofarull y Fernández, 2012), pero el desarrollo y construcción de identidad de niños sordos con padres oyentes pueden generar inseguridad y sentimientos de auto denigración, poca comprensión del entorno y lazos afectivos no asertivos entre ellos (Romano, 2013), dado que solo usan la lengua oral y prohíben el contacto con pares y con las señas.

La construcción de identidad de la persona sorda se relaciona con los pares, el hogar y la sociedad; además de integrar lo vivido a partir de la aprehensión de mensajes culturales, dados por las experiencias en su contexto, en lo psicofísico y lo social, (Restrepo y Clavijo, 2013); lo que permite considerar la diferencia no como deficiencia sino como cultural (Agurto, 2014; De la Paz y Salamanca, 2009; Rey, 2008).

Las investigaciones sobre condiciones sociales y culturales han permitido comprender la relación entre factores y afrontamiento de la diversidad funcional de la persona sorda; así como los roles y actitudes de la familia en la

aceptación o no de la lengua de señas colombiana como canal comunicativo (De la Paz y Salamanca, 2009). El factor prevalente es el aislamiento de la comunidad sorda, debido a la falta de canales comunicativos adaptables a la comunidad oyente, ya que no cuentan con mecanismos idénticos de la comunicación oral.

Las personas sordas tienen un capital afectivo, emocional y cognitivo similar al de los oyentes; por ello, limitar su autonomía, es despojarlos de su posición como sujetos independientes e influyentes en su contexto o como agentes de transformación; limitar su autonomía es coartarlos como sujetos sociales y políticos, además de afectar el desarrollo de su conciencia social e identidad como minoría y disminuir su liderazgo. Las personas sordas, al procurar materializar su posición política, dependen de un oyente que les valide y de las condiciones institucionales-educativas y políticas (Caicedo-Muñoz y Díaz, 2018).

En ese sentido la investigación, en la que se enmarca este capítulo, aborda el modo en que los factores o habilidades de una persona sorda se relacionan con lo histórico, cultural, social y familiar en la comunidad sorda en la que se desenvuelve como sujeto político y social.

Asimismo, ¿qué favorece el liderazgo, la movilización social y la visibilización de la comunidad?; o ¿qué factores personales se relacionan con el surgimiento de su subjetividad política? A través de la pregunta ¿qué sucesos personales han intervenido en la construcción de la subjetividad política de una persona sorda oralizado y bicultural?, para caracterizar el agenciamiento y apropiación como sujeto político de una persona sorda con respecto a su comunidad; reconocer la percepción que tiene de cada una de las culturas en las que ha estado inmerso a partir del acceso al lenguaje mediante su bilingüismo/biculturalismo; reconocer su postura política y su relación con la transformación social.

La comunidad sorda ha generado procesos de emancipación (Massone *et al.*, 2012), favoreciendo la subjetividad política con aspectos singulares en los sujetos, en lo relacional, en su autonomía, auto-reconocimiento, independencia, convivencia democrática y sensibilidad ciudadana (Alvarado *et al.*, 2008; Muñoz y Alvarado, 2011).

La construcción identitaria de un sujeto deriva de la percepción de sí mismo, pero también desde la impresión de su medio y con quienes interactúa, Rodríguez *et al.* (1997). La diferenciación que se evidencia en la similitud con el otro y la distancia con el colectivo posibilita definir su unidad e identidades sociales, debido a la internalización de rasgos culturales entre sujetos sociales y aspectos emocionales. Así, el grupo social acoge sus miembros al reconocerles desde la diferencia. Si se reafirma la identidad del sujeto en el grupo, este hará lo mismo (Rodríguez, 2005).

Una identidad social da lugar al otro, dota de rasgos compartidos en valores, creencias, ideas, representaciones sociales, símbolos propios de ellos, de su espacio social y, de su mutua orientación a la acción. En esta vía, la identidad de la población sorda se gesta con actitudes diferentes frente al déficit que la ausencia de escucha comprende, independientemente del grado de pérdida auditiva con que cuenten sus miembros. Skliar *et al.* (1995) plantean que

La pertenencia a la comunidad sorda se define por el uso de la lengua de señas, los sentimientos de identidad grupal, el auto reconocimiento e identificación como sordo, el reconocerse como diferentes, los casamientos endogámicos, factores que llevan a redefinir la sordera como una diferencia y no como una deficiencia, sin descartar la existencia de un déficit biológico, o la relación con los factores socioculturales que hacen a la experiencia de la sordera más que hacer hincapié en la falta. (pp. 10-11)

El cuerpo representa procesos en construcción, posibilita estructuración de la sensorialidad con la realidad interna y externa y permite la reflexión de las experiencias generadas. El reconocimiento de su existencia personal y social de sí como ser humano, de su historia social, le constituye en objeto de estudio de la psicología política. En este sentido, se procura encontrar en el cuerpo la representación, tanto subjetiva como socializada de la identidad, que ha sido construida individual y colectivamente por identificación valorativa mediante lazos sociales (Rey, 2008; Rodríguez, 1997).

Para Soares Da Silva (2014), lo político se constituye a partir del encuentro de confrontaciones y negociaciones colectivas del sujeto y del reconocimiento individual y colectivo de las necesidades de participación. Para la psicología política, la acción participativa, es producto del conocimiento con miras a una libertad, legitimidad y reflexividad de la opresión, así como, de convergencia de diferentes formas de relación con la sociedad. El sujeto político se representa lo social y lo concreto, quien siente individualmente a la vez que posee una conciencia social de su entorno que lo llevan a desarrollar acciones que impulsan el desarrollo de su conciencia política.

En la noción de sujeto político se sintetiza “capacidad de pensar por sí mismo sin desconocer al otro” (Soares, 2014, p. 124), es decir la autonomía, pero también, la autoproducción del sujeto en su subjetividad y su identidad en la vida cotidiana, para abordar contextos conflictivos, a través del fortalecimiento de sus capacidades, el reconocimiento de sus titularidades y el agenciamiento de oportunidades en función de proceso intersubjetivos; así, la subjetividad e identidad política constituyen al sujeto en un constructor de realidades y de posibilidades colectivas para la vida común (Alvarado *et al.*, 2008) y la transformación social a partir de la inconformidad, el sometimiento a duda de todo lo existente, y el

autocuestionamiento de los sistemas de organización preestablecidos para la sociedad.

Así, la construcción de subjetividades se complementa con la adjetivación desde lo político, que tiene que ver con la capacidad que se tiene para participar en asuntos de lo público, lo que nos diferencia de otros seres vivos e implica de la capacidad de ser libres, trascendiendo lo institucionalizado; por esto las subjetividades políticas se configuran desde la intersubjetividad, las prácticas relacionales con otros, la mediación a través del lenguaje y la capacidad de agencia propia (Roos *et al.*, 2015).

El individuo autónomo se construye a partir de la capacidad reflexiva y de deliberación que el mismo entorno y sociedad le demanda, o la identificación del fenómeno que le movilice a hacerlo. En esta vía, la autonomía propone ser “tanto un antecedente como una consecuencia de la acción de resistencia y transformación social” (Muñoz y Alvarado, 2011, p. 123).

Por otro lado, con respecto al concepto de lengua, Schorn (2008) plantea que, si bien esta es propia del ser humano, no todos utilizan la misma, existen muchas y la gran mayoría de carácter oral; la lengua de señas es usada por la población Sorda, y es considerada como tal por no ser universal o fija, y cada signo o seña tiene una representación y significado. Lo cual confiere una construcción cultural, en tanto promueve el desarrollo social, mental y emocional del Sordo y facilita la instalación de valores, conceptos y normas de comportamiento (Schorn, 2008; Rey, 2008).

En oposición a la lengua de señas está el modelo oralista, desde el cual se invalida la estructura gramatical, se cuestiona como un sistema lingüístico; afirmando que la lengua de señas es un conjunto de expresiones mímicas que impiden el aprendizaje y desarrollo de lengua oral en niños sordos (Skliar *et al.* 1995).

La viabilidad de poseer ambas, permite con la lengua de señas una comunicación fluida y comprensible entre pares, aunque no tenga un sistema de escritura mientras que, el oralismo permite reconocer, desde la socioantropología, las dinámicas sociales de los oyentes, y acceder a la información de su entorno (Veinberg, 2002).

Veinberg (2002) precisa el bilingüismo como la posibilidad de la persona sorda para utilizar su audífono y hablar, mediante estimulación visual y auditiva; sin dejar de desarrollar y usar la lengua para comunicarse con sus pares e integrar una comunidad. No es la suma de dos monolingües. Presentará una configuración lingüística única y específica, que integra ambas lenguas en una sola persona, según el espacio, la necesidad del individuo de recurrir a una u otra, el tema e interlocutor. Los sujetos bilingües son capaces de cambiar de lengua según

el entorno, primando en los hogares la oral, cuando sus padres son oyentes, y dejando la lengua de señas para la comunicación con sus pares. El desarrollo del bilingüismo en la persona sorda emerge al nacer en una familia que no comparte su lengua más asequible y, simultáneamente, es miembro de una cultura diferente.

Metodología

Esta es una investigación cualitativa y se recogieron datos mediante registros narrativos, entrevistas semiestructuradas. La selección del participante se hizo por muestreo por criterio, pues su perfil debía contar con unas características específicas:

- Ser sordo de nacimiento, hijo de padres oyentes, y haberse formado en un entorno familiar con predominancia de la cultura oyente.
- Haber sido oralizado a temprana edad y adoptar, posteriormente la lengua de señas colombiana como medio de comunicación principal.
- Que se reconozca y sea reconocido como un líder en su comunidad.

Según los criterios se seleccionó a un joven de 20 años, quien representó al país en un evento internacional para la población sorda, en el que era fundamental el dominio de la lengua de señas colombiana y la identificación de la cultura sorda. Se realizaron tres entrevistas semiestructuradas a Antonio (seudónimo), las cuales fueron efectuadas tanto en lengua de señas colombiana, con el acompañamiento de una intérprete de esta, como escrita y mediante la comunicación oral.

Las preguntas y respuestas efectuadas en lengua de señas colombiana se grabaron en video, con previo consentimiento del participante. Asimismo, contar con los tres mecanismos de indagación facilitó la comprensión de la información tanto de investigadores como del participante.

Las entrevistas indagaron aspectos personales, familiares, sociales y culturales del participante; así como, sus percepciones acerca de su entorno, de la cultura sorda y la oyente, además de las propuestas desarrolladas con sus pares con el fin de devolverle al sujeto con discapacidad auditiva su autonomía.

Estas conversaciones se encaminan a reconocer, en la línea de vida del participante, aquello que ha contribuido a su identificación con la lengua de señas colombiana y con las comunidades sordas y oyentes, y cómo visualiza las problemáticas de su entorno en pro de cambios que benefician a estos mismos.

El análisis de datos se realizó con la estrategia de mapeo visual (Langley, 1999). Una representación gráfica que consiste en presentar información y procesarla en varias dimensiones, por eventos, progresiones, precedencia, procesos paralelos

y tiempo; así mismo, ayuda al desarrollo y verificación de ideas teóricas. Tiene limitaciones en precisar temporalmente las emociones, cogniciones, poder, y conflicto; así como, las conceptualizaciones generalizables. Por consiguiente, se usa también la estrategia narrativa, para ordenar y clasificar los datos en categorías emergentes en la información recolectada: subjetividad política y sus subcategorías: participación, autonomía, identidad cultural (canal comunicativo), conocimientos, valores, creencias y actitudes.

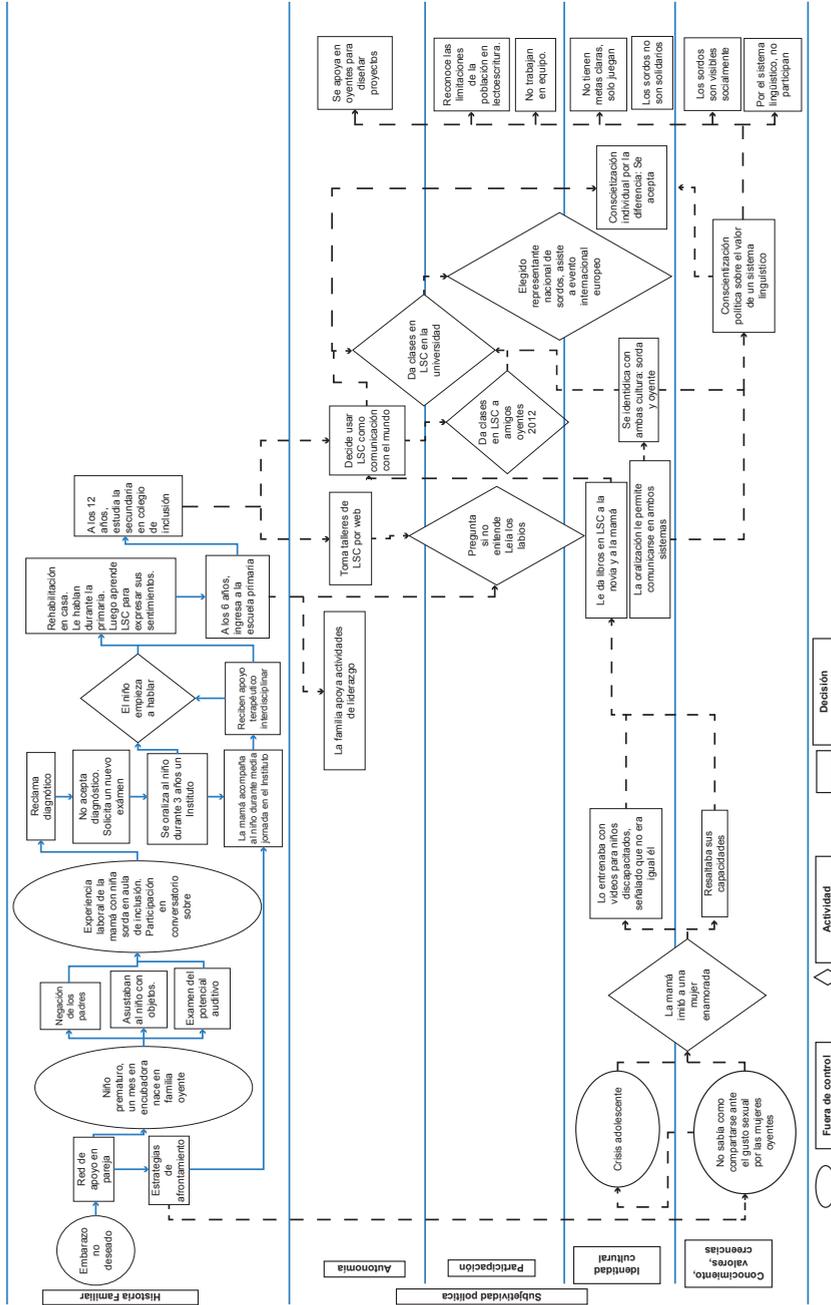
Resultados

Los datos se organizaron en una estrategia de mapeo visual, tal como se muestra en la Figura 3. Posteriormente, se estructuró el relato en una estrategia narrativa. El mapeo visual (Langley, 1999) es una cronología de eventos codificada de múltiples maneras; cada símbolo indica si el evento es una decisión (rectángulos), una actividad (rombo) o está fuera del control del sujeto (óvalos); y, cómo el dominio de problema se asocia el evento. Las flechas indican, por una parte, el efecto (positivo [+], negativo [-], precipitante [++], de reorientación [0]) del evento en el sujeto; por otra parte, indican la continuidad entre los eventos vinculados. Finalmente, la escala de tiempo horizontal representa el orden de eventos y su duración (Figura 3).

Los resultados evidencian cómo un sujeto oralizado configura una biculturalidad en su proceso de construcción de la subjetividad política, ya que el participante nació en una familia oyente, con una lengua y cultura contextualizada al entorno de sus padres oyentes, incongruente con su diversidad auditiva. “Entré a los 3 años al Instituto de niños ciegos y sordos, ahí aprendí a oralizar. A los 6 años salí del colegio y me metieron a un colegio de oyentes, ahí hice primaria y no tenía muy bien la oralización, entonces había cosas que no entendía bien” (Antonio, 2017). El uso de la lengua de señas contribuyó al desarrollo emocional, social y mental del Sordo, contribuyendo a incorporación de conceptos, normas de comportamiento y valores sociales que permiten alto grado de comunicación en las diferentes vivencias (Rey, 2008). “Fue algo que surgió en mí al darme cuenta de que con la lengua de señas colombiana entendía mejor todo lo que me decían, la información, el sentido de las palabras; y nada, me impulsó, fui yo quien tomó la iniciativa y la decisión” (Antonio, 2017).

Las personas sordas transmiten una cultura, desde su propia percepción del mundo, las tradiciones, valores, prácticas, ideales, creencias, normas, estructura histórica y modos de relación (De la Paz y Salamanca, 2009; Morales, 2009; Romano, 2013; Valles, 2010), con un criterio de subjetivación política producto del sentido común; la vivencia cotidiana y un discurso colectivo de reconocimiento del otro, gracias a la comunicabilidad de la palabra en el sistema predilecto.

Figura 3
Mapa visual



El participante ha sido permeado por ambas lenguas, la oral y la lengua de señas colombiana, y ello repercute en su capacidad para reconocer las problemáticas circundantes. El acceso al lenguaje es fundamental en la transmisión de saberes y valores, desde el vínculo que establece con su propia cultura.

En primera instancia, y con respecto a sus primeros años de vida, aquella aprehensión cultural (oyente) pudo haberse dado por el proceso de oralización desarrollado a temprana edad con los restos auditivos y la actitud de los padres sobre su uso. Del mismo modo, influyó el contacto e interacción en las dinámicas del liderazgo de su madre con otras mujeres y en la forma como sus padres le brindaban seguridad de actuar por sí solo e ir a estudiar a un colegio de oyentes. La ausencia del sentido auditivo no es sinónimo de discapacidad, y la inmersión en la cultura oyente le permitió conocer la realidad y las problemáticas; así como, asumir una posición. Según Veinberg (2002), el oralismo permite tanto reconocer las dinámicas sociales de los oyentes, como el acceso a la información de contexto.

La oralización recibida en sus primeros años le permitió leer labios, vocalizar, gesticular y articular frases como lo haría un oyente; aunque, la educación que reciben los Sordos en los colegios regulares o en los inclusivos no potencializan esa oralización y con el tiempo se pierde, dejando la lengua de señas colombiana como un modelo lingüístico que permite una comprensión de su realidad.

En esta investigación se afianza que el uso de ambas lenguas le ha permitido al participante apoyarse en su biculturalismo, con el fin de identificar lo positivo y negativo de ambas culturas y generar propuestas como alternativa de cambio.

Del mismo modo, le ha brindado la oportunidad de reconocer la posición que tiene el oyente desde la perspectiva del Sordo, siendo esta, en ocasiones, la de una persona que los rechaza y discrimina por su diferencia; pero al mismo tiempo, reconoce la perspectiva del oyente, quienes aseguran que los Sordos son en ocasiones grupos cerrados, cohesionados y, a veces, agresivos y poco tolerantes. El participante refiere que: “integrar Sordos y oyentes es difícil, porque los sordos siempre buscan estar entre sordos y no se sienten bien con los oyentes debido a que hay un rechazo a causa de no tener una comunicación clara; los sordos piensan que los oyentes van a decirles mudos y eso los hace sentir mal, hay un rechazo, por eso andan sordos entre sordos, agrupados” (Antonio, 2017).

Rodríguez (1997) coincide en afirmar con respecto a esta dinámica social, que el mismo grupo cobija a sus miembros a partir de un reconocimiento positivo de diferenciación. Cada grupo se identifica con sus iguales y se le dificulta cobijar al diferente. En este orden de ideas, el bilingüismo ha contribuido en la construcción de la subjetividad política del participante, quien reconoce el valor de este e identifica problemáticas asociadas: “yo participo en los dos grupos, por eso

aprendí más amplio, porque puedo preguntar y entender respuestas, también leer y conocer. Pienso que tengo mejor comprensión y pensamientos que otros sordos. Cuando los sordos usan las señas, descuidan la oralización y se va perdiendo. En mi caso, cuento con las dos” (Antonio, 2017).

Veinberg (2002) afirma que la oralización le permite entender y comprender palabras, incluso hablar; pero la lengua de señas le permite comunicarse con sus pares y hacer parte de una comunidad, de una cultura. En esa vía, la biculturalidad como corolario del bilingüismo, le ha permitido construir relaciones directas con otros sordos y reconocer las necesidades sociales que les aquejan; así como identificar que la brecha entre Sordos y oyentes no está exclusivamente en el canal comunicativo, sino que, en ocasiones, reposa en el propio pensamiento del Sordo sobre sí mismo, y cómo se posiciona frente a las situaciones comunitarias. Es decir, el problema no es ser Sordo, sino la falta de interés con respecto a lo que sucede a su alrededor, en parte, por el difícil acceso a la comprensión de su entorno en quienes no se construyó una lengua de señas.

En el proceso de reconocer las problemáticas de la población sorda, el participante ha identificado el proyecto de vida, los potenciales, las capacidades y los alcances: “inicialmente que los sordos aprendieran a que pueden salir adelante, trabajar en su proyecto de vida y conseguir que el gobierno nos ayude. Hacer planes o programas de creatividad, de formación en diferentes áreas. Representar a los sordos en el gobierno, hablar para oportunidad de trabajo, estudio, pedir intérpretes en la universidad para estudiar, tener becas” (Antonio, 2017).

El participante también se reconoce como una persona con potencial y asume sus capacidades; además de ser consciente de su gestión y reconocer los alcances actuales de su comunidad, así como las posibilidades educativas asociadas al éxito y la apropiación de un proyecto de vida por parte de sus pares. De igual manera, identifica sus propias falencias y se propone a trabajar en ellas para aportar a su comunidad. El participante desea que en su comunidad: “puedan tener posibilidades de estudiar y tener intérpretes en la universidad, que sea gratis, sería genial; además, para los sordos ha sido difícil pagar intérprete en la universidad. Ser pensador frente a la vida, poder tener un lenguaje más amplio y expresar más profundo lo que pienso, pues así pueda enseñar los sordos” (Antonio, 2017).

Evidentemente, fue fundamental haber tenido acceso al bilingüismo y a la constitución de su biculturalidad para el fortalecimiento de su autonomía; teniendo en cuenta que a partir de ella logró reconocer las problemáticas de ambas comunidades y hacer frente a las mismas mediante propuestas de cambio. En ese sentido, la autonomía se contempla como la capacidad para gobernarse relacionando capacidades y saberes, generando propuestas de transformación a partir de la inconformidad y el sometimiento a la duda de todo lo existente. En

consecuencia, es la “capacidad de pensar por sí mismo sin desconocer al otro” (Castoriadis, 1985; Cubídes, 2007; Muñoz y Alvarado, 2011).

En la búsqueda por trabajar con esta población a partir de la inconformidad social, el participante encuentra barreras: “es difícil porque las personas mayores de la comunidad sorda están tranquilas así, y en los jóvenes hay mucha droga, licor, rumba y se les olvida su proyecto de vida. Es difícil, solo hay unos pocos sordos que quieren. Hay mucho egoísmo, quieren trabajar solos, no saben trabajar en equipo” (Antonio, 2017).

Un aspecto para resaltar es que su accionar político está dirigido a los puntos identificados como débiles en la cultura sorda, dado este accionar desde su perspectiva como integrante de esta. Las personas sordas son dominadas por un sistema que no facilita el desarrollo de sus potencialidades, pero también por la forma en que está organizada la sociedad y la existencia o no de recursos; además, mientras que las personas sordas no accedan al conocimiento y a la información, permanecerán no incluidos, estarán aislados de la realidad compartida con la cultura oyente y sostendrá su condición de desvalorización; es por ello, que el accionar político del participante se orienta a la transformación de los imaginarios que definen a la persona sorda como incapacitado y, simultáneamente, hacia las dificultades en el acceso a la comunicación que limitan las capacidades de estos.

En relación con ello, Cubídes (2007) asegura que, desde la noción de sujeto político, la autonomía, que es la clara manifestación dada en el participante, se encuentra contemplada como aquella capacidad que va en pro del bienestar de los demás y no solamente del propio. En consecuencia, el participante afirma que: “puedo prepararme y ayudar a que los sordos entiendan derechos y política; así que pienso enseñar a madurar las cosas, a que aprendamos a leer bien y entender la vida, pero hay que mencionar que no participamos en política, porque los temas políticos y culturales no tiene lenguaje de señas, y no entendemos, toca pedir explicaciones” (Antonio, 2017).

Del mismo modo, su lucha también va dirigida a que no los vean como incapaces. Le interesa que se eliminen los estigmas y que se reconozca que: “los sordos, son una cultura diferente; pero también sentimos que nos tratan como bobos” (Antonio, 2017). Afirma que su discurso hacia otras personas sordas se orienta a visibilizar las capacidades de cada sujeto, porque: “nosotros podemos salir adelante, podemos hacer cosas buenas que cambien nuestra vida. Somos inteligentes y capaces de grandes cosas” (Antonio, 2017).

En la investigación se evidencian problemáticas en el encuentro de culturas, dado que los proyectos siempre son liderados o avalados por oyentes, y la barrera comunicativa impide un desarrollo de capacidades, así como las relaciones

con los oyentes y el trabajo en equipo; por lo cual, es importante acercar ambas culturas a través de la lengua y trabajar conjuntamente en pro de las mejores condiciones. Ejemplo de ello, son las situaciones que ha vivido el participante: “yo trabajo en un comité con sordos de solo señas y tengo claras las propuestas, pero al escribir proyectos es difícil y se tiene que pedir siempre a los oyentes que ayuden. Los oyentes cuando quieren ayudar, el Sordo se pregunta ¿y cómo? Si no hay comunicación, entonces se mantienen distantes, porque no tienen como comunicarse. Tener a sordos y oyentes integrados es difícil cuando no tienen una comunicación clara” (Antonio, 2017).

Aquel imaginario que degrada su imagen y que somete la dominación de la hegemonía oyente a través del *mitico cannon*, propuesto por Pérez (2014), se cuestiona al interactuar los oyentes con las personas sordas mediante la lengua de señas. Como aseguran Muratori *et al.* (2010), entre más contacto se tuviese con la persona sorda, se logra hacer una distinción de sus capacidades y habilidades. Él ha intentado romper aquel imaginario, aquella barrera social, enseñando la lengua de señas a su círculo más cercano, como lo señala el participante: “poco a poco mis padres han ido aprendiendo. A mi mamá se le hace muy difícil, pero le interesa. Yo le di el Libro de lengua de señas, se lo entregué para que aprendiera [...] Le enseñé a mi novia la lengua de señas para poder comunicarnos más claro” (Antonio, 2017).

El rechazo del oyente a la persona sorda no está supeditado a la discriminación por la falta, sino por el desconocimiento en la forma de intervención. No existen espacios de reflexión para los oyentes que permitan obtener conocimientos básicos de abecedario y vocabulario de lengua de señas; tampoco espacios integrativos para fortalecer los lazos sociales y disminuir la brecha comunicativa que se soporta en los imaginarios sociales. Respecto a esto el participante considera que: “los sordos deben ser tenidos más en cuenta para elaborar planes de estudio, planes que consideren nuestra limitación. La universidad debe contar con una persona que te haga la interpretación y brinde asesoría a la comunidad sorda que entre a estudiar allí. Se debe hacer gestión con el gobierno” (Antonio, 2017). En suma, como lo señalan Skliar *et al.* (1995), tales necesidades parten del reconocimiento de las problemáticas evidenciadas y de la inconformidad que identifica el participante; dadas las condiciones sociopolíticas de su comunidad y los efectos económicos de las brechas sociales.

Discusión

El núcleo familiar con una lengua y cultura de una persona con diversidad auditiva, como lo señala Veinberg (2002), se transforma al conocer el diagnóstico y desconocer la existencia de la lengua de señas; su adaptación a la situación

del sujeto implica priorizar las necesidades de este entre salud y educación, eligiendo la última. Generalmente, la familia acude al modelo oralista como mecanismo rehabilitador, considerándolo como patología. En este caso el oralismo, le permitió acceder a la cultura oyente, y materializarla en prácticas sociales, tradiciones culturales y la generación de vínculos familiares. En el ámbito familiar se transmitió seguridad y autonomía en la resolución de sus conflictos y problemáticas personales; las tradiciones familiares; los valores y conceptos de moralidad; conforme a ello, Rodríguez (1997) plantea que pertenecer a un grupo, a una cultura, lo posiciona frente a valores y principios que su familia le heredaba y las diferencias que lo encaminan a distanciarse de los demás, es decir, a no identificarse con los otros.

El ingreso a instituciones inclusivas puede favorecer la construcción de la subjetividad política, ya que trasciende la brecha comunicativa, sociopolíticas y el desconocimiento de la lengua de señas, producto de las dinámicas sociales establecidas por el modelo hegemónico de los oyentes. El aprendizaje de la persona sorda requiere una lengua oral que lo acerque a una comunicación con la población oyente, sino quedará nulo, como aseguran Clemente *et al.* (1993), y la diferencia cultural está en valores y prácticas de independencia, autonomía y miradas transformadoras para la comunidad y para sí mismo.

Skliar *et al.* (1995) plantean que el sentido de pertenencia de la comunidad sorda se define por el uso de la lengua de señas y el sentimiento de identidad grupal. En cuanto al participante, el reconocimiento de los ideales y potencialidades con que cuentan las personas sordas, resultan ser elementos constitutivos de su identificación con la misma población y, en ese sentido, le han brindado herramientas para identificarse como semejante, como lo es la lengua de señas y el reconocimiento de las problemáticas de su comunidad. Esto último, lo logró a partir de la perspectiva crítica construida en su paso por la cultura oyente; no obstante, la construcción cultural tiene bases en ambas, sorda y oyente. Justamente, Veinberg (2002) denomina biculturalismo a la combinación de ambas culturas que fortalecerán en la persona la configuración de una única cultura, como es el caso del participante.

La subjetividad política del participante posibilita reflexiones y crítica a las políticas educativas, los modelos pedagógicos propios para la población sorda, y la ausencia del favorecimiento de la autonomía y la incorporación de una integralidad cultural a partir del intercambio semiótico bicultural, de la lengua de señas o la oralización. La colonización que vive la persona sorda y la posición política de asumir una actitud crítica debido al acceso a la cultura oyente le permite: comprender la estructura detrás de la realidad, percibir el modelo hegemónico que impera en las políticas sociales y generar propuestas de cambio

y de transformación. Por tanto, aludir a la subjetividad política de las personas sordas, es preguntarse si existe una en particular, si es diferente, o si le implica a la psicología y sus ramas del conocimiento seguir planteando esta pregunta en otras comunidades de sordos.

Conclusiones

Los resultados de la investigación plantean el cuestionamiento al lugar político de una persona sorda, en tanto, se genera por el acceso al lenguaje mediante el bilingüismo y la promoción de procesos participativos y de liderazgo. Por consiguiente, las características de la subjetividad política de la persona sorda son: el bilingüismo; la actitud crítica de la realidad; el accionar político; la adaptación bicultural; las habilidades para reconocer problemáticas en la cultura oyente y sorda, y el diseño de estrategias de transformación para su incorporación en la sociedad.

Dado que es un solo participante, los resultados presentan limitaciones, pero proveen como investigación exploratoria, una perspectiva que trasciende los marcos de referencia de las investigaciones que se han realizado con respecto a las personas sordas, casi siempre orientadas desde la cognición. Así, el aporte es la generación de datos sobre cómo el participante construye su subjetividad política.

Por último, configura brechas de investigación con respecto a la interacción entre los factores socioculturales, en este caso, el bilingüismo en la construcción de la subjetividad política en personas sordas no oralizadas; también sugiere la posibilidad de generar escenarios de visibilización y acción de la persona sorda no oralizada en pro de su desarrollo y bienestar, y cómo diseñar programas de intervención dirigido a la población sorda desde la perspectiva psicosocial bicultural.

Investigación y acompañamiento psicosocial en tiempos transicionales: reflexiones desde la psicología social crítica

Gina Marcela Arias Rodríguez
Carlos Martín Beristain
Luis Adolfo Martínez Herrera

Notas introductorias

Transcurría el año 2009, tiempo en el que nos propusimos liderar la quinta versión de la Cátedra Colombiana de Psicología Mercedes Rodrigo: *la psicología contemporánea frente a los desafíos de nuestro tiempo*,¹⁵ que tuvo como propósito circular y socializar las reflexiones de los distintos campos de actuación profesional de la psicología frente a los problemas más acuciantes de la sociedad colombiana en dicho momento, dándole especial énfasis al contexto de violencia sociopolítica que se vivía en el país y a las necesarias reflexiones que la psicología como disciplina y profesión podía ofrecer con el elemento crítico que la cátedra ha buscado adoptar y fortalecer (Cudina *et al.*, 2008).

Por lo anterior, la sesión inaugural estuvo a cargo del reconocido psicólogo social español Amalio Blanco y el cierre a cargo del médico y doctor en psicología social, Carlos Beristain; de sus aportes generados en esta sesión retomamos ideas que siguen teniendo vigencia y otras que ha sido necesario interpelar a la luz de los acontecimientos ocurridos en una década, en la que pasamos de un contexto de seguridad democrática y cierre de toda posibilidad de negociación con los grupos insurgentes al proceso de negociación con las antiguas Farc. En

15. Liderada en conjunto por la Universidad Católica de Pereira y la Universidad de Manizales.

ese sentido, optamos por trabajar con el concepto de transicionalidad, para entenderlo como una ruptura con los viejos ciclos de violencia y la continuidad de estos (Castillejo, 2017).¹⁶

De este modo, estas reflexiones se tejen a tres voces y toma algunos diálogos que se han dado entre los autores, que se han mantenido durante todos estos años y que busca integrar las trayectorias de cada uno. Por un lado, las trayectorias de Carlos Beristain en la investigación y acompañamiento psicosocial a víctimas de violencia sociopolítica en distintas latitudes, especialmente en Latinoamérica; por otra parte, las experiencias de Gina Arias ancladas al trabajo también de investigación y acompañamiento psicosocial gestado desde la Ruta Pacífica de las Mujeres; finalmente, las experiencias de investigación social tejidas en el *Programa de Investigación en Transiciones, Violencias y Memoria*, liderado por el sociólogo Adolfo Martínez, generando un escenario interdisciplinar con alcance nacional que gestione los respectivos interrogantes del momento transicional que se vive en el país, y que nos invita a mirar los matices que se van dibujando en el vaivén entre la guerra y la paz en Colombia.

Nuestra pretensión es darle continuidad a preguntas e interpelaciones que siguen estando a la orden del día para las ciencias sociales y en particular para la psicología: ¿cuál es el papel de la psicología social frente al escenario transicional que vivimos actualmente en el país?, ¿qué posicionamientos ético-políticos podemos asumir en una sociedad que aún no encuentra los caminos para transitar hacia la paz?, ¿qué y cómo enseñar una psicología social crítica que encare y asuma el compromiso de realizar aportes rigurosos para transformar el sufrimiento humano en procesos de resistencia y dignidad? Nos proponemos plantear reflexiones desde la vigencia del pensamiento y la acción de Ignacio Martín-Baró, desde una psicología social crítica latinoamericana comprometida con la comprensión y la transformación de los fenómenos más acuciantes de la sociedad, concretamente la violencia sociopolítica y los distintos mecanismos de resistencia y dignidad que los sujetos, grupos y comunidades han construido para continuar viviendo a pesar de lo avasalladora que resulta ser la experiencia de la violencia directa, estructural y cultural (Galtung, 2003).

Los dilemas de lo transicional

En los escenarios transicionales, quienes luchan contra la impunidad son vistos como enemigos del clamor nacional por la reconciliación, y quienes luchan por la verdad son vistos como detractores del futuro próspero.

Juan Pablo Aranguren

16. Para profundizar en esta discusión se puede consultar en las publicaciones del antropólogo y ex comisionado de la verdad, Alejandro Castillejo.

A la certeza categórica construida en el pensamiento occidental de querer interpretar de manera tendencial el mundo con miradas dicotómicas o unidireccionales, el tiempo y sus variaciones no pudieron escapar a las pretensiones objetivistas, las cuales buscaron fragmentar las relaciones entre pasado, presente y futuro, como si el tiempo se pudiese interpretar en unidades tajantes, en fracciones específicas y verticales, desdibujando la riqueza de su continuidad y durabilidad (Bergon, 2018); pero justamente la memoria crítica y los escenarios transicionales se erigen como figuras que integran las tres líneas de tiempo, y con ello se busca fraguar el intento por controlar sus alcances e impactos sociales, minimizando su capacidad reguladora de los conflictos, reconociendo en sus objetos fundamentalmente intangibles –*verdad, justicia, y reparación*–, escenarios de disputa y tensión social.

Las sociedades que se aventuran en el complejo reto de superar históricos conflictos armados internos o endémicas dictaduras encuentran en los escenarios transicionales, nodos contextuales contruados como puentes para superar históricas violencias. Las experiencias transicionales experimentadas en Sudáfrica, Centroamérica o Colombia evidencian distintos alcances respecto a la relación con las víctimas, los alcances de la justicia, los dilemas de la memoria y los imperativos de perdón y olvido.

La transición entendida como promesa (Castillejo, 2007) nos señala las encrucijadas que trae consigo la implementación de políticas transicionales, inspiradas más en las necesidades del capitalismo global que en la reivindicación de históricas injusticias; dilemas de la transición que encuentran a escala local y regional retos adicionales alusivos a poderes ilegales y grises que cohabitan y construyen las formas de poder y autoridad presentes en los territorios.

Los grupos sociales menos influyentes o las víctimas, ya sea de las dinámicas dictatoriales o de los conflictos armados, así como los consumidores de los artefactos de la memoria, perfilan el grueso de una población que generalmente no se ve reflejada en la institucionalidad creada por las transiciones o en las creaciones institucionales de la memoria, y esa ausencia de reflejo o esa creación distorsionada, fractura con desinterés o desconfianza los andamiajes institucionales creados en los territorios. A pesar de ello, dinámicas paralelas o colaterales de la memoria y de las transiciones van tejiendo otras lecturas que anudan múltiples miradas periféricas, distantes de los medios de comunicación masivos que van configurando otras figuraciones y representaciones (Martínez, 2020) con dinámicas propias, impactos diferenciados e implicaciones que ameritan ser reconocidas e interpretadas; así, las dinámicas transicionales que han perfilado los periodos de inflexión y que denotan el paso de unas condiciones críticas (como los escenarios matizados por conflictos armados o por regímenes dictatoriales, entre otros), a

la construcción de unos contextos ideales (modelos democráticos o sociedades con mecanismos socialmente válidos de resolución no violenta de los conflictos), comparten con la noción de memoria crítica entendida como depósito de sentido en disputa, dispositivo inacabado y ethos político en transformación, una serie de condiciones comunes, entre las cuales se destacan los anhelos que justifican y movilizan la creación de unas nuevas miradas alusivas al pasado, reconociendo las voces históricamente excluidas, reivindicando los relatos minimizados por las historias oficiales presentadas como las garantes de los concesos sociales.

Cada proceso que se enmarque en ese contexto transicional, o cada artefacto de creación de la memoria histórica, exige leer sus particularidades, las condiciones que lo hicieron posible, las coyunturas y las lógicas estructurales que los atraviesan, los cambios experimentados a la luz de los diferentes agentes y grupos socialmente influyentes, entre otras condiciones, pero estas particularidades no nos impiden reconocer algunas de las condiciones que cruzan ambas creaciones sociopolíticas, y es en esta lectura relacional en donde encontramos nuevas posibilidades de interpretación, impacto y análisis.

Ello exige interpretar el papel de los diferentes agentes sociales en la creación tanto de la memoria histórica como de los escenarios transicionales; lectura relacional que identifique las lógicas de poder que van modelando las formas de las realidades sociales en pugna y por ende en continua redefinición (Martínez, 2017). Esta apertura de análisis a procesos en pugna le exige al conjunto de las ciencias sociales la creación de lecturas transdisciplinares que logren configurar interpretaciones que vinculen dimensiones sincrónicas y diacrónicas, acotadas a experiencias específicas pero transversalizadas por dimensiones estructurales que las hacen posible.

Es en este complejo escenario en el cual se tejen los retos que se inscriben en las ciencias sociales y, que encuentran en la psicología social crítica un conjunto de nodos que perfilan el lugar de las distintas disciplinas, en la construcción de las agendas investigativas, y en los planes de acción social de la psicología en Colombia.

El papel del perdón –presentado como un imperativo– que obliga a las víctimas a entregarlo; la importancia del olvido en los procesos de construcción de la memoria histórica; el reconocimiento de los daños irreparables de la guerra en contextos transicionales; la compleja relación entre acuerdos posibles e impunidad; el papel central de los terceros en los relatos del conflicto (financiadores, auspiciadores, promotores, entre otros), los cuales alimentaron las distintas máquinas del conflicto en las regiones y que no quedaron incluidas en los procesos de la Justicia Especial para la Paz en Colombia, entre otras temáticas, marcarían

algunas de las agendas de la psicología social en Colombia, en el complejo escenario transicional que experimentamos en la actualidad.

Investigar y acompañar en clave psicosocial

Las víctimas nos interpelan, nos revelan los quiebres éticos de la sociedad de la que hacemos parte, nos reclaman solidaridad y nos demandan “agencia”; nos despojan de seguridades y de confianzas y nos ponen de presente la terrible vulnerabilidad de nuestras vidas, es decir, nos señalan nuestra situación de potenciales víctimas.

Martha Nubia Bello

La conferencia de Carlos Beristain para cerrar la V versión de la Cátedra Mercedes Rodrigo, inició con un testimonio de una mujer víctima del genocidio étnico en Ruanda, sus interpelaciones siguen vigentes:

Hemos perdido más que a nuestros familiares más cercanos, hemos perdido las amistades y las memorias que nos ha llevado construir toda la vida. Todo esto se ha destruido de una vez. Casi todos nuestros amigos han sido asesinados. Tenemos que empezarlo todo de nuevo, desde nuestros pedazos. Todo. Incluso nuestras amistades. Este aspecto de nuestras muchas tragedias es muy difícil de soportar.

Estas son las situaciones a las que nos enfrentamos cuando hablamos de reparación, verdad y justicia, que nos anuncia que, desde la psicología es necesario analizar y trabajar para construir posibles respuestas a tales interpelaciones. En ese sentido, y retomando el relato de la mujer ruandesa, nos preguntamos: ¿cuál es el concepto que tiene la psicología para comprender este mensaje de la superviviente ruandesa? Podríamos hablar de proceso de duelo, pero en realidad se desconoce la dimensión de la tragedia que vive esta mujer; con lo anterior, se puede decir que debemos tener un acercamiento basado en los conceptos y experiencias de la gente, de forma en que podamos acercarnos a las experiencias desde nuestros lentes disciplinares, pero con la apertura suficiente incluso para cuestionar esas comodidades teóricas.

Reconocer las experiencias y mecanismos de afrontamiento de las víctimas nos obliga a hacernos conscientes de las limitaciones de nuestros conceptos y categorías, y resaltar los recursos psicosociales que los sujetos, grupos y comunidades han desplegado para sobrevivir y recuperar su dignidad, y los marcos culturales en los que se tiene tanto la experiencia de la violencia como la experiencia de hacer frente a esta. Esto implica ver los conceptos de la psicología social como cajones donde ponemos la experiencia del otro y el uso de categorías sociales que muchas veces actúan como estigmas: la marca de la persona violada, del desplazado equiparada con el mendigo –por citar algunos ejemplos–, y cómo desde allí se configura la red vínculos y de intervenciones institucionales que a lo

sumo resuelven lo básico de las necesidades de las víctimas, pero no contribuye en la restitución de sus derechos y de la dignidad.

Otro de los conceptos que conviene revisar es el de salud mental, y plantear una visión más amplia del modelo de estrés postraumático y de trauma. Al respecto, Martín-Baró nos propuso el concepto de trauma psicosocial para entender y encarar mejor el contexto de guerra en El Salvador:

La situación de guerra produce un trauma psicosocial, es decir, la cristalización traumática en las personas y grupos de las relaciones sociales deshumanizadas... para hablar de trauma psicosocial se requiere subrayar otros dos aspectos, que con frecuencia tienden a olvidarse: a) que la herida que afecta a las personas ha sido producida socialmente, es decir, que sus raíces no se encuentran en el individuo sino en su sociedad, y b) que su misma naturaleza se alimenta y mantiene en la relación entre el individuo y la sociedad, a través de diversas mediaciones institucionales, grupales e incluso individuales. Lo cual tiene obvias e importantes consecuencias a la hora de determinar qué debe hacerse para superar estos traumas (Martín-Baró, 1988, p. 136).

¿Por qué insistir en estos planteamientos? A pesar de que Martín-Baró se pronunció sobre el trauma psicosocial a lo largo de su trayectoria personal, profesional y académica, y que su saber ha sido fuente de inspiración para muchos y muchas psicólogas sociales, aún los modelos de estrés postraumático y del trauma, tomado en la mera individualidad o como un proceso intrapsíquico, sigue siendo el abordaje que realizan colegas en su quehacer profesional, y en la atención del sufrimiento de las víctimas del conflicto armado colombiano. Al respecto, algunos testimonios y conversaciones con mujeres víctimas que hacen parte de la Ruta Pacífica refieren que hallan mayor sentido y acompañamiento en los encuentros grupales y en su pertenencia al movimiento que termina actuando como sostén político y emocional, mientras que, desesperanzadas exponen cómo sus experiencias individuales de atención psicológica han sido desafortunadas porque perciben que el profesional de la psicología no comprende su sufrimiento (Arias, 2019), desconociendo el contexto, y las dinámicas de violencia por las que han tenido que pasar en sus territorios.

¿Cómo les pedimos –a veces exigimos– a las víctimas que retomen el control de sus vidas, cuando el control de estas y de los territorios lo tienen los actores armados legales e ilegales y están sumidos en la más profunda desesperanza, porque los hechos de violencia de los que han sido víctimas se reiteran a pesar de la firma de un acuerdo de paz? En este sentido, es necesaria la conversación entre lo que consideramos como acompañamiento psicosocial en un país donde la violencia no pasa, no es parte del pasado, sino que se reedita y se actualiza. Es

en este contexto –en el que las violencias se actualizan– donde cabe también el interrogante sobre el malestar-bienestar de las víctimas, que no puede ubicarse exclusivamente en el sujeto, tal vez uno de los impactos más negativos que hemos heredado es el de la subjetividad neoliberal y del discurso *coach*, de creer y hacer creer que la responsabilidad de transformación y de bienestar es exclusivamente individual sin atender, o por lo menos comprender las condiciones estructurales que han dado lugar a ese entramado de violencia. Muchos de estos desafíos para la psicología social en clave crítica son los de cuestionar en qué medida los programas y proyectos de intervención perpetúan el lugar de víctimas pasivas, y cómo en realidad no se escucha las necesidades de acompañamiento que tienen los sujetos, grupos y comunidades, para que estos sean reconocidos desde sus recursos, sus saberes ancestrales y populares.

Los tiempos que corren –los de la transición, entendida como ruptura y continuidad de la violencia– exigen también de los profesionales de la psicología, reconocernos reflexivamente como sujetos atravesados por esa historia de dolor y de violencia, y que el deber ético y moral corresponde asumirlo como ciudadanos, ciudadanas, como sujetos políticos, pues de lo que estamos hablando es de violaciones a los derechos humanos, de pérdidas humanas, de pérdida del sentido de justicia y dignidad. Lo anterior implica también reconocer a los sujetos en clave cultural y esto choca con la visión de sujeto que fue alimentada en el pensamiento occidental y que nos cuesta problematizar. Cuando hablamos de procesos de acompañamiento psicosocial en un país como el nuestro, nos corresponde entender las visiones de mundo de las comunidades afectadas por la violencia; a modo de ejemplo, en la experiencia de trabajo con comunidades maya en Guatemala que vivían en zonas de conflicto, y que padecieron por más de una década la persecución militar de la dictadura de Efraín Ríos Montt, los sobrevivientes de las múltiples masacres insistieron en que se debía trabajar mucho sobre la muerte pero no con las ideas sobre el duelo con las que habían llegado, en palabras de un líder:

Mire, Carlos, esto no sirve, no sirve, no sirve porque usted me está preguntando por los muertos como si los muertos estuvieran muertos, y los muertos para los mayas están vivos, están muertos de alguna manera y están vivos de alguna manera, la muerte es un ciclo que no se puede devolver, la muerte no es una ausencia de vida. (Testimonio de mujer maya, Guatemala, s.f.)

Se trata de una concepción totalmente distinta de la relación entre la vida y la muerte, pero también del proceso de duelo. Se trata de hacer entonces una psicología que sea capaz de dialogar con los saberes ancestrales y populares, y

que sea capaz incluso de negociar sobre los conceptos de duelo, afrontamiento, resiliencia, resistencia, entre otros.

En el caso de los afrontamientos, conviene revisar detenidamente los mecanismos y recursos que las comunidades construyen para hacer frente a la avasalladora experiencia de la violencia. En algunos casos se organizan, emplean las creencias religiosas y la experiencia espiritual para dar sentido a los hechos vividos y encontrar alguna forma de consuelo, en otros casos deciden guardar silencio o deciden hablar y denunciar, necesitamos investigar más sobre estos procesos de afrontamiento que vayan más allá de las categorías que ya conocemos, y que no nos son útiles completamente para comprender cómo es que la gente sigue adelante.

En ese mismo sentido, conviene escuchar realmente qué es lo reparador y qué es irreparable. En nuestra experiencia con la comisión de las mujeres víctimas del conflicto armado colombiano de la ruta pacífica (2013) pudimos entender que el daño y el sufrimiento en sí mismo es irreparable, pero que podemos acompañar procesos de duelo, entender el duelo suspendido por un ser querido desaparecido; caminar al lado de las mujeres que exigen que se reconozca que sus hijos no eran guerrilleros; acompañar a una familia para encontrarse con su victimario para preguntar dónde está su familiar; saber qué pasó, por qué lo mataron, cómo murió. En muchos casos lo terapéutico es saber la verdad, pero para escuchar esa verdad se requiere también de acompañamiento, de empatía y reconocimiento; incluso acompañamiento para el victimario que, en el actual contexto de transición, decide asumir sus responsabilidades en hechos de violencia, y decide encontrarse con las familias y comunidades para asumir tal responsabilidad.

El acompañamiento también está en los procesos de construcción de memoria, una memoria no extractivista de datos y de testimonios, sino una memoria que repare, que ayude a las víctimas a construir un marco más global de la violencia que dé comprensión a lo ocurrido, no solo como hechos dirigidos hacia ellas –las víctimas–, sino también como parte de estrategias y dinámicas de la guerra que afectó también a otras personas; de este modo, la memoria no solo tiene un sentido individual sino social.

Sobre el sentido social de la verdad y la memoria, se nos presentan enormes desafíos, ¿cómo contar una verdad ante una sociedad que no escucha o no le interesa escuchar?, ¿a quién hablarle de esos relatos de las víctimas y de los responsables cuando la mentira institucionalizada de la que hablaba Ignacio Martín-Baró sigue presente? Aunque es necesario reconocer que en Colombia el trabajo que viene realizando el sistema integral de verdad, justicia, reparación y no repetición (SIVJRNR) ha venido teniendo sus efectos en lo que consideramos como disputas de la memoria (Jelin, 2004). Por mencionar un ejemplo, la

narrativa de los 6402 jóvenes asesinados para aludir a los casos de ejecuciones extrajudiciales, conocidos popularmente como *falsos positivos* se ha instalado en la memoria de una generación de jóvenes que no tolera pasivamente el hecho de tomar y engañar a jóvenes pobres que fueron asesinados por miembros del Ejército Nacional para ser pasados como guerrilleros dados de baja en combate. Surge entonces el interrogante sobre nuestro papel –el de la psicología social crítica–, en la asimilación de esa verdad, una verdad o verdades, en plural, que no se asimila porque se publique un informe, sino que su asimilación se hace posible porque se trabaja con las comunidades y se asume una responsabilidad como sociedad.

Acompañar en clave psicosocial también implica reconocer la experiencia de violencia en un marco social comunitario. En Guatemala, cuando se dio la posibilidad de realizar las exhumaciones en las fosas comunes donde estaban las víctimas de los paramilitares, la comunidad estuvo de acuerdo, aunque algunos de ellos decían que eso podía destapar el odio y el miedo porque los paramilitares organizados por el Estado seguían teniendo presencia allá, no se habían desmovilizado. La exhumación se hizo y tuvo un efecto muy interesante en la comunidad; con los huesos, los familiares no solamente exhuman los restos de sus seres queridos, también exhuman la verdad, a veces van por una historia que ha permanecido oculta y descubrir o confirmar una verdad puede tener efectos positivos. En el caso de esta comunidad, las víctimas, que habían vivido durante muchos años mirando hacia el suelo, empezaron a levantar sus ojos, hizo que los paramilitares que estaban allá, tuvieran que apuntar sus ojos hacia el suelo, porque ya no eran los vencedores. Este cambio posibilitó que esta comunidad se activara; organizaron un comité y recogieron 926 personas que no habían sido enterradas, que habían muerto en la montaña, se las habían comido los animales porque en el tiempo más duro de la ofensiva paramilitar, hubo gente que tuvo que desplazarse porque no soportaron vivir más en las comunidades consideradas “rojas”.

En este tiempo, miembros activos de los grupos paramilitares no aguantaron más y se entregaron, otra gente estuvo cuatro años, siete años en la montaña y diez años después cuando se inició el trabajo REMHI –recuperación de la memoria histórica–, las comunidades y quienes habían ejercido la violencia se acercaron para expresar su interés de dar testimonio. El equipo de trabajo debía prepararse para escuchar estas historias, estos trocitos de memoria rota que pueden ser un estímulo en la reconstrucción de las relaciones sociales porque se quiere también la búsqueda de una memoria compartida sobre el impacto de la violencia; y es un momento complejo porque salen a la luz emociones de todo tipo: el dolor, la tristeza, la rabia y el resentimiento, emociones presentes

en ese tejido social descompuesto, en el que la polarización se actualiza, y surge entonces la pregunta sobre cómo ayudar a construir una memoria que refuerce el proceso de despolarización social.

Si pensamos en el caso colombiano, los encuentros de responsabilidad que ha promovido la Comisión de la Verdad han posibilitado el acercamiento entre responsables y las comunidades afectadas. Al respecto, conocemos casos como el de Luis Fernando Borja, excoronel del Ejército, que ha reconocido sus responsabilidades en ejecuciones extrajudiciales, y ha tenido el valor de encontrarse con la comunidad de Toluviejo, Sincelejo, y en la actualidad desarrollan conjuntamente proyectos productivos con la comunidad.¹⁷ La investigación social, particularmente la psicología social crítica, deberá tomarle el pulso y profundizar en estas historias de encuentros entre las comunidades y los perpetradores de violencia, y en clave de investigación y acompañamiento psicosocial intentar desentrañar los procesos que allí se movilizan.

En esta dirección, la investigación y el acompañamiento psicosocial debería ayudar a construir memorias que apoyen a que las víctimas puedan verse en un proceso de recuperación, esto implica también comprender que la gente va a querer tanto olvidar como recordar, que hace parte de ese proceso de recuperación emocional. Para ello, es necesario valorar a las víctimas, reconocerlas como sujetos de derechos, porque si no se reconoce como víctima no hay manera de hacer valer sus derechos.

En el trabajo de la ruta pacífica de las mujeres nos encontramos al principio del proceso de escucha que las mujeres no se reconocían como víctimas, ellas nos hablaban de sus hijos desaparecidos, de sus esposos muertos, pero no de ellas como víctimas. Esto implicó un proceso en el que las mujeres pudieran salir por un momento de sus roles de madres, esposas, hijas, para reconocerse en ellas mismas cómo los actores armados y la dinámica misma de la guerra las había afectado. No se trata de tomar una postura que estigmatice a las víctimas, es necesario también estar atentos en cómo los procesos que se realizan (de investigación o de intervención) contribuyen a construir imágenes estereotipadas de las víctimas dolientes, pasivas, que se quedan anquilosadas en ese lugar. Nos interesa reconocer la multiplicidad de posicionamientos particulares y apuntarle a los procesos de recuperación, contando siempre con los recursos psicosociales y los marcos culturales de la violencia.

17. Para profundizar se puede consultar el conversatorio *Experiencias de paz: voces desde los responsables*, desarrollado el día 4 de marzo en la Universidad Católica de Pereira en el marco de la Maestría en Memoria y Escenarios Transicionales.

En el caso colombiano, la lucha por la verdad tiene sentido para muchas víctimas, resaltar este valor para rescatar la dignidad de las víctimas, sus historias y la historia de los familiares, se ha convertido muchas veces en el sentido de vida para ellas y sus comunidades. En este sentido, el problema de la impunidad y la mentira institucionalizada se convierten en un elemento revictimizador: ¿cómo acompañar cuando la impotencia se apodera de las víctimas, incluso de los profesionales que acompañan? Muchas veces las víctimas expresan que lo que más les interesa es que sus familiares les crean, como ha pasado con las ejecuciones extrajudiciales o las detenciones arbitrarias –como en el caso de Quinchía, Risaralda, en el que fueron detenidas más de 120 personas con imputación de casos de rebelión y apoyo a la guerrilla del EPL, dos años después de estar privados de la libertad no se pudieron comprobar dichos cargos– (Ruta Pacífica, 2013). Los familiares pedían que en el pueblo les creyeran que ellos no eran guerrilleros, pero cuando una institución del Estado como la Fiscalía General de la Nación dictamina, la mentira es creída y asumida como cierta en una comunidad y en la sociedad. Superar la estigmatización hace parte de esos procesos de reparación simbólica, que desde la psicología social crítica podemos ayudar a promover.

Por otra parte, es necesario reconocer que los sistemas para administrar justicia en los países que vivieron dictaduras o conflictos armados no estuvieron preparados para tener en cuenta estas necesidades; ejemplo de ello es el caso de Dianna Ortiz, monja católica estadounidense que fue secuestrada, torturada y abusada sexualmente por militares guatemaltecos, su caso fue llevado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos y previo a una de las audiencias ella expresó: “una de las cosas que recuerdo es que mis abogados saben muchas cosas sobre el caso, pero no sabían lo que estaba pasando dentro de mi persona” (Testimonio de Dianna Ortiz, Guatemala, s.f.). Lo que esta mujer expresa es una profunda interpelación sobre el cómo se llevan los procesos judiciales sin poner en consideración la dimensión psicológica y emocional, de lo que conlleva encararlos sin acompañamiento y sensibilidad por la movilización emocional que un proceso de esta naturaleza desencadena.

Parte de estos aprendizajes se han recogido en el actual Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No repetición en Colombia, considerando que preparar a las víctimas implica no solo la preparación para el proceso jurídico, sino también preparar desde la dimensión psicosocial, lo que nos lleva a la necesidad de construir equipos interdisciplinarios. Ejemplo de ello, son los procesos de preparación de víctimas y responsables para escuchar y contar hechos de magnitudes atroces. Esto también implica que los profesionales que realizan estos procesos de acompañamiento deben considerar los contextos políticos negativos

donde el miedo, la desidia y la falta de interés de los gobiernos, siguen estando a la orden del día.

Respecto a cómo recuperar el tejido social o cómo ayudar a restablecer el daño comunitario y el acompañamiento que brindan instituciones, organizaciones sociales, ONG, etc., es una cuestión que sigue estando vigente en el actual contexto transicional colombiano. En la vía de comprender la reparación como parte de un proceso, no entender la reparación como un punto al que se llega, sino el proceso, el caminar hacia el reconocimiento de las víctimas, el esclarecimiento de la verdad, el reconocimiento de los responsables, la posibilidad de hacer un duelo que ha quedado suspendido, construir una memoria que ayude a dignificar y a rescatar las experiencias, que esto estimule la participación y organización de las víctimas, como en el caso de las Madres de Soacha, la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, el cabildo Kitek-Kiwe, las Tejedoras de Mampuján, y otras experiencias de resistencia que se han configurado en Colombia.

Lo anterior nos invita a pensar en procesos de reparación y de resistencia desde abajo, donde el acompañamiento psicosocial es muy importante, y nos invita a pensar en la posición que asumimos como profesionales. La reflexión sobre una supuesta neutralidad debe encararse: ¿cómo ser neutrales ante todo el cúmulo de injusticias que han experimentado las víctimas? Es un debate que no debe aplazarse en una psicología social en clave crítica, y ello implica tomar de manera rigurosa las decisiones epistemológicas, teóricas y metodológicas, claramente transversalizadas por un posicionamiento ético-político. En ese sentido, la honestidad para no generar expectativas de lo que no podemos cumplir, no abrir procesos que no vamos a poder cerrar, reconocer las limitaciones de nuestra profesión, estar dispuestos a ser parte de ese camino y de lo que implica acompañar, no tomando la posición de las víctimas, pero sí sabiéndonos parte de ese proceso que, sin duda, está lleno de altibajos, obstáculos y frustraciones, con los cuales también debemos hacer algo, acompañarnos entre los mismos profesionales y tramitar la impotencia, hace parte también del proceso de acompañar.

Trabajar desde modelos más integradores, nos ayuda a determinar cuál es la función del apoyo psicosocial, entendido como una apertura de espacios y de redes de apoyo, avanzar en los procesos de reconstrucción respetando los ritmos de los sujetos, grupos y comunidades, aunque sea complejo por las exigencias institucionales más centradas en evidencias y en indicadores que en los procesos.

Finalmente, para avanzar en procesos de acompañamiento psicosocial que aporten a la convivencia y a una posible reconciliación, se necesitan gestos públicos que sean creíbles y que ayuden a dignificar a las víctimas. Se necesita contar con la voluntad política de los actores institucionales, también se debe tener fuerza para superar estereotipos y actitudes de exclusión entre los distintos

grupos sociales o entre las fuerzas del estado. Si no avanzamos en un cambio de cultura política no solo se reducirán las posibilidades de unir fuerzas que promuevan cambios sociales, sino que además se correrá el riesgo de nuevos procesos de confrontación y división que pueden afectar seriamente al núcleo social.

A modo de cierre

La enseñanza de una psicología social que se precie de ser crítica debe, sin duda, aludir a las experiencias de colegas que han desarrollado procesos de investigación y acompañamiento con el apellido psicosocial en contextos de violencia y vulneración de derechos, y de la dignidad de comunidades enteras resquebrajadas no solo en sus formas de vida material, sino también en los sentidos que construyen de la vida misma, de la relación con sus territorios y de pérdidas en todos los sentidos posibles, materiales y simbólicas.

A menudo nos quedamos sorprendidos en el ejercicio docente, cuando analizamos con los estudiantes la experiencia de investigación y acompañamiento psicosocial de las colegas del Programa de Iniciativas Universitarias por la Paz y la Convivencia –PIUPC– a la comunidad de Bojayá, tras la masacre perpetrada por las Farc el 2 de mayo del año 2002. La sorpresa deviene en el sentido del desconocimiento sobre los acontecimientos de la larga historia de violencia (incluso de los hechos que han gozado de cubrimiento periodístico como lo es la masacre a la que hacemos referencia); por otra parte, el desconocimiento de los territorios, la geografía nacional y las formas de vida culturalmente diferenciadas.

Las preguntas que nos proponemos resolver en clave de comunidad y sentido de comunidad (Montero, 2004), de enfoque de género, étnico y diferencial, van de la mano del desarrollo de un sentido crítico de nuestro propio contexto, y de las seguridades epistémicas y teóricas que hemos construido desde nuestra propia disciplina, a la par del desarrollo de una sensibilidad que permita un posicionamiento ético-político de respeto y reconocimiento de visiones de mundo.

Por otra parte, hay que reconocer que las particularidades que denotan los escenarios transicionales presentes en Colombia señalan no solo la precaria capacidad institucional para operacionalizar en los territorios los acuerdos establecidos, sino –más complejo aún– la existencia de institucionalidades que co-gobiernan con agentes y grupos ilegales. Tal situación mina en las comunidades la confianza para creer en la palabra estatal, desconfianza que hereda la academia, más aún cuando esta pretende presentarse como *objetiva* y *neutral* en un contexto de violencias que se reproducen en las condiciones del presente. Si a ello, se suma la existencia de un conflicto armado interno re-editado a los escenarios del presente, nos encontramos con escenarios de degradación de las

violencias y sus secuelas, lugar que desdibuja las promesas de no repetición y que se encuentran en el corazón del Sistema Integral de Justicia creado en el contexto colombiano.

A pesar de ello, las experiencias comunitarias, académicas y sociales tejidas a lo largo de nuestra larga historia de conflictos y múltiples violencias, nos señalan una ruta esperanzadora, un horizonte que se ha sostenido a pesar de los embates de las guerras, que se actualiza en las fisuras de la vida cotidiana creada en el marco del horror y nos muestra que otras memorias son posibles, aquellas que no fracturan las lecturas del tiempo, y que recrean *en el margen siempre inestable y resiliente de la acción comunitaria*, otras acciones y lecturas de país matizadas por perspectivas solidarias, transformadoras, esperanzadoras y críticas.

Tres estudios de subjetividades emergentes

Nelson Molina Valencia
Marcela Duarte-Herrera
Ana Marcela Londoño-Silva
Alejandro Riascos-Guerrero

La subjetividad es una categoría de estudio y análisis frecuente en la psicología contemporánea, luego de los trabajos posestructuralistas desde la década de los años 90 del siglo XX. Marca una distinción frente a constructos tradicionales como personalidad, carácter o temperamento, ante los cuales se distingue en las condiciones o contenidos permanentes en la definición psicológica de un sujeto.

La subjetividad es ante todo un producto en permanente consolidación, deconstrucción y organización, derivado de todas y cada una de las relaciones socio-materiales que tienen los individuos. La subjetividad siempre se define en una condición temporal y nunca pretende definir una teleología específica, porque el devenir relacional es variable de la misma forma que la relevancia de los elementos con los que se toma contacto; esta comprensión de la configuración del sujeto marca una forma específica desde la psicología social que, con esta propuesta, retoma su condición teórica acerca de la condición relacional de la psicología.

En este panorama el estudio de la subjetividad no ha sido rico, más allá del uso extendido de la categoría, lo cual deja muchas preguntas acerca de su condición académica frente a la disertación filosófica. Al abordar la subjetividad como objeto de investigación, se corre el riesgo de atender un asunto que siempre dejará la incompletud como resultado debido a su carácter móvil, además de la gran cantidad de contenidos relacionales que han configurado; para la investigación

empírica la subjetividad es inaprehensible, únicamente se puede conocer un momento, un contenido.

La relación que establece con otros contenidos relacionales permite al sujeto *performarse* en contexto, pero nunca, de momento, posibilita la totalidad de la subjetividad. Una manera de atender este interés es el estudio de las condiciones relacionales que configuran y forman paulatinamente la subjetividad; es decir, estudiar un movimiento, un momento, una condición específica, colocar el lente en situaciones concretas que tienen relevancia para las personas, así como para los contextos.

En este capítulo presentamos tres condiciones de subjetivación que están en estudio, y cuyo momento de trabajo empírico es la identificación de antecedentes de los temas, de estudios previos semejantes y la definición conceptual del proceso de subjetivación en cada caso.

La primera condición trata la emergencia de los *tecnocuerpos*, mediados por las tecnologías de geolocalización, la cual constantemente tienen mayor uso entre grupos amplios de personas, gracias a la popularización de los dispositivos móviles inteligentes.

En segundo lugar, se abordan los efectos de subjetivación de la llamada discapacidad en escenarios de educación superior y sus efectos relacionales, así como las implicaciones políticas derivadas de cada una de las configuraciones y agenciamientos que se producen.

En tercera instancia, se propone analizar la política de producción de memoria histórica en Colombia como una forma de gobierno de la población, y lo que ello significa para sus conductas, prácticas y subjetividades.

Lo que interesa en este capítulo, es evidenciar las posibilidades de análisis y reflexión en torno a la producción de subjetividades en distintos escenarios. Así, la subjetividad adviene de formas diversas, de acuerdo con las relaciones en las que participa de manera activa el individuo en contextos situados; sin embargo, lo anterior no supone una relación pasiva, se trata más bien de una puesta en escena en donde cada uno de los elementos involucrados tiene una agencia en la manera como se configura la puesta en contacto y el movimiento.

Las consideraciones que presentamos, derivan y se apoyan en diferentes andamiajes teóricos, por ejemplo: *la teoría del actor red* propuesta por Latour (2001) en diferentes obras; *la perspectiva emergentista contemporánea* de Deacon (2013); las ideas de Guattari (1996) y la psicología discursiva (Edwards y Potter, 1992; Íñiguez, 2012) y los estudios de la gubernamentalidad (Burchell *et al.*, 1991; Foucault, 1991; Rose, 2019).

Primera condición. El tecnocuerpo como una figuración de la subjetividad

Una de las maneras para pensar la subjetividad contemporánea es a través de la figuración *tecnocuerpo*, porque en este momento nos entretijamos con distintos artefactos tecnológicos, aunque siempre han existido, cada uno cuenta con características muy específicas; actualmente, encontramos las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), caracterizadas por su permanente conectividad a redes de información como lo es la internet, y en otros casos está la portabilidad continua como sucede con el celular y el celular inteligente. Estas últimas tecnologías no solo se caracterizan por su tamaño y portabilidad, sino también por su integración a las acciones humanas y el hábito de llevarlas a todos lados junto con diversas aplicaciones, entre ellas mapas digitales como Google Maps y Waze; pero *¿cómo* es que estos mapas digitales se integran a las acciones humanas? No sucede solo por llevarlas consigo permanentemente, por supuesto, se integra a través de su uso, lo que indica que al usarlas tienen lugar procesos y mecanismos en la relación humano-tecnología que devienen en una integración. Por lo tanto, el término *uso* no debe entenderse como una acción humana intencionalmente orientada hacia un objeto pasivo; por el contrario, por uso debemos entender el ensamblaje de dos agentes que hace posible la emergencia de singularidades.

¿Qué es aquello que se ensambla en el uso de mapas digitales? Se ensambla la comprensión digital del espacio con el cuerpo y su movimiento. Por ello, la figuración *tecnocuerpo* me parece adecuada para destacar: por un lado, la simbiosis tecnología-cuerpo, y por otro, la emergencia de una subjetividad híbrida; más adelante, desambiguaré estas afirmaciones. Por ahora, quiero destacar el papel central que otorgo al cuerpo en la producción tecnológica de subjetividad, pero *¿acaso* el cuerpo no es la carne y hueso organizados de la misma forma desde hace milenios? Con el fin de explicar por qué el cuerpo de hoy es un *tecnocuerpo*, es necesario empezar mostrando que el cuerpo es una categoría histórica y, por lo tanto, es una categoría mutable.

El cuerpo de hoy no es el cuerpo de la Edad Media, tampoco se reduce a la carne y el hueso. Existe un saber anatómico que nos hace pensar que el cuerpo no es más que esa materialidad de carne y hueso, pero el cuerpo no es solamente eso. La anatomía es una de las formas que tiene esta categoría, derivada del saber anatómico, biológico y fisiológico. La Edad Media estaba atravesada por el saber teológico, desde el cual el cuerpo era sagrado y no se podía diseccionar, no se podía intervenir, en últimas, no se podía profanar; con el Renacimiento tiene lugar todo un proceso de profanación sobre el cuerpo que comienza a ser objeto de estudio y eso hace que se desarrollan saberes como la anatomía, la fisiología

y la biología; saberes posibles por el proceso de desacralización de la naturaleza y del hombre, por ejemplo, la biología como forma de estudio de la naturaleza solo fue posible profanando a esta última. El hombre en este proceso deja de ser equivalente a su cuerpo que deviene algo que pertenece al hombre y, por lo tanto, puede ser diseñado, intervenido y modificado por él. Desde el arte se comienza a desarrollar este proceso de profanación y la emergencia del saber anatómico; con Vesalio y Da Vinci se encuentran representaciones de la composición corporal en términos de músculos, huesos y articulaciones. La pintura y la disección corporal se intrincan en el desarrollo del saber anatómico.

La mutabilidad de la categoría ha llevado a que, con el conocimiento sobre el ADN y la biología molecular, se configure una concepción del cuerpo como sustrato informacional. El cuerpo ya no es solamente materia y organización material, sino que ahora es información, datos genéticos. El desarrollo de la cibernética también afecta la comprensión del cuerpo, a través de las posibilidades de su codificación informacional, encontramos, por ejemplo, los biométricos que permiten la detección del rostro, la lectura de retina; es decir, se tiene lugar la configuración de un cuerpo informacional, muy distinto al cuerpo sagrado de la Edad Media y al cuerpo anatómico del Renacimiento. Con estos saberes informacionales, desde la biología y la cibernética, nos *tecnocorporizamos* en prácticas cotidianas atravesadas por estos saberes.; entre ellas, el uso de los mapas digitales en los teléfonos inteligentes, pero antes de llegar allá quiero explicar la mutabilidad de la categoría cuerpo y la emergencia del *tecnocuerpo* como noción poshumana.

El cuerpo en tanto categoría mutable ha sufrido rupturas epistemológicas. La ruptura absoluta del dualismo afianza la autonomía del cuerpo y privilegia el espíritu sobre él. El hombre no es su cuerpo, sino su *cogito*. El cuerpo que, no es instrumento de la razón, se consagra a insignificancia, lo accesorio, accidental e indigno. El tejido epistémico creado entre la metáfora mecanicista para comprender el mundo y el cuerpo desacralizado separado del hombre, convierten al cuerpo en fuente de sospecha puesto que los sentidos al igual que la imaginación por su variabilidad, pueden resultar engañosos, mientras la racionalidad mecanicista no. Ocurre una ruptura entre el cuerpo como sustrato sensible y la realidad que sustenta el perfeccionamiento técnico de la época:

Una serie de descubrimientos, como el del telescopio, el del microscopio o el de la imprenta, por ejemplo, o el comienzo del maquinismo, contribuyen también a disociar la actividad de los sentidos y la de la inteligencia. Con esas diferentes mediaciones técnicas que amplían el dominio que el hombre utilitario tiene del mundo que lo rodea, aparece otro uso de los sentidos, pero disociado del cuerpo. El hombre llega a observar astros

que no se ven con la simple mirada, percibe lo infinitamente lejano y lo infinitamente pequeño. Y estos descubrimientos son, para los mecanicistas, la confirmación experimental de las insuficiencias de la sensorialidad humana. (Le Breton, 1995, p. 74)

Esta nueva *episteme* de un cuerpo insuficiente pero ensamblado con mediaciones técnicas que extienden los sentidos y la inteligencia, es la matriz de posibilidad de la subjetividad *cyborg*. Esto indica que el cuerpo es definido en su dimensión de materia biológica como organismo, pero, además, su equivalencia con lo cibernético (*cyb=org*) señala la apertura del cuerpo orgánico al cuerpo informacional. La cibernética y las teorías de la información han proporcionado modelos para comprender los procesos biológicos y mentales; así, la condición *cyborg* se definió por Clynes y Kline (1960) como la “*deliberately incorporates exogenous components extending the self-regulatory control function of the organism in order to adapt it to new environments*” (p. 27). Esta definición destaca la decisión deliberada de adecuar, mejorar y perfeccionar el cuerpo conforme las posibilidades tecnológicas que, bien, pueden devenir de la cibernética, la biología molecular y la genética, eludiendo la resignación frente al diseño divino y natural (Sibilia, 2005).

El cuerpo como estructura anatómica es interpelado por los desarrollos tecnológicos. Se espera que el hombre pueda ser su propio arquitecto para diseñar su cuerpo a la altura del funcionamiento de las máquinas con las cuales se ensambla, logrando un cuerpo más eficiente y durable; con este propósito se crea el *Oncorotón*¹⁸ –un ser vivo producido en laboratorio– para la lucha contra el cáncer de mama, y se avanza en mayores niveles de compatibilidad de órganos creados en laboratorio con órganos biológicos; ambas son expresiones de la subjetividad *cyborg*.

Una figuración de la subjetividad que puede situarse en la teoría poshumana de la subjetividad, caracterizada por alejarse del humanismo y el antropocentrismo, y que ha sido caracterizada por Haraway (1984) a partir de tres vectores: acoplamientos entre lo animal y lo humano como es el caso del *Oncorotón*, la ambigua diferencia entre lo natural y lo artificial dada la imbricación máquina-organismo y la imprecisión de los límites entre lo físico y lo no físico (digital).¹⁹

18. El *oncorotón* es un organismo producido por la ingeniería genética para el cáncer de mama y es el primer animal patentado del mundo. Se trata de un cuerpo técnico-natural cuya configuración transgénica se comercializa como producto tecnocientífico. En este sentido el *oncorotón* es un actor semiótico-material, pues encarna la ambigüedad animal-humano; subvirtiendo el genoma cruza categorías antes naturales y puras. “*In producing an alternative structure of lineage, the oncomouse constitutes a techno-animal-body that disturbs the very notions of historicity and origin that have governed Western humanism*” (Damlé, 2012, pp. 305-306).

19. Más recientemente, Daniel Black (2014) ha expuesto la matriz configurada por las ciencias cognitivas, las neurociencias, la robótica, la inteligencia artificial, la genética, la nanotecnología, como las condiciones de posibilidad para la emergencia de un mundo donde no hay distinción entre lo biológico y

La ruptura epistemológica más reciente está dada por los saberes cibernéticos y biológicos (molecular y genética) que atraviesan la comprensión del cuerpo como sustrato informacional; con esta matriz epistemológica y considerando la última ruptura limítrofe atribuida por Donna Haraway a la subjetividad *cyborg*, más apropiada la figuración *tecnocuerpo*, para pensarse la subjetividad de los cuerpos tecnológicamente modificados, pero no siempre de modos estrambóticos sino cotidianos. Braidotti (2015) ha afirmado que asistimos a una modificación corporal de los sujetos poshumanos sin precedentes. Tal aseveración puede entenderse en tanto los artefactos tecnológicos actuales, agencian múltiples dimensiones de la realidad, con lo cual retoma el argumento de Tussyadiah:

Augmented (i.e., blending multiple visual impressions into a single representation of reality, such as in augmented reality), constructed (i.e., constructing a new reality, such as in virtual reality), or reflexive (i.e., making technological perception of human experiences perceptible to humans, such as displaying tourist movements as GPS coordinates on a map). (Tussyadiah, 2017, p. 3)

El *tecnocuerpo* es un fenómeno emergente del proceso simbiótico entre los elementos, es decir, que cuerpo y tecnología se simbiotizan en una entidad heterogénea de condiciones, de posibilidad materiales y semióticas que genera una matriz productora de singularidades.

Logan (2014) argumenta que “*each new invention, technological innovation, or discovery gives rise to new technical capabilities, new cognitive abilities, and new social conditions*” (p. 95). El simbiote emergente actualiza las tecnologías a través de procesos de innovación que se logran por la modificación y adaptación de las tecnologías previas y, de ese modo, transforma las capacidades técnicas, habilidades cognitivas y condiciones sociales de la especie. No obstante, toda tecnología al ser incorporada a través del uso se materializa en gestos y prácticas que implican las posibilidades virtuales del cuerpo. Cada tecnología genera formas particulares de cuerpo. Es en este sentido que cuerpo y tecnología se entretajan en el uso como proceso simbiótico; cuando usamos la tecnología nos implicamos con ella, las agencias heterogéneas se simbiotizan haciendo posible la emergencia de singularidades. En conclusión, el concepto *tecnocuerpo* permite fijar la comprensión de que, con cada tecnología, se transforma el cuerpo de modos singulares; lo que implica que, para rastrear la singularidad, es necesario situarla tecnológicamente y, en este caso, se ha situado en el uso de mapas digitales para la movilidad urbana. ¿Cómo evoluciona el *tecnocuerpo* con los mapas digitales (Google Maps y Waze) de los teléfonos inteligentes? ¿Cuáles son los mecanismos a través de los cuales devenimos *tecnocuerpo* con los mapas digitales

lo mecánico, o entre la realidad física y virtual (digital). Un mundo en el que la vida es comprendida como un proceso mecánico que depende del procesamiento de información a nivel molecular (ADN).

de los teléfonos inteligentes? Se propone como hipótesis que el mecanismo a través del cual se transforma el *tecnocuerpo* a través de los mapas digitales es el complejo cuerpo-movimiento-espacio.

Segunda condición. Subjetivaciones (im)posibilitantes: discapacidad e instituciones de educación superior

El uso de la categoría discapacidad ha sido objeto de construcciones y (re) construcciones según los contextos, momentos históricos y tránsitos de las teorías y discursos sociales. La discapacidad ha sido leída, usada y apropiada como entidad o producción de lo social, con efectos de poder y subjetivación. En la deconstrucción de la palabra, encontramos la clave: es una pregunta por la capacidad disminuida, ante las demandas de un lugar y momentos específicos. En la educación formal, dicha posibilidad de desempeñarse con esta capacidad en cuestión tensiona y escapa a la posibilidad de captura del ideal de socialización, participación y aprendizaje que ofertan los sistemas educativos: moldear una competencia, como promesa de éxito profesional (Galton, 2000; Martínez, 2014; McDonagh *et al.*, 2018; Stiker, 2002).

En esta medida, la escuela, el instituto, la universidad, o cualquier designación institucional que marque una titulación bajo el modelo educativo formal, implica un ejercicio de regulación y control de aquello que debe ser enseñado, formado y aprendido; donde altos desempeños académicos, la adquisición de competencias enfocadas a los intereses del trabajo y el capital, y la economía del conocimiento, son una dinámica de lo mercantil, juegan como vectores de posibilidad/imposibilidad, donde la universidad resulta el representante máximo de este ejercicio de performación (Martínez, 2014).

Los actores involucrados, estudiantes, docentes, familias y entornos comunitarios son agentes de esta demanda de modelamiento, participando de las jerarquías de poder para el cumplimiento de este ideal social; lo cual genera el cuestionamiento frente a la virtud o no de estas dinámicas, para mediar aquello que no responde a dicha intención de generar un ciudadano capaz de desempeñarse en una tarea requerida por la sociedad bajo ciertos parámetros: lo emergente por fuera del ideal, no como copia de los parámetros sociales. Latour (2001) delimita la institución como ese lugar donde se “proporcionan todas las mediaciones necesarias para que el actor conserve una sustancia duradera y sostenible” (p. 366). Por definición, este tipo de instituciones, o los sistemas educativos si se quiere, niegan la movilidad y virtualidad propias de la subjetividad humana.

Por su parte, Rancière (2010) presenta la noción de la sociedad pedagogizada, donde la instrucción o educación es un signo de desigualdad, el duelo de

la emancipación, la “sinrazón no igualitaria hace que el individuo renuncie a sí mismo, a la inconmensurable materialidad de su esencia [...] el reino de la ficción colectiva” (p. 106). Las metodologías, tecnologías, políticas y prácticas de enseñanza son parte de esa necesidad de conservar una esencia, un proyecto de formación que poda ramas, raíces y frutos que no hacen parte del boceto de producción industrial. Estas demandas de las instituciones y los sistemas educativos son parte del ejercicio de reflexión presentado por Foucault (1988, 2002), donde destaca el papel de las distintas formas de codificación de la obediencia, como marcas de valía del ser humano, donde aquel que logra danzar bajo esta tonada, es recompensado, y ante cualquier paso en falso, es castigado, excluido y vigilado ante la demanda de una necesidad de adaptación.

En esa regulación de la vida, se desconoce las diversas formas de aprender y relacionarnos con el mundo. Habilitar para el trabajo y la producción no es el único objetivo de vida posible, más que complejidad, N-1, es rizoma (Deleuze y Guattari, 2004). Se niegan los tiempos del Otro, y se da prevalencia al tiempo común que reduce la variación, lo encarnado en potencia; “tomar, aprender y comprender, ese es el orden del aprendizaje” (Serres, 2011, p. 82). Los cuerpos que no encajen, el conocimiento como acción, no existirán; si no me reconozco, porque he sido (de)construido por el Otro, ¿soy posible? En esto, toda impostura de inclusión educación inclusiva, será falsedad. La educación para todos solo existe en el lugar de lo político, en la exclusión.

En cuanto a la subjetividad, para efectos de posicionamiento con el agenciamiento institucional, se comprende como una categoría que describe la individualidad y singularidad, así como los elementos simbólicos y de acción que conectan al sujeto con una sociedad, tiempo y ensamblajes determinados. Por ello, tiene una aprehensión difusa, un carácter virtual y emergente que hace que los vectores de significación se entremezclen y reconfiguren constantemente, en acción y representación (Martínez, 2014). Braidotti (2006) le asigna un complemento de enunciación que resume las distintas posiciones frente al proceso de construcción de identidad y el colectivo: es nómada.

Rancière (2006) retoma la categoría del campo de lo social y lo político, donde los procesos de subjetivación surgen en la lógica del Otro (heterología), según tres elementos de determinación de la alteridad: en primera instancia, el uso de una categoría con efectos de ser y poder en el sujeto, lo cual implica una identidad impuesta de afuera por Otro que se marca como diferente en la denominación; luego, reconocer lo político como lugar de demostración, donde el único universal posible es la igualdad, pero que en su misma diferenciación, niega su existencia y, por tanto, esa posibilidad de identificación se encuentra en la contradicción; se convierte en una subjetividad (im)posible, construida desde

lo ausente, incapaz de reconocerse a sí mismo como formación del yo desde la descalificación/desidentificación, “un tratamiento de daño” (p. 18). Reconocer las condiciones de una subjetivación (im)posibilitantes es una acción de resistencia, a partir del cual es viable desplazar las fuerzas de diferenciación y desigualdad naturalizada (Molina, 2006).

Si bien podría ser tomado en consideración, entender subjetivación y subjetividad como dos entidades independientes en tanto lugar político o en las definiciones desde lo individual, Guattari (1996) señala que la subjetividad es un asunto individual y colectivo, en el complejo “individuo-grupo-máquina-intercambios múltiples” (p. 18); con lo cual no se descarta esta esta lectura de Rancière (2006), y se pone en juego la figura del Estado en tanto poder que designa y asigna posibilidades de ser, pero también ser con otros en el universo social.

Tercera condición. ¿Un arte de gobierno sobre la memoria histórica? Reflexiones desde la perspectiva de la gubernamentalidad

Existe una variedad de investigaciones ricas en explicaciones sobre los fenómenos, intereses, agentes y elementos emergentes que se derivan de la dinámica del campo de los estudios de memoria histórica en el país. En algunos de ellos, la memoria histórica se trabaja como un lugar en el que se ubican disputas y dinámicas relacionales bajo tensiones, dados los sentidos del pasado, la verdad del conflicto y el reconocimiento de las versiones emergentes (Berón y Martínez, 2020; Quishpe, 2018; Torres Ávila, 2013; Zuluaga, 2014). Se entiende también, como campo de confluencia de diferentes intereses metodológicos o discursivos que establecen vectores de acción sobre los fenómenos que se gestan en virtud de la reconstrucción del pasado (Gamboa *et al.*, 2015; Vélez Villafañe, 2012); o como un escenario de encuentro de diferentes actores comprometidos y relacionados, que agencian y dinamizan acciones de recuperación y narración del pasado violento del país (Cancimance López, 2013; Romero *et al.*, 2020).

Los fenómenos que se derivan de los trabajos de memoria, así como de las realidades que bordean su existencia como hecho social y de gobierno se han abordado como espacio privilegiado de disputa política, ideológica y legal (Bermejo y Muller, 2012; Galeano Acosta, 2017; Jaramillo Marín, 2016; Mesa, 2017), o como un territorio de lucha por la reivindicación y el reconocimiento de las víctimas y sus derechos (Lira, 2010; ICTJ, 2009). Unido a ello, no escapan a estos debates, las diferentes corrientes académicas que se encuentran bajo la premisa de estudio, indagación o intervención de la memoria; la discusión académica ha sido un elemento neurálgico para la comprensión y la orientación de las prácticas

que se despliegan, en virtud de la construcción de la historia del conflicto y la conservación del pasado (Jaramillo *et al.*, 2020).

Como vemos, sobre la memoria histórica colombiana confluyen diferentes iniciativas, discusiones políticas, legales o académicas que, a su vez, son marco de referencia desde donde se plantean reflexiones del orden psicológico, político, legal, sociológico o filosófico, para dar cuenta de lo que ocurre no solo con los procesos de construcción histórica, sino también con los efectos que tienen lugar del lado de los sujetos que están compelidos ahí, como agentes cuyo recuerdo o vivencia es, en última instancia, una experiencia fundamental de la que se nutre el campo de la memoria histórica.

Justamente, sobre este último elemento, se abre una veta de interés en función de los procesos subjetivos que se ven comprometidos en la recuperación del pasado violento del país. No obstante, hay que mencionar que no se trata de una preocupación sobre los efectos positivos o adversos que se ven incluidos en las prácticas comunitarias, o participativas de memoria, necesarias para su proceso constructivo. Sabemos que también existe una amplia gama de estudios que se han encargado de dar cuenta de lo que ocurre a este nivel. Se trata más bien, de amplificar las posibilidades de comprensión sobre el funcionamiento de los elementos que se vinculan a los procesos de transformación que, a nivel de lo subjetivo, operan en los procesos de construcción de memoria histórica. En este sentido, los estudios de la gubernamentalidad ofrecen una variedad de elementos teórico-conceptuales, así como herramientas metodológicas²⁰ que aportarían a estudiar la memoria histórica con dicho propósito; sin embargo, ello implica entender y admitir, la existencia de una forma singular de gobierno sobre la memoria, que se ejerce sobre un segmento singular de la población.

La llamada analítica de la gubernamentalidad (Castro-Gómez, 2010) puede desplegarse, siguiendo a Foucault (1991), sobre cualquier campo que incluya una experiencia fundamental que se encuentre intervenida por el *arte de gobierno*. Para ser más precisos, el arte de gobierno no incluye de manera directa prácticas violentas para conducir a las poblaciones, sino que ha de implementar otro tipo de prácticas que, orientadas por un modo particular de racionalidad, han de generar condiciones de aceptabilidad en los gobernados; aquí operan las tecnologías gubernamentales, que incluyen el uso de un saber puntual (académico, científico, etc.) sobre el que fundamentan su acción; en este sentido, estas “no buscan simplemente determinar la conducta de los otros, sino dirigirla de un modo eficaz, ya que presuponen la capacidad de acción (libertad) de aquellas personas que deben ser gobernadas” (Castro-Gómez, 2010, p. 39).

20. El trabajo de Energici (2016) presenta una apuesta llamativa en este orden de ideas.

Así es posible que quienes se encuentran bajo ciertas condiciones de dominio, acepten ser gobernados de una forma específica, puesto que, siguiendo a Castro-Jaramillo (2010): “el gobierno no se ejerce solo mediante ideas o agendas ideológicas, sino principalmente sobre (y a través de) los deseos, aspiraciones y creencias de las personas” (p. 41). Esta indicación es importante, debido a que permite entender la forma en que se puntualiza la aplicación de la analítica de la gubernamentalidad sobre ciertos campos, o más bien flujos, que son objeto de interés del arte de gobierno: “a diferencia de las disciplinas, que se dirigen al aumento de las fuerzas orgánicas del cuerpo, el gobierno se interesa más por flujos tales como *la memoria*,²¹ el deseo, la atención y la voluntad” (Castro-Jaramillo, 2010, p. 41).

Hay dos documentos de especial relevancia, en materia de política pública para el surgimiento de la memoria como campo de gobierno. La promulgación de la Ley 975 de 2005 y la Ley 1448 de 2011. Ambos documentos, se pueden entender como momentos particulares en donde se produce un giro de la centralidad en materia político jurídica de los victimarios, a la centralidad de las víctimas como sujetos de derechos (Guti, 2008; Rodríguez, 2013; Sánchez, 2018). Adicionalmente, constituyen un hecho de relevancia histórica, puesto que a partir de la Ley 975 de 2005 se reconocen las víctimas de los hechos acaecidos durante el conflicto, cometidos en particular por grupos paramilitares, y a partir de la Ley 1448 de 2011, las víctimas advendrán como sujetos de derechos (Sánchez, 2019). Es necesario considerar el acto de reconocimiento que el Estado ha de dar a los segmentos poblacionales afectados por la guerra, y las garantías en materia de derechos que les acuden, como un acto fundante para los *regímenes de racionalidad*²² que han de venir a establecerse en adelante.

En efecto, Mora-Gámez (2016) analiza las circunstancias de los sujetos acreedores a derechos y su reconocimiento. Su trabajo establece que las acciones oficiales de reconocimiento promueven transformaciones a nivel de las subjetividades de quienes son reconocidos, ya que, al entrar en un orden particular de relaciones con el Estado, sus condiciones como sujetos varían. Es de señalar, que estos actos de reconocimiento operados por el gobierno son parte de un movimiento estratégico que está orientado, en última instancia, a la constitución de una forma de gobierno, pensada para un sector singular de la población que se ha visto afectada por el conflicto bélico en el territorio colombiano.

21. El resaltado es de los autores.

22. La racionalidad ha de definirse sintéticamente como el funcionamiento de ciertas prácticas que se ven articuladas en ensamblajes de poder; son racionales en la medida que propende por fines de gobierno específicos, y disponen de medios y estrategias para conseguirlos (Castro-Gómez, 2010).

La construcción de la población afectada por la violencia como víctima y sujeto de derecho y, especialmente, acreedora a la verdad, justicia y reparación, se realiza en este tercer momento,²³ y con ella la memoria se erige como un mecanismo asociado indisolublemente a estos derechos. (Sánchez, 2019, p. 126)

El reconocimiento del sujeto víctima y su construcción como sujeto de derechos ante el Estado, no solo indica unas condiciones de transformación para los segmentos poblacionales que han de verse compelidos por estas normativas de gobierno emergentes, en virtud de los parámetros que establece para acceder a la justicia, la verdad y la reparación. Justamente, de la normatividad se infiere el establecimiento de una forma de racionalidad derivada del derecho a la reparación que vendrá a orientar las prácticas y tecnologías gubernamentales creadas y puestas en marcha, algunas particularmente para la construcción de memoria histórica.

El proceso histórico necesario para la emergencia de la Ley 1448 de 2011, indica un devenir relacional de diferentes regímenes de racionalidad, que dan consistencia a los propósitos reparativos que el gobierno ha de fijar, como políticas de Estado para las víctimas en adelante. En este escenario, bajo el amparo de una racionalidad cuya aspiración es la reparación,²⁴ emerge la construcción de memoria como mecanismo simbólico privilegiado de este propósito de gobierno. Las medidas estrategias que esta política asume en materia de reparación simbólica a partir del deber de memoria del Estado, pueden verse materializadas, por ejemplo, en el establecimiento de disposiciones que permitiesen la creación de santuarios²⁵ de la memoria, la declaración de un día nacional de la memoria y la solidaridad con las víctimas,²⁶ o la creación de instituciones como el Centro Nacional de Memoria Histórica²⁷ y el Museo de la Memoria. Como puede advertirse, estas acciones que se establecen bajo el amparo de una ley nacional se alinean con el fin de reparar a la víctima, lo que incluye de manera concomitante, considerar una transformación subjetiva de quien es cobijado e intervenido por estas prácticas. Basta considerar lo anterior, bajo el establecimiento de las

23. El autor refiere tres momentos que definen los caminos de institucionalización o gubernamentalización de la memoria histórica en el caso colombiano: el primero localizado en los años 70, el segundo sobre los años 80 y principios de los 90 y el tercer momento, desde mediados de los 90 hasta la actualidad (Sánchez, 2019).

24. De acuerdo con lo establecido en la Ley 1448 de 2011: “[...] La reparación comprende las medidas de restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición, en sus dimensiones individual, colectiva, material, moral y simbólica. Cada una de estas medidas será implementada a favor de la víctima dependiendo de la vulneración en sus derechos y las características del hecho victimizante” (art. 25).

25. Ver, artículo 145. Acciones en materia de memoria histórica, Ley 1448 de 2011.

26. Ver, artículo 142. Día nacional de la memoria y solidaridad con las víctimas, Ley 1448 de 2011.

27. Ver, artículo 146. Centro de Memoria Histórica, Ley 1448 de 2011.

medidas de satisfacción,²⁸ que se instituyen por la ley, como forma de dar cuenta de la intervención de estas medidas de gobierno sobre los sujetos que se propone gobernar, y en donde la memoria es dialecto en medio de dicha relación.

Como va a sostener Arboleda-Ariza *et al.* (2020): “las leyes de reparación, tal como han surgido en el contexto del conflicto armado colombiano, han permitido el surgimiento de la memoria a nivel estatal como mecanismo central de reparación social” (p. 15). La memoria histórica, puede considerarse también como estrategia derivada de una racionalidad reparativa que se encuentra en la política pública que gobierna al sujeto víctima.

A nivel de las tecnologías que se ponen en marcha a partir de estas medidas gubernamentales, podemos tomar como ejemplo lo dispuesto en materia de archivo.²⁹ En efecto, las disposiciones gubernamentales en esta materia incluyen la integración, recopilación y la creación documental que permitan consolidar un archivo nacional de la memoria del conflicto. A esta medida le asisten una serie de prácticas que se verán soportadas por el saber archivístico, histórico e investigativo a nivel de la ciencia, para alcanzar su propósito. Luego, estas prácticas se verán reguladas, por instituciones como el Centro Nacional de Memoria Histórica o el Archivo General de la Nación, quienes dispondrán de las medidas técnicas recopilatorias, expertos en la materia, y a los sujetos víctimas como protagonistas y beneficiarios compelidos en esta tarea.

Este brevísimo recorrido bordea la idea de la reparación como régimen de racionalidad que ha de constituir y fundamentar unas prácticas, cuya emergencia puede verse en relación con el acto fundamental del reconocimiento del sujeto víctima como sujeto de derechos. Es decir, estas medidas del arte de gobierno de la memoria, vendrían a establecer el objeto que se gobierna, en la medida en que se nombra lo que ha de repararse, y ha de tomar como uno de estos elementos de reparación simbólica a la construcción de memoria histórica; el cómo se gobierna, en la medida en que indica las formas en que serán alcanzados los fines de reparación, los medios o tecnologías que han de crearse y ponerse en marcha; a quien se gobierna, en la medida en que toma como a las víctimas como los directos beneficiarios y partícipes de las estrategias de reparación y se marca claramente un propósito o fin de gobierno.

El análisis planteado en términos de posibilidad todavía debe soportar el rigor de la comprobación empírica frente a la revisión teórica, toda vez que, la opacidad de ciertas nociones que se encuentran comprometidas en la proposición

28. Ver, capítulo 9. Medidas de satisfacción, Ley 1448 de 2011.

29. Ver, artículo 144. De los archivos sobre violaciones a los derechos humanos e infracciones al derecho internacional humanitario ocurridas con ocasión del conflicto armado interno, Ley 1448 de 2011.

teórica de la gubernamentalidad, no se abordan completamente, o todavía habrá que esclarecerlas.

Invitación final

El campo de estudios de la subjetividad desde una perspectiva de configuración relacional del individuo debe consolidarse. Los tres estudios presentados en el capítulo se encuentran en la primera etapa de su desarrollo y las coordenadas conceptuales expuestas configuran la justificación de cuáles y de qué manera algunos vectores de subjetivación configuran formas de subjetividad. Cabe anotar que los enfoques de cada uno de los estudios son complementarios y hacen parte de una línea de investigación; sin embargo, en cada caso se ha hecho énfasis en asuntos particulares, autores específicos y condiciones de relación concretas que para el estudio de otros temas o casos pueden cruzarse y enriquecerse.

Referencias

Presentación: la psicología social crítica a la luz de sus investigaciones y reflexiones

- Domingo, J. (2005). *La cultura en el laberinto de la mente. Aproximación filosófica a la "psicología cultural" de Jerome Bruner*. Miño y Dávila Editores.
- Iñiguez, L. (2005). *Nuevos debates, nuevas ideas y nuevas prácticas en la Psicología Social de la era "post-construccionista"*. Ponencia presentada en el Simposio Central "Psicología Social tras la era post: controversias y debates en el siglo XXI", 30º Congreso Interamericano de Psicología, de la Sociedad Interamericana de Psicología (SIP), Buenos Aires.
- Montero, M., y Fernández, P. (2003). Psicología social crítica. *Revista Interamericana de Psicología*, 37(2), 211-213. <https://journal.sipsych.org/index.php/IJP/article/view/820/712>
- Parker, I. (2009). Psicología crítica: ¿qué es y qué no es? *Revista Venezolana de Psicología Clínica Comunitaria*, 8, 139-159. <https://www.studocu.com/cl/document/universidad-de-santiago-de-chile/psicologia-social-clasica-psicologia-social-contemporanea/parker-psicologia-critica-que-es-y-que-no-es-pdf-free/24733843>

Sentido de comunidad, participación y empoderamiento comunitario en ciudadanos de Barranquilla que desean cambiar su lugar de residencia

- Amar Amar, J. J., y Madariaga Orozco, C. M. (2008). *Proyectos sociales y cuidados a la infancia*. Universidad del Norte; Lemoine Ed.
- Amarante, V. (2013). Income inequality in Latin America: data challenges and availability from a comparative perspective. *Serie Políticas Sociales*, (185), 28 (LC/L.3695), Santiago, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

- Ato, M., López, J. J., y Benavente, A. (2013). Un sistema de clasificación de los diseños de investigación en psicología. *Anales de psicología*, 29(3), 1038-1059.
- Balbuena, A. C. (2012). *Sentido de comunidad, bienestar y memoria colectiva en una comunidad rural de la costa Norte* [Tesis de psicología con mención en Psicología Social. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima].
- Carlson, B. (2002). *Educación y mercado de trabajo en América Latina: ¿qué nos dicen las cifras?* Serie Desarrollo Productivo, (114), (LC/L.1631-P), Santiago, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Cartwright, D., y Zander, A. (2001). *Dinámica de grupos: investigación y teoría*. Trillas.
- Chavis, D. M., Lee, K. S., y Acosta, J. D. (2007). *Sense of Community Index 2 (SCI-2): Background, Instrument, and Scoring Instructions*.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL]. (2019). *Nudos críticos del desarrollo social inclusivo en América latina y el Caribe: antecedentes para una agenda regional (LC/CDS.3/3)*, Santiago.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE]. (2015). *Metodología de estratificación socioeconómica urbana para servicios públicos domiciliarios. Enfoque conceptual (version, 2,0, diciembre de 2015)*. <https://www.dane.gov.co/files/geoestadistica/estratificacion/EnfoqueConceptual.pdf>
- Garcés, M., y Palacio, J. (2010). La comunicación familiar en asentamientos subnormales de Montería. *Psicología desde el Caribe*, 25, 1-29.
- Gómez Buendía, H. (1998). *Educación: la agenda del siglo XXI. Hacia un desarrollo humano*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. PNUD. TM Ed.
- Greco, P., Laschinger, H. K. S., y Wong, C. (2006). Leader empowering behaviours, staff nurse empowerment and work engagement/burnout. *Nursing Leadership*, 19(4), 41-56. DOI: 10.12927/cjnl.2006.18599
- Hombrados Mendieta, M., y Gómez Jacinto, L (2001). *Potenciación en la intervención comunitaria*. *Intervención Psicosocial*, 10(1), 55-69.
- Hombrados Mendieta, I., y López Espigares, T. (2014). Dimensiones del sentido de comunidad que predicen la calidad de vida residencial en barrios con diferentes posiciones socioeconómicas. *Psychosocial Intervention*, 23(3), 159-167.
- Jariego, I. M. (2004). Sentido de comunidad y potenciación comunitaria. *Apuntes de Psicología*, 22(2), 187-211.
- La Barrera, P., Espinosa, A., Cueto, R., y Ferrándiz, J. (2012). Aspectos psicológicos de los problemas de organización de base y su relación con dilemas sociales en una comunidad rural de la costa norte del Perú. *Psicoperspectivas*, 11(1), 82-107.

- Marín, J. C., Luna Cortecero, M., y Martínez, K. (2005). El proyecto san Carlos Borromeo. Evaluación de una experiencia. *Psicogente*, 7(12), 85-130.
- Martín-Baró, I. (2006). Hacia una psicología de la liberación. *Psicología sin fronteras: Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, 1(2), 7-14.
- Max-Neef, M., Elizalde, A., y Hopenhayn, M. (1986). Desarrollo a escala humana. *Development dialogue, Cepaur Fundacion Dag Hammarskjold*, número especial, 9-93.
- McMillan, D., y Chavis, D. (1986). Sense of Community: A Definition and Theory. *Journal of Community Psychology*, 14(1), 6-23. doi: 10.1002/1520-6629(198601)14:13.0.CO;2-I
- Mesa Peluffo, S., y Ramellini Centella, T. (2006). El empoderamiento de las mujeres agredidas: eje de la protección contra el maltrato hacia niños, niñas y adolescentes. *Medicina Legal de Costa Rica*, 23(2), 95-109.
- Montero, I., y León, O. G. (2002). Clasificación y descripción de las metodologías de investigación en Psicología. *Revista Internacional de Psicología Clínica y de la Salud*, 2(3), 503-508.
- Montero, M. (1980). La psicología social y el desarrollo de comunidades en América Latina. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 12, 159-170.
- Montero, M. (2003). *Teoría práctica de la psicología comunitaria*. Paidós.
- Ospino, A. M. (1993). Desarrollo y atención comunitarios a la infancia. *Investigación & Desarrollo, Universidad del Norte*, 3, 28-58.
- Peterson, N. A., y Reid, R. J. (2003). Paths to psychological empowerment in an urban community: sense of community and citizen participation in substance abuse prevention activities. *Journal of Community Psychology*, 31(1), 25-38. <https://doi.org/10.1002/jcop.10034>
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone*. Simon and Schuster.
- Ramos Vidal, I. (2014). La experiencia de múltiples sentidos de comunidad. *Psicología Política*, 48, 47-67.
- Rappaport, J. (1987). Terms of empowerment/exemplars of prevention: toward a theory for community psychology. *American Journal of Community Psychology*, 15(2), 121-148. <https://doi.org/10.1007/BF00919275>
- Rey, F. L. G. (2004). La crítica en la psicología social latinoamericana y su impacto en los diferentes campos de la psicología. *R. interam. Psicol*, 38(2), 351-360.
- Reygadas, L. (2008). *La apropiación: destejendo las redes de la desigualdad*. Anthropos.
- Sarason, S. B. (1974). *The psychological sense of community: prospects for a community psychology*. Jossey-Bass.
- Seminario Obando, M. (2014). *Sentido de comunidad, participación comunitaria y valores en líderes/as comunitarios/as en contextos de vulnerabilidad social* [Tesis

- Psicología, Pontificia Universidad Católica de Perú]. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/5819>
- Speer, P. W., y Peterson, N. A. (2000). Psychometric properties of an empowerment scale: Testing cognitive, emotional, and behavioral domains. *Social Work Research*, 24(2), 109-118. <https://doi.org/10.1093/swr/24.2.109>
- Speer, P. W. (2000). Intrapersonal and interactional empowerment: Implications for theory. *Journal of Community Psychology*, 28(1), 51-61.
- Távora Vásquez, M. G. (2012). *Sentido de comunidad en un contexto de violencia comunitaria* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/1651>
- Vallejo-Martín, M., Moreno-Jiménez, M. D. P., y Ríos-Rodríguez, M. L. (2017). Sentido de comunidad, fatalismo y participación en contextos de crisis socioeconómica. *Psychosocial Intervention*, 26(1), 1-7. <http://dx.doi.org/10.1016/j.psi.2016.10.002>
- Vega, M. T., y Pereira, M. A. (2012). Sentido de comunidad y bienestar en usuarios de asociaciones sociales de salud. *Global Journal of Community Psychology Practice*, 3(4), 1-5.
- Zimmerman, M. A., y Zahniser, J. H. (1991). Refinements of sphere-specific measures of perceived control: development of a sociopolitical control scale. *Journal of Community Psychology*, 19(2), 189-204. [https://doi.org/10.1002/1520-6629\(199104\)](https://doi.org/10.1002/1520-6629(199104)).

Subjetividades políticas y formación para el liderazgo: una experiencia juvenil en el sur de Bolívar

- Alvarado, S., Botero, P., y Ospina, H. (2012). Experiencias de acción política con participación de jóvenes en Colombia: tendencias y categorías emergentes. En S. Alvarado, S. Borelli y P. Vommaro (Eds.), *Jóvenes, políticas y culturas: experiencias, acercamientos y diversidades* (pp.79-99). Homo Sapiens, CLACSO.
- Arfuch, L. (2002). *Identidades, sujetos, subjetividades*. Prometeo Libros.
- Asamblea Popular Constituyente de Micoahumado, Sur de Bolívar, Colombia y Facultad de Psicología, P. Universidad Javeriana, Bogotá. (2019). *Plan de formación para el liderazgo de Micoahumado*. Documento inédito del Proyecto Comprensión de la Subjetividad política para la vida y construcción colectiva del programa de formación del relevo generacional para el Proceso Soberano Comunitario por la Vida la Justicia y la Paz de Micoahumado, Sur de Bolívar. P. Universidad Javeriana, Bogotá.
- Bonder, G. (1998). Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente. En S. Montesino y A. Obach (Comp.), *Género y epistemología: mujeres y*

- disciplinas* (pp. 29-55). Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, LOM Ediciones.
- Bonvillani, A. (2014). Saberes apasionados: horizontes de construcción de conocimiento de las subjetividades política(s). En C. Piedrahita, Á. Díaz y P. Vommaro (Comp.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos* (pp. 83-100). Universidad Distrital Francisco José de Caldas, CLACSO.
- Botero, P., Pinilla, V., y Lugo, N. (2011). Narrativas de conflicto sociopolítico y cultural de jóvenes en seis contactos locales de Colombia. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 9(2), 97-126.
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*. Alianza Editorial.
- Brigadas Internacionales de Paz – Proyecto Honduras. (2017). *Cartilla de protección integral para defensores y defensoras de derechos humanos en Honduras*. <https://pbi-honduras.org/es/publicaciones>
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Ediciones Cátedra.
- Cortés, R. (2014). La subjetivación política como efecto de gobierno. Aspectos teórico-metodológicos a propósito de pensar de otra manera la ciudadanía. En C. Piedrahita, Á. Díaz y P. Vommaro (Comp.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos* (pp. 217-230). Universidad Distrital Francisco José de Caldas, CLACSO.
- Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento. (2021). *Manual de autoprotección para personas defensoras de derechos humanos, líderes y lideresas sociales y sus colectivos*. <https://codhes.files.wordpress.com/2021/07/manual-de-autoproteccion.pdf>
- Cruz, M. (1996). *Tiempo de subjetividad*. Paidós.
- Cruz, J. D., y Fontan, V. (2014). Una mirada subalterna y desde abajo de la cultura de paz. *Ra Ximhai*, 10(2), 135-152.
- Cubides, H., y Guerrero, P. (2011). Política como Relación. Prácticas agrupaciones juveniles en la ciudad de Bogotá. En M. Gutiérrez (Ed.), *Nuevas expresiones políticas. Nociones y acción colectiva de los jóvenes en Colombia* (pp. 208). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Díaz, Á., Arias, G., y Tobón, E. (2014). Subjetividad política femenina en el contexto del conflicto armado colombiano. Aproximaciones a su abordaje desde el método. En C. Piedrahita, Á. Díaz y P. Vommaro (Comp.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos* (pp. 71-82). Universidad Distrital Francisco José de Caldas, CLACSO.
- Fals Borda, O. (1985). *Conocimiento y Poder Popular*. Siglo XXI.

- Feixa, C. (1998). *De jóvenes, bandas y tribus*. Editorial Ariel.
- Flórez, J. (2015). *Lecturas emergentes: Volumen II: Subjetividad, poder y deseo en los movimientos sociales* (2ª ed.). Pontificia Universidad Javeriana. <https://doi.org/10.2307/j.ctv86dh6v>
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto* (2ª ed). Fondo de Cultura Económica.
- Freire, P. (2006). *El grito manso*. Siglo XXI.
- Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Paidós.
- Giroux, H. (2002). Pedagogía Pública y política de la resistencia: notas para una teoría crítica de la lucha educativa. *Revista Opciones Pedagógicas*, (25), 44-58.
- González, M., Aguilera, A., y Torres, A. (2013). Investigar subjetividades y formación de sujetos en y con organizaciones y movimientos sociales. En C. Piedrahita, Á. Díaz y P. Vommaro (Comp.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos* (pp. 49-70). Universidad Distrital Francisco José de Caldas, CLACSO.
- Hernández, E. (2012). *Intervenir antes que anochezca. Mediaciones, intermediaciones y diplomacias no violentas de base social en el conflicto armado colombiano*. Universidad Autónoma de Bucaramanga, Instituto de Estudios Políticos.
- Jaramillo, J., Parrado, E., y Mosquera, D. (2020). El paro cívico de 2017 en Buenaventura, Colombia. Protesta social y transformación del poder político. *Análisis Político*, 33(98), 136-166.
- Jóvenes Pro-desarrollo de Micoahumado (2019). *Plan de formación para el liderazgo de Micoahumado* [Manuscrito inédito]. Versión impresa por Javegraf.
- Lewcowicz, I. (2006). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Paidós.
- Miranda, D., Pizarro, D., y Santos, N. (2014). Los movimientos comunitarios y la construcción de ciudadanía crítica desde la metodología descolonizadora. En C. Piedrahita, Á. Díaz y P. Vommaro (Comp.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos* (pp. 119-134). Universidad Distrital Francisco José de Caldas, CLACSO.
- Oviedo, A. (2009). Propuesta metodológica en construcción: Autoindagación en la memoria colectiva. En A. Serna (Comp.), *Memorias en crisoles: propuestas teóricas, metodológicas y estratégicas para los estudios de la memoria*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Centro de Memoria, Paz y Reconciliación Distrital.
- Piedrahita, C. (2014). Reflexiones metodológicas. Acercamiento ontológico a las subjetivaciones políticas. En C. Piedrahita, Á. Díaz y P. Vommaro (Comp.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates*

- latinoamericanos (pp. 15-30). Universidad Distrital Francisco José de Caldas, CLACSO.
- Restrepo, G. (2006). Dinámicas e interacciones en los procesos de resistencia civil. Estudio de caso comparado entre la Comunidad de Paz de San José de Apartadó y la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare. *Revista Colombiana de Sociología*, 2(27), 169-202.
- Rico, G. (2015). *En medio de la guerra*. Fundación Valores Humanos.
- Sacipa, S., Tovar, C., Sarmiento, L., Gómez, A., y Suárez, M. (2013). Psicología política en Colombia. *Cahiers de Psychologie Politique*, (23). https://doi.org/10.34745/numerev_816
- Touraine, A. (2003). *¿Podremos vivir juntos?: iguales y diferentes*. Fondo de Cultura Económica.
- Tovar, C. (2015). *Subjetividad política para la vida: resistencia al desplazamiento forzado e intervención psi como potencia política en Micoahumado* [Tesis de doctorado, Pontificia Universidad Javeriana]. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/19128>
- Tovar, C. (2019). Subjetividad política para la vida y liderazgo juvenil: una iniciativa de paz desde el territorio. En Á. Díaz y O. Bravo (Eds.), *Psicología política y procesos para la paz en Colombia* (pp. 201-2044). Editorial Universidad ICESI y Ascofapsi.
- Walsh, C. (2002). La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento. En C. Wash., F. Schiw y S. Castro-Gómez (Eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*. Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala

Comprensión de la disposición a perdonar desde las narrativas de las mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia

- Bagnulo, A., Muñoz-Sastre, M., y Mullet, E. (2009). Conceptualizations of forgiveness: a Latin America-Western Europe comparison. *Universitas Psychologica*, 8(3), 673-682. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64712155009>
- Campo-Arias, A., Oviedo, H. C., y Herazo, E. (2014). Prevalencia de síntomas, posibles casos y trastornos mentales en víctimas del conflicto armado interno en situación de desplazamiento en Colombia: una revisión sistemática. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 43(4), 177-185. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0034-74502014000400002&script=sci_abstract&tlng=es

- Castrillón-Guerrero, L., Riveros Fiallo, V., Knudsen, M. L., López López, W., Correa-Chica, A., y Castañeda Polanco, J. G. (2017). Comprensiones de perdón, reconciliación y justicia en víctimas de desplazamiento forzado en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, (63), 84-98. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/1223>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2019). *Una nación desplazada. Informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia*. <https://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/descargas/informes2015/nacion-desplazada/una-nacion-desplazada.pdf>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). *Género y Memoria Histórica. Balance de la Contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*. <https://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/micrositios/balances-jep/descargas/balance-genero.pdf>
- Céspedes-Báez, L. M., Chaparro González, N., y Estefan Vargas, S. (2014). Metodologías en el estudio de la violencia sexual en el marco del conflicto armado colombiano. *Colombia Internacional*, 80, 19-56. <https://doi.org/10.7440/colombiaint80.2014.02>
- Cortés, Á., Torres, A., López-López, W., Pérez, D., y Pineda-Marín, C. (2016). Comprensiones sobre el perdón y la reconciliación en el contexto del conflicto armado colombiano. *Psychosocial Intervention*, 25(1), 19-25. <https://n9.cl/j4t15>
- Djeriouat, H., y Mullet, E. (2013). Public perception of the motives that lead political leaders to launch interstate armed conflicts: A structural and cross-cultural study. *Universitas Psychologica*, 12(2), 327-346. <https://n9.cl/hkltf>
- Dominguez, E. M., y Aleán, M. A. (2020). Narrativas para la emergencia del perdón, la reparación y la reconciliación en víctimas del conflicto armado en Colombia. *Aposta: Revista de Ciencias Sociales*, 84, 62-78. <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/maalean.pdf>
- Enright, R. D. (1996). Counseling within the forgiveness triad: On forgiving, receiving, forgiveness, and selfforgiveness. *Counseling and Values*, 40(2), 107-126. <https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.1996.tb00844.x>
- Echeburúa, E. (2013). El valor psicológico del perdón en las víctimas y en los ofensores. *Eguzkilo*, 27, 65-72. <https://www.ehu.es/documents/1736829/3202683/05-Echeburua.pdf>
- Escudero, C., y Cortés, L. (2018). *Técnicas y métodos cualitativos para la investigación científica*. Ediciones UYTMACH. <http://repositorio.utmachala.edu.ec/bitstream/48000/12501/1/Tecnicas-y-MetodosCualitativosParaInvestigacionCientifica.pdf>

- Escola de Cultura de Pau. (2017). *¡Alerta 2017! Informe sobre conflictos, derechos humanos y construcción de paz*. Icaria. <https://escolapau.uab.cat/img/programas/alerta/alerta/17/alerta17e.pdf> <https://n9.cl/ci36m>
- López, W. L., Páez, A. F. A., y Correa-Chica, A. (2016a). El proceso de pedir perdón como condición necesaria para la construcción de paz en medio del conflicto armado en Colombia. *Revista Argentina de Clínica Psicológica*, 25(2), 187-194. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=281946990009>
- López-López, W., Silva, L. M., Abril, P. C., y Moreno, A. C. (2016b). Actitudes implícitas de estudiantes universitarios frente al perdón en el marco del conflicto armado colombiano. *Pensamiento Psicológico*, 14(2), 49-62. <https://doi.org/10.11144/Javerianacali.PPSI14-2.aieu>
- López, W. L., Durán, C. P., y Marín, C. P. (2016c). Relación entre el perdón, la reconciliación y la salud mental de las víctimas de la violencia sociopolítica. *Revista de Victimología*, 3, 141-159. <https://n9.cl/4syt8>
- González Montes, E. (2017). *Estudio correlacional de la salud mental y el trauma en mujeres víctimas del desplazamiento forzado por violencia política* [Tesis de maestría, Universidad del Norte]. <https://manglar.uninorte.edu.co/bitstream/handle/10584/8671/138004.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Kandemiri, P. (2019). Forgiveness as a positive contributing factor on the mental wellbeing of Congolese refugees and asylum seekers post-war experience. *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, 29(8), 1044-1058. <https://doi.org/10.1080/10911359.2019.1658685>
- Lagos, E. (2016). *Los efectos del conflicto armado en el Caribe colombiano, en números*. Caribe Visible. https://kipdf.com/los-efectos-del-conflicto-armado-colombiano-en-el-caribe-en-numeros_5ac9c55a1723dd074a04fc22.html
- Mukashema, I., y Mullet, E. (2012). Unconditional forgiveness, reconciliation sentiment, and mental health among victims of genocide in Rwanda. *Social Indicators Research*, 113(1), 121-132. <https://www.jstor.org/stable/24719405>
- Pineda-Marín, C., Sastre, M. T. M., Villamarín, D. G., Espitia, C., y Mullet, E. (2019). Disposición a perdonar de los colombianos frente a los crímenes cometidos contra las mujeres durante el conflicto armado colombiano. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 51(3), 226-236. <https://n9.cl/cl95t>
- Pineda-Marín, C., Muñoz-Sastre, M. T., y Mullet, E. (2018). Willingness to forgive among Colombian adults. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 50(1), 71-78. <https://doi.org/10.14349/rlp.2018.v50.n1.7>
- Restrepo, J., y Aponte, A. C. (2009). *Guerra y violencias en Colombia: herramientas e interpretaciones*. Cerac. <https://rb.gy/gkrlun>
- Hewitt Ramírez, N., Juárez, F., Parada Baños, A. J., Guerrero Luzardo, J., Romero Chávez, Y. M., Salgado Castilla, A. M., y Vargas Amaya, M. V. (2016).

- Afectaciones psicológicas, estrategias de afrontamiento y niveles de resiliencia de adultos expuestos al conflicto armado en Colombia. *Revista Colombiana de Psicología*, 25(1), 125-140. doi: 10.15446/rcp.v25n1.49966
- Ruiz, D. B. (2010). El desplazamiento forzado tiene rostro de mujer. *La Manzana de la Discordia*, 5(1), 65-78. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v5i1.1531>
- Suwartono, C., Prawasti, C. Y., y Mullet, E. (2007). Effect of culture on forgivingness: a Southern Asia–Western Europe comparison. *Personality and Individual Differences*, 42(3), 513-523. <https://n9.cl/i8m1y>
- Serrano Fernández, M. (2017). *El papel de la religiosidad/espiritualidad en el perdón*. [Tesis doctoral, Comillas Universidad Pontificia]. <http://hdl.handle.net/11531/22388>
- Worthington Jr., E. L. y Scherer, M. (2004). Forgiveness as an emotion-focused coping strategy that can reduce health risks and promote health resilience: Theory, review, and hypotheses. *Psychology & Health*, 19, 385-405. <https://doi.org/10.1080/0887044042000196674>
- Worthington, E. L. (2005). *The power of forgiving*. Templeton Foundation Press.
- Yin, R. K. (2009). *Case Study Research*. SAGE Publications. <https://n9.cl/zwk2d>

La sabiduría ancestral Pijao en contextos de violencia

- Acosta, J. (2021). *Salir de la colonia*. Editorial Galac.
- Arias, F, y Duque, D. (2017). Resistencias y territorialidades en el sur del Tolima. *Revista Ágora*, 17(2), 413-426.
- Beneduce, R. (2006). Enfermedad, persona y saberes de la curación. Entre la cultura y la historia. *Anales de Antropología*, 40.
- Boron, A. (2019). *El hechicero de la tribu. Mario Vargas Llosa y el liberalismo en América Latina*. Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Bruner, J. (2013). *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bruner, J. (2006). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Alianza Editorial.
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2020). *Pueblos indígenas, víctimas de violencia de larga duración*. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/pueblos-indigenas-victimas-de-violencias-de-larga-duracion/>
- Cataño, G. (1995). *La artesanía intelectual*. Universidad Pedagógica Nacional; Plaza & Janés.
- Clarac de Briceño, J. (1996). *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.
- Cole, M. (2003). *Psicología cultural. Una disciplina del pasado y del futuro*. Morata.

- Corrales-Carvajal, M. E. (2005). Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. *Revista Colombiana de Educación*, (48), 204-213.
- Cristancho, S., Garcés, M., y Peters, K. (2012). Psicología comunitaria y salud indígena en la Amazonía: la experiencia del proyecto Chatáee. *Revista de Ciencias Sociales*, 25, 112-129.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. Artes de Hacer*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores. Universidad Iberoamericana.
- Dilthey, W. (1949). *A las ciencias del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Ediciones Istmo.
- Donoso, D. (2015). Psicología de las minorías étnicas: desde la epistemología al reconocimiento. *Integración académica en psicología*, 3(8), 17-31.
- Faust, F. (1990). Supervivencia de conceptos y prácticas médicas tradicionales entre los indígenas del sur del Tolima. *Museológicas*, 1, 5-105.
- González Rey, F. (2006). *La investigación cualitativa*. Oficina de los Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala.
- Gómez, J. (2008). El quehacer del psicólogo en el trabajo con comunidades tradicionales. Entre lo imposible y lo posible. *Revista Guillermo de Ockham*, 6(1), 27-35.
- Guerrero, P. (2018). *La chakana del corazonar*. Ediciones Universitarias Universidad Politécnica Salesiana.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1985). *Medicina Tradicional de Colombia. El triple legado, Vol. 1*. Universidad Nacional de Colombia.
- Haidt, J. (2012). *La mente de los justos: por qué la política y la religión dividen a la gente sensata*. Penguin Books.
- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* (R. Gabás, trad.). Editorial Trotta, S.A.
- Jamioy-Muchavisoy, J. N. (1997). Los Saberes Indígenas son patrimonio de la humanidad. *Nómadas (Col)*, (7), 64-72.
- León, G. (2017). *Descripciones de una psicología ancestral indígena*. Tiguaia Comunidad de Ciencias Ancestrales.
- Lucena-Salmoral, M. (1963). Datos antropológicos de los Pijao. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. *Revista Colombiana de Antropología*, 12, 359-387.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Editorial Planeta De Agostini S.A.
- Martínez, M. (1999). *La investigación cualitativa etnográfica en educación*. Trillas.
- Nathan, T. (1999). *La Influencia que Cura*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.

- Nupan-Criollo, H. (2011). Enfermedad y curación desde una perspectiva cultural. *Revista Unimar*, 57, 59-70.
- Nupan-Criollo, H. (2016). *Acercamiento a los significados de salud y enfermedad en una población rural de Colombia: Jongovito. Recursos psicosociales para el posconflicto* (2ª ed.). Taos Institute Publications.
- Nupan-Criollo, H. (2018). Las prácticas tradicionales de curación vigentes en los contextos rurales de Pasto, Colombia. *Revista Kavilando*, 10(1), 137-161.
- Nupan-Criollo, H. (2022). *Del malestar a la cura: En búsqueda del sentido. Medicina popular y tradicional en Jongovito*. Kavilando.
- Ospina, W. (2004). *América Mestiza*. Penguin Random House.
- Ortega, E. (1949). *Los Inconquistables: La guerra de los Pijaos, 1602-1603*. Archivo Nacional de Colombia.
- Pinzón, E., y Suárez, R. (1992). *Las mujeres lechuza: historia, cuerpo y brujería en Boyacá*. Ican; Colcultura; Cerec.
- Quintín-Lame, M. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Biblioteca del Gran Cauca.
- Rocha-Vivas, M. (2017). *Pütchi Biyá Uai puntos aparte*. Ministerio de Cultura: Biblioteca Nacional de Colombia.
- Roldán, D. (2016). El CRIT: el renacer Pijao. *Ciencia política*, 11(21), 191-227.
- Sampson, A. (s.f). *¿Qué es la psicología cultural?* <https://psicologiacultural.org/Pdfs/Materiales/Que%20es%20la%20Psicologia%20Cultural.pdf>
- Sanabria-González, J. A. (2020). Literatura pandémica. Reseña crítica: “Ensayo sobre la ceguera” de José Saramago. *Tesis Psicológica*, 15(1), 223-226.
- Tirado, F. (2003). La vigencia de Wudt. *Revista Athenea Digital*, 3, 1-7.
- Vallejo, A. (2006). *Medicina indígena y salud mental*. Acta colombiana de psicología, 9(2), 39-46.
- Velandía, C., y Buitrago, J. (1994). *Etnia y conflicto en el sur del Tolima, 1950-1980*. *Museológicas*, 2(2/3), 5-90.
- Velandía, C., y Silva, E. (2004). *Supervivencia de una cosmogonía prehispánica en el sur del Tolima*. https://www.researchgate.net/publication/273319693_Supervivencia_de_una_Cosmogonia_Prehispanica_en_el_Sur_del_Tolima_Colombia
- Zuleta, E. (2010). *Tres culturas, tres familias y otros ensayos*. Hombres Nuevos Editores.

Reflexiones sobre la subjetividad política en una persona sorda

- Agurto, A. (2014). La construcción cultural del sujeto sordo. *Ponto Urbe, Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, 14, 1-17. doi: 10.4000/pontourbe.1671

- Alvarado, S., Ospina, H., Botero, P., y Muñoz, G. (2008). Las tramas de la subjetividad política y los desafíos a la formación ciudadana en jóvenes. *Revista Argentina de Psicología*, 6(11), 19-43. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26911765003>
- Bofarull, N., y Fernández, M. (2012). Diferencias en la comunicación y juego simbólico en niñas sordas y oyentes. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 15(3), 45-58. <http://www.aufop.com>
- Caicedo-Muñoz, S., y Díaz, M. (2018). Políticas Públicas de atención a niños y niñas con discapacidad auditiva. Contradicciones en su implementación. En C. Mejía, L. Rocha y S. Caicedo (Eds.), *Los niños sordos en Colombia. Retos para la educación y la inclusión*. Editorial Buenaventuriana.
- Carvajal, M. (2015). Política de discapacidad e inclusión de la Universidad del Valle: un proceso participativo. *Sociedad y Economía*, 29, 175-201. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S165763572015000200009&script=sci_abstract&tlng=es
- Castoriadis, C. (1985). *De la Autonomía en Política: "el individuo privatizado" (conferencia)*. Diario Le Monde Diplomatique. www.magma-net.com.ar
- Clemente, R., Sánchez, P., y González, A. M. (1993). Estilo materno y adquisición lingüística infantil. El caso particular del niño sordo. *Comunicación, Lenguaje y Educación*, 5(19-20), 183-192. <https://doi.org/10.1080/02147033.1993.10821097>
- Cubides, H. (2007). Política y subjetividad, experiencia o cuidado de sí y la creación de otros mundos. *Revista de Ciencias Humanas*, 12(37), 55-67.
- Cuevas, H. (2013). El gobierno de los sordos: el dispositivo educacional. *Revista de Ciencia Política*, 33(3), 693-713. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X2013000300006>
- De la Paz, M., y Salamanca, M. (2009). Elementos de la Cultura Sorda: una base para el currículum intercultural. *Revista REXE. Revista de Estudios y Experiencias en Educación*, 8(15), 31-49. <http://www.rexe.cl/15/pdf/152.pdf>
- Durán, M. (2011). *Familia y discapacidad: vivencias de madres y padres que tienen un/a hijo/a sordo/a o ciego/a* [Tesis de maestría, Universidad Central de Venezuela]. <http://repositorioicdpd.net:8080/handle/123456789/379>
- Ferreira, M. A. (2007). Prácticas sociales, identidad y estratificación: tres vértices de un hecho social, la discapacidad. *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 1(2), 1-14. <http://www.intersticios.es/article/view/1084/854>
- Ferreira, M. A. (2008). La construcción social de la discapacidad: *habitus*, estereotipos y exclusión social. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 17(1), 221-232. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/35130/>

- Langley, A. (1999). Strategies for Theorizing from Process Data. *The Academy of Management Review*, 24(4), 691-710. doi: 10.2307/259349
- Massone, M., Martínez, R., Druetta, M., y Lemmo, P. (2012). El impacto sociopolítico del discurso de líderes sordos en Argentina. *Anuari Filologia, Estudis de Lingüística*, 2, 59-75. <https://raco.cat/index.php/AFEL/article/view/262698>
- Morales, A. (2009). La ciudadanía desde la diferencia: reflexiones en torno a la Comunidad Sorda. *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, 3, 125-141. <https://cnlse.es/es/recursos/biblioteca/la-ciudadan%25C3%25ADa-desde-la-diferencia-reflexiones-en-torno-la-comunidad-sorda>
- Muñoz, S., y Alvarado, S. (2011). Autonomía en movimiento: reflexión desde las prácticas políticas alternativas de jóvenes en Colombia. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 1(9), 115-128. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-715X2011000100006
- Muratori, M., Guntín, C., y Delfino, G. (2010). Actitudes de los adolescentes hacia las personas con discapacidad: un estudio con alumnos del polimodal en la zona norte del conurbano bonaerense. *Revista de Psicología*, 6(12), 39-56. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/6152>
- Pérez, O. (2014). Las personas sordas como minoría cultural y lingüística. *Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 6(15), 267-287. <https://cultura-sorda.org/las-personas-sordas-como-minoria-cultural-y-linguistica/>
- Restrepo, M., y Clavijo, L. (2013). *La construcción de la identidad del adolescente sordo* [Tesis de pregrado, Universidad de Manizales]. <http://docplayer.es/20658122-La-construccion-de-la-identidad-del-adolescente-sordo-monica-restrepo-montes-leidy-clemencia-clavijo.html>
- Rey, M. (2008). El cuerpo en la construcción de la identidad de los sordos. *Papeles de Trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, (16) <http://www.culturasorda.eu>
- Rodríguez, L. (2005). Estudi sobre la identitat cultural a la comunitat sorda. *Revista d'etnologia de Catalunya*, (27), 154-157. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2428751>
- Rodríguez, L., Arce, C., y Sabucedo, J. (1997). Dimensiones de identidad social en jóvenes sordos. *Anuario de Psicología*, (72), 91-104. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2948120>
- Romano, V. (2013). *Identidad narrativa en la población sorda*. Trabajo presentado en V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XX Jornadas de Investigación, Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

- Roos, C., Cramér-Wolrath, E., y Falkman, K. W. (2015). Intersubjective interaction between deaf parents/deaf infants during the infant's first 18 months. *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 21(1), 11-22. doi: 10.1093/deafed/env034
- Schorn, M. (2008). *La conducta impulsiva del niño sordo: aportes desde la psicología y el psicoanálisis*. Lugar Editorial.
- Skliar, C., Massone, M., y Veinberg, S. (1995). *El acceso de los niños sordos al bilingüismo y al biculturalismo*. <http://escritorioeducacionespecial.educ.ar/datos/recursos/pdf/skliar-massone-veinberg-acceso-ninos-sordos-al-bilinguismo-1995.pdf>.
- Soares, A. (2014). Psicología política: um olhar crítico sobre a realidade. *Revista de Psicologia Política*, 14(31), 445-449. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2014000300002
- Valles, B. (2010). El lenguaje como elemento clave para la integración de los niños con discapacidad en Educación Inicial. *Revista de Investigación*, 34(70), 155-178. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1010-29142010000200010
- Veinberg, S. (2002). *La perspectiva socio antropológica de la sordera*. http://www.sancristobal.amgr.es/signos/wp-content/uploads/2014/10/Veinberg_perspectiva_socioantropologica_Sordera.pdf

Investigación y acompañamiento psicosocial en tiempos transicionales: reflexiones desde la psicología social crítica

- Aranguren, J. (2012). *La gestión del testimonio y la administración de las víctimas: el escenario transicional en Colombia durante la ley de justicia y paz*. Siglo del Hombre.
- Archila, M. (2003) *Idas y venidas. Vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958-1990*. ICANH, CINEP.
- Arias-Rodríguez, G. (2018). Notas sobre una comisión de la verdad desde las mujeres. *Eleuthera*, 19, 186-209. <https://doi.org/10.17151/eleu.2018.19.11>
- Arias-Rodríguez, G. (2019). ¿Mujeres víctimas? Víctimas empoderadas, dolidas y emputadas. En J. A. Carmona y F. Moreno (Eds.), *Reconstrucción de subjetividades e identidades en contextos de guerra y posguerra* (pp. 207-230). ASCOFAPSI, Universidad de Manizales.
- Bergson, H. (2018). *Historia de la idea de tiempo*. Paidós.
- Beristain, C. (2021). *Diálogos con Ignacio Martín-Baró sobre conflicto y polarización social*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castillejo, A. (2007). La globalización del testimonio: historia, silencio endémico y los usos de la palabra. *Revista Antípoda*, 1(4), 76-99. <https://doi.org/10.7440/antipoda4.2007.04>

- Castillejo, A. (2017). *La ilusión de la justicia transicional: perspectivas críticas desde América Latina y Sudáfrica*. Universidad de Los Andes. <http://www.jstor.org/stable/10.7440/j.ctt1zw5tjr>
- Cudina, J. N., Millán, J. D., y Ossa, J. C. (Eds.). (2018). Cátedra colombiana Mercedes Rodrigo: un viaje a través del tiempo. *Revista Guillermo de Ockham*, 16(1), 3-6. <https://doi.org/10.21500/22563202.3589>
- Galtung, J. (2003). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Gernika: Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- Jelin, E. (2004). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Martín-Baro, I. (1988). La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador. *Revista de Psicología de El Salvador*, 7(28), 123-141.
- Martínez, L. (2017a). Retos del posacuerdo: violencia homicida y prácticas sociales violentas en la ciudad de Pereira. *Sociedad y Economía*, 33, 289-310. <https://dx.doi.org/10.25100/sye.v0i33.5633>
- Martínez, L. (2017b). Contrabando, narcomenudeo y explotación sexual en Pereira, Colombia. *Revista Mexicana de Sociología*, 79, 459-486. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032017000300459&lng=es&tlng=pt.
- Martínez, L. (2020). *A las sombras del contrabando desarrollo regional y criminalidad en Colombia: el contrabando y la violencia homicida en el departamento de Risaralda*. Universidad Católica de Pereira. <https://editorial.ucp.edu.co/index.php/e-books/catalog/book/1>
- Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Paidós.
- Ruta Pacífica de las Mujeres. (2013, noviembre 13). *La verdad de las mujeres víctimas del conflicto armado colombiano*. <https://rutapacifico.org.co/wp/publicaciones-comision/>

Tres estudios de subjetividades emergentes

- Acevedo, O. (2012). *Geografías de la memoria: posiciones de las víctimas en Colombia en el periodo de justicia transicional (2005-2010)*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Arboleda-Ariza, J. C., Piper, I., y Bravo, G. P. (2020). Reparation policies in Colombia: memory as a repertoire. *Memory Studies*, 16(4), 777-793. <https://doi.org/10.1177/1750698020982036>
- Bermejo, F., y Muller, F. (2012). Las fuentes de la memoria colectiva: los recuerdos vividos e históricos. *Revista de Psicología*, 31(2), 247-264. <https://www.redalyc.org/pdf/3378/337829525004.pdf>

- Berón, A., y Martínez, L. (2020). Aportes al campo de la memoria, la verdad y el esclarecimiento desde la historia. *Ciencia Nueva*, 4, 97-101. <https://doi.org/10.22517/25392662.24633>
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2006). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Gedisa.
- Brogna, P. (2009). Las representaciones de la discapacidad: la vigencia del pasado en las estructuras sociales presentes. En P. Brogna (Comp.), *Visiones y revisiones de la discapacidad* (pp. 157-187). Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J., y Athanasiou, A. (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Eterna Cadencia Editora.
- Cancimance, A. (2013). Memoria y violencia política en Colombia. Los marcos sociales y políticos de los procesos de reconstrucción de memoria histórica en el país. *Revista Eleuthera*, 9, 13-38. http://vip.ucaldas.edu.co/eleuthera/downloads/Eleuthera9_3.pdf
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault Historia*. Siglo del Hombre Editores.
- Congreso de la República de Colombia (2011, marzo 3). Ley 1448 de 2011. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/ley-1448-de-2011/13653>
- Damlé, A. (2012). Posthuman encounters: technology, embodiment and gender in recent feminist thought and in the work of Marie Darrieussecq. *Comparative Critical Studies*, 9(3), 303-318. <https://doi.org/10.3366/ccs.2012.0065>
- Deacon, T. W. (2013). *Naturaleza Incompleta. Cómo la mente emergió de la materia*. Matemas.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1973). *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Paidós.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. PreTextos.
- Edwards, D., y Potter, J. (1992). *Discursive Psychology*. Sage.
- Elias, N. (1989). *Estudios sociológicos XVI*. Fondo de Cultura Económica.
- Energici, M. A. (2016). Propuesta metodológica para un estudio de gubernamentalidad: los procesos de subjetivación y los mecanismos de regulación poblacional como ejes de análisis para su abordaje empírico. *Psicoperspectivas*, 15(2), 29-39. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol15-issue2-fulltext-604>
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20. <https://perio.unlp.edu.ar/catedras/cdac/wp-content/uploads/sites/96/2020/03/T-FOUCAULT-El-sujeto-y-el-poder.pdf>

- Foucault, M. (1991). Governmentality. En *The Foucault effect: studies in governmentality*. The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Paidós.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Galeano, L. M. (2017). Estado del arte de los estudios sociales sobre la Memoria del conflicto armado en Colombia 2005-2015. *Universidad EAFIT*, 1(1), 117. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Gamboa, W., Loaiza, M., y Roa, J. (2015). Memoria histórica y patrimonio cultural: su contribución a la restauración del tejido social, en un escenario de post conflicto en Colombia. En *Cátedra UNESCO y Cátedra Infancia Justicia Transicional y Memoria Histórica* (pp. 432). Universidad Externado de Colombia.
- Goodley, D., Lawthom, R., Liddiard, K., y Runswick-Cole, K. (2019) Provocations for Critical Disability Studies. *Disability and Society*, 34(6), 972-997.
- Guti, J. E. (2008). Los derechos humanos de las víctimas: apuntes para la reformulación del sistema penal. *Revista Colombiana de Derecho*, 12, 353-372.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Editorial Manantial.
- Guattari, F., y Rolnik, S. (2005). *Micropolítica. Cartografía del deseo*. Editora Vozes Ltda.
- Hawking, S. (1988). *Historia del Tiempo. Del Big Bang a los Agujeros Negros*. Alianza Editorial.
- Iñiguez, L. (2012). *Análisis del Discurso. Manual para las Ciencias Sociales*. UOC Ediciones.
- Jaramillo Marín, J. (2016). La importancia de las memorias en Colombia Breve balance de una década. *Revista Javeriana*, 22-27.
- Jaramillo, J., Berón, A. A., y Parrado, E. P. (2020). Disruptive perspectives in the memory field in Colombia. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(Extra4), 162-175. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3931063>
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Gedisa.
- Lazzari, M. (2005). The texture of things: objects, people, and landscape in northwest Argentina (First Millennium A.D.). En L. Meskell (Ed.), *Archaeologies of Materiality* (pp. 126-161). Blackwell Publishing Ltd.
- Le Breton, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.
- Levine, R. (2006). *Una geografía del tiempo. O cómo cada cultura percibe el tiempo de manera un poquito diferente*. Siglo XXI.
- Lira, E. (2010). Trauma, duelo, reparación y memoria. *Revista de Estudios Sociales*, 36(15), 14-28. <http://www.scielo.org.co/pdf/res/n36/n36a02.pdf>

- Martínez, J. E. (2014). *Subjetividad, biopolítica y educación: una lectura desde el dispositivo*. Ediciones Unisalle.
- Mesa, C. V. (2017). Historia y memoria: un mismo combate. Aportaciones epistemológicas de Historia a Debate a las controversias acerca de la memoria histórica. *Memorias*, 33, 120-141. <https://doi.org/10.14482/memor.32.10338>
- Molina, N. (2006). *Psicología política, resistencia y democracia*. PROA XXI.
- Mora-Gámez, F. (2016). Reconocimiento de las víctimas del conflicto armado en Colombia. Sobre tecnologías de representación y configuraciones de Estado. *Universitas Humanística*, 82, 75-101. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh82.rvca>
- Prigogine, I. (1998). *El nacimiento del tiempo*. Tusquets.
- Quishpe, R. (2018). Los excombatientes y la memoria: tensiones y retos de la memoria colectiva construida por las FARC en el posconflicto colombiano. *Análisis Político*, 93, 93-114.
- Rancière, J. (2006). *Política, Policía y Democracia*. Lom Ediciones.
- Rancière, J. (2010). *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Laertes Editorial.
- Rodríguez, L. M. (2013). La víctima y sus derechos en Colombia. *Revista Investigare*, 1, 83-99. <https://revista-investigare.uexternado.edu.co/la-victima-y-sus-derechos-en-colombia/>
- Romero, G. R., Castaño, P. J., y Zapata, D. C. (2020). Representational distance between expert narration and local accounts: A reflection on the politics of evidence in the field of memory in Colombia. *Antipoda*, 2020(41), 103-124. <https://doi.org/10.7440/antipoda41.2020.05>
- Rose, N., O'Malley, P., y Valverde, M. (2012). Gubernamentalidad. *Astrolabio*, 21(8), 83-104. <https://doi.org/10.1111/0275-1100.00044>
- Sánchez, G. (2018). Reflexiones sobre la genealogía y políticas de la memoria en Colombia. *Análisis Político*, (92), 69-95.
- Sánchez, G. (2019). *Memorias, subjetividades y política*. Editorial Planeta.
- Serres, M. (2011). *Variaciones sobre el cuerpo*. Fondo de Cultura Económica.
- Torres, J. (2013). La memoria histórica y las víctimas. *Jurídicas*, 10(2), 144-166.
- Centro Internacional para la Justicia Transicional [ICTJ]. (2009). *Recordar en conflicto: iniciativas no oficiales de memoria en Colombia*. Recordar y Reparar. Centro Internacional para la Justicia Transicional y Unión Europea.
- Vélez, G. (2012). Pedagogías de las memorias de la historia reciente colombiana: ¿construir memoria, en el campo de una memoria imposible? *Revista Colombiana de Educación*, 62, 245. <https://doi.org/10.17227/01203916.1638>
- Wilson, P. H., Thomas, P., Shum, D., Duckworth, J., Gugliemetti, M., Rudolph, H., Mumford, N., y Eldridge, R. (2006). A multilevel model for movement

- rehabilitation in Traumatic Brain Injury (TBI) using virtual environments [Ponencia]. *Fifth International Workshop on Virtual Rehabilitation*. <https://doi.org/10.1109/iwvr.2006.1707526>
- Zuluaga, M. (2014). Las memorias que seremos. Memoria y olvido en el discurso oficial sobre el conflicto armado colombiano en el pasado reciente. *Aletheia*, 5(9), 1-5. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6442/pr.6442.pdf

Sobre los autores

Alejandro Riascos-Guerrero

Magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura. Universidad del Valle. Psicólogo. Correo electrónico: alejandroriascosguerrero@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7241-7743>

Ana Marcela Londoño-Silva

Magíster en Ciencias de la Organización. Corporación Universitaria Minuto de Dios y Universidad del Valle. Psicóloga. Correo electrónico: anamarcela.ls@gmail.com - Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0552-3658>

Andrea Carolina Marín Benítez

Magíster en Cuencas Hidrográficas, Universidad Santo Tomás. Especialista en Educación, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Ingeniera Ambiental, docente e investigadora. Correo electrónico: andrea.marin92@gmail.com - Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2517-3296>

Carlos Andrés Sánchez-Jaramillo

Doctor en Psicología, línea de Psicología Social, Universidad del Valle, Cali. Psicólogo y especialista en Cultura de Paz y Derecho Internacional Humanitario, Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Investiga sobre teoría de juego desde las ciencias sociales, psicología social política, ciencia ficción política, sociedad disciplinaria y sociedad de control. Profesor de la Universidad de San Buenaventura Cali. Correo electrónico: casanchezj@usbcali.edu.co - Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-1711-0068>

Carlos Martín Beristain

Doctor en Psicología Social, Universidad del País Vasco. Médico y asesor de distintas comisiones de la verdad en América Latina. Excomisionado para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición, Colombia. Correo electrónico: carlos.beristain@gmail.com

Claudia Tovar Guerra

Doctora en Ciencias Sociales y Humanas, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Magíster en Estudios Políticos. Psicóloga. Profesora investigadora de la Facultad de Psicología de la misma universidad. Correo electrónico: claudia.tovar@javeriana.edu.co - Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2771-6837>

Gina Marcela Arias Rodríguez

Doctora en Ciencias Sociales y Políticas, Universidad Iberoamericana de México. Magíster en Psicología Comunitaria, Universidad de Chile. Psicóloga, Universidad Católica de Pereira. Docente Universidad Católica de Pereira. Correo electrónico: gina.arias@ucp.edu.co

Heiman Nupan-Criollo

Estudiante de Doctorado en Conocimiento y Cultura en América Latina (IPECAL-México). Magíster en Psicología con Énfasis en Psicología Cultural (Universidad del Valle-Cali). Psicólogo, Universidad Mariana-Pasto. Docente Facultad de Psicología, Universidad de San Buenaventura Medellín. Grupo de Investigación Estudios Clínicos y Sociales en Psicología. Correo electrónico: investigacion.ibague@usbmed.edu.co - Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7180-4810>

Helmer Chacón Peralta

Doctor en Ciencias de la Educación (URBE). Magíster en Adicciones UMH, magíster Medicación Familiar UAN; miembro Colegio Colombiano de Psicólogos, capítulo Tolima. Psicólogo (UAN-Ibagué). Actualmente es coordinador académico Facultad de Psicología Universidad Antonio Nariño-Ibagué. Correos electrónicos: helmerchp1@yahoo.es, coordinador.psicologia.ibague@uan.edu.co - Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2816-6435>

Johana Bahamón Muñetón

Doctora en Psicología: Mención Cognitiva, Neurociencias y Sistémica, Universidad de Flores Ciencias de la Educación. Psicóloga, docente e investigadora

Universidad del Sinú. Correo electrónico: Marlyjohanab@gmail.com - Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2528-994X>

Jorge Armando Sanabria González

Magíster en Pensamiento Complejo (Multiversidad Edgar Morin, México). Psicólogo (Universidad Los Libertadores, Bogotá). Miembro del grupo de investigación Colegio de Altos Estudios Psicológicos y del grupo de investigación Centro de Investigación, Innovación y Desarrollo (CIID, clasificación A, Min-ciencias). Correo electrónico: armando80197@gmail.com - Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5835-5582>

Jorge Enrique Palacio Sañudo

Doctor en Psicología. Profesor del Departamento de Psicología de la Universidad del Norte de Barranquilla, Colombia. Correo electrónico: jpalacio@uninorte.edu.co - Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6971-7067>

Juan Carlos Marín Escobar

Doctor en Ciencias de la Educación. Psicólogo, docente e investigador de la Universidad Simón Bolívar, Barranquilla, Colombia. Correo electrónico: j.marine@unisimon.edu.co - Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5244-7328>

Luis Adolfo Martínez Herrera

Doctor en Ciencias Sociales, FLACSO-Argentina. Magíster en Comunicación Educativa, Universidad Tecnológica de Pereira. Sociólogo, Universidad del Valle. Docente del Doctorado en Educación en Desarrollo Humano, Universidad Católica de Pereira. Correo electrónico: luis.martinez@ucp.edu.co

Marcela Duarte-Herrera

Magíster en Educación, Universidad del Valle. Psicóloga. Correo electrónico: marcela.duarte@correounivalle.edu.co - Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5800-2381>

María Elena Díaz Rico

Magíster en Psicología. Docente asociada, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad de San Buenaventura Cali. Investigadora Grupo Estéticas Urbanas y Sociales (GEUS), línea desarrollo, discapacidad y tecnología. Correo electrónico: mediaz@usbcali.edu.co - Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0015-0143>

Mariana López Campagnoli

Magíster en Estudios de Género, Universidad Complutense de Madrid. Psicóloga e internacionalista, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Correo electrónico: mariana.lopez@javeriana.edu.co

Nelson Molina Valencia

Doctor en Psicología Social, Universidad del Valle. Psicólogo. Correo electrónico: nelson.molina@correounivalle.edu.co - Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0250-251X>

Rosana Morales Herrera

Máster en Intervención Social en Sociedades del Conocimiento, Universidad Internacional de la Rioja. Psicóloga, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Correo electrónico: rosanamoralesherrera@gmail.com

Sara Concepción Maury Mena

Doctora en Ciencias de la Educación. Magíster en Métodos de Investigación en Educación, Universidad de la Rioja, Madrid. Especialista en Comunicación Organizacional. Correo electrónico: Saramaury66@yahoo.com - Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1181-6377>

Sergio Henao

Psicólogo, Universidad de San Buenaventura Cali. Experiencia en temas de resolución pacífica de conflictos, transformación de normas sociales que validan la violencia y acompañamiento a planes de reducción de riesgo con jóvenes vinculados a grupos violentos. Correo electrónico: sergiolopezpsic@hotmail.com

Silvia Caicedo-Muñoz

Doctora en Administración, línea Gobierno y Políticas Públicas, Universidad del Valle, Colombia. Con intereses en investigación en diversidad de contextos sociales, organizacionales, políticas públicas y salud. Investigadora junior en Minciencias. Correo electrónico: sccaiced@usbcali.edu.co - Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1108-5305>

William Crespo Rivera

Magíster en Psicología, Universidad de la Costa (Barranquilla, Colombia). Especialista en Psicología Clínica, Universidad Católica de Colombia, Bogotá.

Psicólogo, Universidad de la Costa. Profesor e investigador grupo de investigación Cultura, Educación y Sociedad. Correo electrónico: wcespo1@cuc.edu.co - Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8543-6481>

Yamile Turizo-Palencia

Doctora en Psicología, Université Toulouse II - Jean Jaurès (Toulouse, Francia). Magíster en Desarrollo Social, Universidad del Norte (Barranquilla, Colombia). Magíster en Sciences Humaines et Sociales, Université Paris XII Val de Marne (Créteil, Francia). Especialista en Desarrollo Social, Universidad del Norte. Psicóloga, Universidad del Norte. Docente tiempo completo, Universidad de la Costa. Grupo de investigación Cultura, Educación y Sociedad. Correo electrónico: yturizo1@cuc.edu.co - Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1071-0239>



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA



En la trayectoria del Nodo de Psicología Social y Crítica, sus integrantes se han interesado por compartir conocimientos que contribuyan al desarrollo de la psicología en diversos contextos sociales, a través de publicaciones coeditadas por la Asociación Colombiana de Facultades de Psicología (ASCOFAPSI) y distintas universidades del país. En consecuencia, este libro busca difundir reflexiones e investigaciones de la psicología social y crítica, así como promover el debate y las acciones transformadoras en espacios académicos, comunitarios y organizacionales. Para ello, se estructura en dos ejes temáticos: el primero enfocado en los resultados de investigaciones en el campo de la psicología social y crítica, y el segundo, en reflexiones teóricas.

VIGILADA MINEDUCACIÓN



editorialbonaventuriana



@EditBonaventuri



EditorialBonaventuriana



editorial-bonaventuriana



editorialbonaventuriana

www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co