

Subjetividades colectivas y prácticas de paz en contextos de guerra. Una perspectiva desde la psicología política decolonial¹

Collective subjectivities and practices peace in war contexts. A decolonial perspective from political psychology

Patricia Botero Gómez*

Resumen

Este texto problematiza la noción del desarrollo humano desde la psicología política decolonial. En los procesos de investigación y acción colectiva —iac— (desde 2009 hasta la fecha) recontamos las historias de la guerra a partir de las versiones de comunidades ancestrales y populares que en desobediencia civil frente a la política oficial revelan procesos de descolonización del sentir a partir de sus luchas existenciales y desde procesos de intersubjetividad, ampliados a la relación entre seres humanos y no humanos.

¹ Aportes construidos desde procesos de investigación y acción colectiva —iac—, destierros y resistencias (desde 2009 hasta la fecha): Colectivo Minga del Pensamiento-comunidad de Gargantillas-Tacueyó, Cabildo de la Familia y colegio La Tolda; Fundación Solivida, con la comunidad del Brazo Taija y Los Guerreros; Comunidad de Ardovela; Colectivo Jóvenes de las comunas 13 y 8 de Medellín; comuna a las orillas de Aguablanca (Cali); recicladores del exbasurero de Navarro; Comunidad Hispana de Migrantes; Creapaz; Movimiento Popular Campesino del Macizo Colombiano; resistencias ecológicas Ecoaldeas; comunidades educativas del Cauca-Sindicato Asoinca; sindicato Adida de Antioquia, con la participación y apoyo de la Universidad de Manizales (Facultad de Ciencias Humanas - Maestría en Educación desde la Diversidad); Cinde (Maestría en Educación y Desarrollo Humano, Sabaneta); City University of New York CUNY (Doctorado en Psicología); Universidad del Valle (Licenciatura en Ciencias Políticas), Grupo de Trabajo (GT) Juventudes, Infancias: Políticas, Culturas e Instituciones Sociales en América Latina, avalado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Trabajo en interacción con el Paridero de Investigación PCN-Gaidepac; Ruta Pacifica de Mujeres Santiago de Cali; Movimiento Nasa ACIN. Especialmente en la tercera fase de investigación, retomo con énfasis algunos diálogos con el proyecto “Ubuntu: El pensamiento afroandino y afropacífico sobre el Buen Vivir desde el feminismo popular y generacional”.

* Psicóloga. Maestría en Educación y Desarrollo Comunitario. Doctorado en Ciencias Sociales Niñez y Juventud. Profesora de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Manizales. Investigadora del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales (Caldas-Colombia). Correo electrónico: jantosib@gmail.com

Recibido: 16 de enero de 2015 **Aprobado:** 10 de abril de 2015

En contraste con el enfoque del desarrollo humano —constructo técnico-disciplinar— y los marcos de referencia construidos en cosmogonías plurales —dimensión ontológica y cotidiana—, las comunidades en resistencias ancestrales proponen la noción de *subjetividades colectivas* desde sus filosofías plurales del buen vivir como una revolución paradigmática y una transición civilizatoria con implicaciones y rutas políticas fundamentales para tramitar el conflicto en Colombia.

Las comunidades en contextos de guerra disputan el sentido del buen vivir, pluralizando el campo semántico de las subjetividades colectivas desde los lugares más íntimos de la política. La regulación de las emociones evidencia el componente más subjetivo que participa en complicidad con el lastre teórico y material de la historia entendida como desarrollo.

Palabras clave: sujeto colectivo, ubuntu, prácticas de paz, políticas de seducción, descolonización del deseo y las emociones.

Abstract

This text discusses the notion of human development from a decolonizing perspective of political psychology. Through collective action research — CAR— (since 2009 to date) we retell war stories from the versions of ancient and popular communities which, by means of civil disobedience against the official policy, show processes of decolonization of their feelings based on their existential struggles and their inter-subjectivity processes, extended to the relationship between humans and nonhumans.

In contrast to the technical frameworks of human development, the communities approach the notion of collective subjectivities from their plural philosophies of good living as a paradigmatic revolution and civilizational transition, which has political implications and propose political ways to addressing the conflict in Colombia.

The communities in war contexts challenge the meaning of good living (buen vivir), pluralizing the semantic field of collective subjectivities from the most intimate places of politics.

Keywords: collective subjectivity, ubuntu, peace practices, communities in resistance.

Sumario: 1. Introducción. Contexto político del presente artículo; 2. Marcos de referencias epistémicos, disciplinares y metodológicos: de la subjetividad del sujeto investigador; 2.1. Dimensión política de las disciplinas; 2.2. Dimensiones psicológicas de la política; 3. Políticas de seducción: la colonialidad, el deseo y las emociones; 4. Algunas especificaciones acerca del sujeto y la subjetividad colectiva; 5. Escenarios de resistencias como prácticas de paz en contextos de guerra. 5.1. Escenario de resistencias: el buen vivir de comunidades desterradas; 5.2. Escenario de resistencia: Qué vergüenza con la guerra, todos y todas a la mesa. ¡Negociación política ya!; 5.3. Escenario de resistencias: ¡Para nuestros muertos ni un minuto de silencio, toda una vida de lucha y movilización! Revolución artística popular RAP y construcción de memoria colectiva; 5.4. Escenario de resistencia: ¡No nos vendemos, no nos comprarán porque seguimos huellas de Rebeldía y Dignidad!; 6. Discusión teórica y conclusiones. Subjetividades colectivas como creación de escenarios para descolonizar las emociones y figurar sentidos comunales; 7. Referencias bibliográficas.

1. Introducción. Contexto político del presente artículo

Este texto se fundamenta en las narrativas construidas en diálogo con comunidades afrodescendientes, indígenas, campesinas y urbano-populares del suroccidente de Colombia, y especialmente en las reflexiones construidas en la Campaña Hacia Otro PaZífico Posible con el Proceso de Comunidades Negras —PCN—; en conversaciones con Arturo Escobar, Marilyn Machado y Charo Mina acerca del buen vivir y el sentipensamiento de pueblos en movimiento (Escobar y Botero, 2014); y a partir de los diálogos entablados con Ashis Nandy, psicólogo político vinculado a los movimientos de la no violencia de Ghandi en la India (Nandy, 2013).

El presente artículo entreteje cuatro relatos o escenarios de resistencia que evidencian la comprensión de las subjetividades colectivas como referentes de sentidos de vida comunal y ampliación de los significados de la democracia, la autonomía y la autodeterminación de los pueblos.

Uno de los requisitos que debe cumplir una comunidad para exigir el proceso de Consulta Previa Libre e Informada como garante de sus derechos

es tener conciencia de su identidad comunitaria, es decir, autorreconocerse como un sujeto colectivo en virtud de su identidad distinguible del total de la ciudadanía colombiana. Ver por ejemplo el derecho a la Consulta Previa Libre e Informada en Colombia defendido por las comunidades negras en territorios rurales y urbanos, Capítulo VI, artículo 18.

De igual forma, en el decreto-ley 4635 de 2011, artículo 16, por el cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras, se sustenta que la reparación simbólica se entiende como toda medida adoptada a favor del sujeto colectivo como víctima, que tienda a reconocer el daño causado a él y a asegurar la preservación de la memoria histórica, la aceptación pública de los hechos victimizantes, la no repetición de estos hechos, la solicitud de perdón público y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas (Ministerio del Interior, 2011).

Actualmente, los discursos gubernamentales agencian la idea de posconflicto a partir de los diálogos de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia. Por su parte, las comunidades, los colectivos y los movimientos sociales señalan que la conceptualización sobre la paz no es neutral, sino que esta sustenta perspectivas diferentes de acuerdo con el grado de afectación y según las condiciones socio-culturales de las personas en conflicto. Nos distanciamos de una perspectiva sobre la paz, la justicia o la ciudadanía universal abstraídas de las prácticas de vida de las comunidades históricamente afectadas, pues dichas teorías terminarían por imponer un deber ser moral de las sociedades dominantes.

Así por ejemplo, los significados de paz que agencian los Estados a favor del capitalismo global esconden valores recolonizadores del progreso a costa de la aniquilación de la vida y reproducen el modelo de desarrollo, con el discurso justificatorio de civilizar, desarrollar o capacitar al ignorante. Las comunidades en resistencia traen consigo pugnas existenciales, es decir, dicen o desdicen desde el hacer de la gente sufriente; sus luchas indisciplinan la disciplina psicológica desde el Sur, a partir de la vinculación de los mundos sociales, naturales, afectivos, éticos y estéticos que la misma ciencia separó.

2. Marcos de referencias epistémicos, disciplinares y metodológicos: de la subjetividad del sujeto investigador

Como testigos, en esta investigación re-contamos historias de los diferentes acontecimientos que vivimos frente a las voces oficiales de las políticas públicas, los medios de comunicación, la mirada disciplinar y sus diferentes prácticas de subordinación. “Participar de luchas concretas de comunidades en resistencia nos compromete con pequeñas batallas que liberan las políticas y las teorías que afectan el día a día, descolocando nuestro lugar de experto o experta del deber ser teórico” (Botero, 2013a, 38). Este marco de referencia nos focaliza en una visión no disciplinar —ontológica— que dialoga con una perspectiva interdisciplinar —epistemológica—, en este caso, de la psicología política.

En esta dirección, las realidades que se construyen a partir de las diferentes prácticas indican un ámbito cotidiano que tematiza la noción de subjetividades colectivas en resistencias, pues una de las primeras tareas del conocimiento social es volver a la agencia de los pueblos, ampliando el mundo desde horizontes del buen vivir que nos permiten trascender el cosmopolitismo estrecho impuesto sobre nosotros a partir de las prácticas y los discursos del desarrollo, la civilización y el progreso, propuestos por las políticas nacionales y transnacionales globales.

2.1. Dimensión política de las disciplinas

Los problemas cruciales de la política global se han convertido en el dominio de las disciplinas de las ciencias sociales, especialmente la psicología profesional. El principal problema del abordaje técnico que realizan las disciplinas consiste en ver la realidad tan fragmentada como el ejercicio mismo de las profesiones. Así por ejemplo, la tecnificación —intra e interdisciplinar— separa el sufrimiento o las afectaciones de la gente de la realidad político-social y económica. De este modo, trata la psique como entidad técnica por fuera de las estructuras sociales, para poder actuar con el supuesto rigor del estatus científico del ejercicio profesional, en relación con otras disciplinas —sociales y naturales— (esto no es del dominio de la psicología, sino más de la sociología, de la ingeniería, del Estado —de

quienes gobiernan—). En esta dirección, los compartimientos de áreas y especialidades producen la ilusión de ser inmunes e inocentes frente a las problemáticas de la guerra; pero, aunque no lo reconozcamos, hacemos parte de esta en cuanto a: 1) la participación en la reproducción del statu quo a partir del enfoque normalizador, adaptativo e individualizante que promueve la psicología mediante el discurso de la vulnerabilidad, las víctimas y los sujetos resilientes; 2) la individualización de la subjetividad —o subjetivismo—, que consiste en pensar que todo depende de la voluntad, del discernimiento o la elección personal.

Así por ejemplo, el énfasis psicosocial en la resiliencia conlleva el riesgo ocultar problemas de orden socio-político y de racismo histórico tener una vida intrapsíquica “sana” en un medio insano (Mejía, 2003), o dinámicas que tienen por resultado la adaptación positiva de los individuos en contextos de gran adversidad. En contraposición, en los procesos de iac (de 2009 a la fecha) preferimos hablar de resistencias, pues la guerra no es un accidente sin agentes específicos responsables de un daño (Daiute y Botero, 2014). Las resistencias, por un lado, denuncian los ambientes productores del daño, y, por el otro, construyen referentes de posibilidad —poder cotidiano subalterno— personal y colectiva.

2.2. Dimensiones psicológicas de la política

La guerra, los destierros, los despojos y las violencias afectan la vida emocional y psíquica de los sujetos; de esta manera, en la guerra no solo se muere por las balas, sino también por traumas conducentes a muertes físicas, autismos, mutismos y desconexión de la realidad. Cada vez más se solicitan procesos de intervención y apoyo psicosocial para las víctimas del conflicto. Así por ejemplo, la ley de víctimas y restitución de tierras (ley 1448 de 2011) regula el acompañamiento psicosocial, especialmente a niños, niñas y jóvenes impactados por el conflicto armado. No obstante, ¿cómo interpelan el discurso disciplinar las comunidades en duelos de injusticia?; ¿cómo pueden reparar lo irreparable? En lugar de oposición entre subjetividad y sociabilidad, las comunidades se autonominan sujeto colectivo, apelativo que más allá de la etnización multicultural de la política implica la relacionalidad entre vida humana y no humana y la

configuración de una democracia intercultural, capaz de acoger significados y otras filosofías que perviven en las luchas por el buen vivir que tramitan comunidades ancestrales y populares.

3. Políticas de seducción: la colonialidad, el deseo y las emociones

Una de las prácticas más sutiles de la colonialidad consiste en el consentimiento y la voluntad tácita entre sujeto colonizador y sujeto colonizado. Deseos, creencias y patrones valorativos de las sociedades dominantes ofertan desde el prestigio individual hasta la reducción de la pobreza, suscitando el olvido de las historias milenarias que han forjado las culturas consideradas *en vía de desarrollo* por un modelo económico occidentalizado. En este modelo no hay comunidades sino individuos consumidores en competencia, entre los que predomina la lógica de desarrollo darwinista: el sujeto calculador, la ventaja sobre otros y sobre lo otro, la propensión a ocultar lo que realmente se está proponiendo; así, mientras te salvan te condenan, “te entregan un regalo envenenado” (Nandy, 2012, 39).

La idea monolítica de desarrollo nos captura y pensamos que este es el único camino que queda para que podamos sobrevivir, entonces, se empieza a reproducir el modelo y esa es la parte más peligrosa de la historia, que este programa no viene de fuera, sino que tú mismo crees que esa es la mejor manera de vivir (Nandy, 2013, 11).

La colonialidad de las emociones y del deseo no es un asunto meramente voluntario; opera por medio de lo que Bourdieu (2000) describió como las *pedagogías clandestinas* o los valores hechos cuerpo que se adquieren bajo una persuasión oculta e implícita, de tal forma que más allá de la conciencia los principios de incorporación de hábitos no son tocados por una transformación voluntaria o deliberada.

A pesar de los esfuerzos de las ciencias sociales, especialmente la psicología, por diferenciar la noción del desarrollo humano del enfoque desarrollista económico, no se logra escapar del

crudo darwinismo jerárquico y competitivo que llega a la ciencia por medio de pensadores como Herbert Spencer (1820-1903) desde los

más distinguidos intelectuales del cognitivismo kantiano, hasta la izquierda hegeliana y humanista que con parámetros occidentalizados o aspiraciones emancipadoras mantienen la negación de prácticas del buen vivir culturales, populares y ancestrales (Nandy, 2012, 38).

En esta dirección, bajo la concepción de desarrollo humano se esconden premisas universales y eurocéntricas de escalas jerarquizadas de lo normal y lo patológico. Así por ejemplo, los procesos cognitivos del desarrollo, los indicadores de calidad de vida y las competencias en el campo educativo reproducen de manera sutil currículos hegemónicos que jerarquizan la realidad entre superiores e inferiores, competentes e incompetentes, aptos o no aptos.²

La legitimación de prácticas discursivas agenciadas en saberes psicológicos bajo el modelo de experticia técnico-científica del desarrollo humano, ha incidido en la construcción y percepción del mundo a través de atribuciones clasificatorias que niegan otros órdenes morales y políticos de convivencia, llevando a prácticas de racismo institucionalizadas que pretenden adaptar e incluir, desde un lugar de interpretación urbanizado de la historia.

4. Algunas especificaciones acerca del sujeto y la subjetividad colectiva

El sujeto colectivo, desde las prácticas del buen vivir en las nuevas constituciones latinoamericanas, incluye tres sujetos de derecho: “el sujeto individual (la persona, el individuo sea hombre o mujer, niño o adulto), el sujeto colectivo (los pueblos, las comunidades, sean estas indígenas, montubias, afrodescendientes...) y también la madre naturaleza (como sujeto colectivo de derechos y como sujeto individual de derechos)” (Pacari, 2013, 347). De este modo, el derecho también lo puede ejercer

² En este sentido, la complicitad disciplinar mantiene prácticas sutiles de despojo y de colonialidad de las subjetividades. ¿Cómo constituye la disciplina psicológica la verdad sobre el sujeto vulnerable, el desplazado, la víctima? ¿Cuál es el significado de palabras como desarrollo y progreso en el ámbito disciplinar? ¿Qué significan cuando se aplica al desarrollo del niño o niña (desde la psicología del desarrollo), en la vida familiar, en las instituciones escolares y en las políticas macro? (Nandy, 2013). Las categorías teóricas se instalan en la vida íntima y sobreviven y operan como limbos o miembros fantasmas en las personas amputadas, y hacen parte de las maneras de ver y vivir el mundo. Tal vez sobreviven en nosotros como las fantasías de inmortalidad que Freud explica cuando la persona se imagina que está muerto pero sigue ahí, completamente vivo, mirándose a sí mismo como muerto (Nandy, 1995, 51, traducción libre).

colectivamente una organización social, ambientalista o de pueblos indígenas, o una agrupación ciudadana.

En el caso de las comunidades ancestrales afroandinas y afropacíficas, los territorios habitados, heredados y fundados por ellas mantienen principios del buen vivir que parten de la solidaridad y la elementalidad o recuperación del valor de lo simple; de la humanidad comprendida como reencuentro del hombre y la mujer consigo mismos y con la naturaleza; de la espiritualidad como integralidad cósmica de todo lo existente.

Las subjetividades ancestrales rompen con la visión de sujeto-individuo separado del resto de seres. Lo colectivo en la subjetividad instauro desde la experiencia íntima y personal un lugar de posibilidad para el mundo colectivo. “El cuidado de sí solo es posible a partir del cuidado del territorio que se habita como parte del nosotros; en este sentido, el territorio cobra parte del sujeto colectivo” (Botero, 2013b, 347). Para las comunidades africanas y afrodescendientes el cuidado de sí depende directamente del cuidado de nosotros y del mundo; se circunscribe al Ubuntu, que significa que mi dignidad se constituye en tanto la dignidad de los otros seres. En la medida en que deterioramos la dignidad de los otros seres, atentamos contra la propia dignidad.

De este modo, las resistencias ancestrales y populares en el contexto colombiano *portan ecos de otros espacios y tiempos* y disputan sentidos a partir de la definición de un lugar en la historia desde revoluciones y contrapoderes cotidianos construidos en los escenarios más cercanos y en vínculos familiares, vecinales y comunales.

El problema de oposición entre realidad objetiva y subjetiva — psicologismo y objetivismo— ha sido abordado por las teorías de Bajtín/Voloshinov (1920/1992), quienes indica que las subjetividades incorporan voces ajenas de épocas, círculos sociales y pequeños mundos familiares a partir de la “socialidad interna” de un individuo como portador colectivo de un pueblo, una nación, una profesión, un grupo social, una época; consecuentemente, las subjetividades colectivas indican polifonías o voces ajenas que configuran la historia individual y colectiva. Desde una perspectiva posestructuralista, la sujeción, o el control sutil, que las instituciones ejercen en la vida de la gente se diferencia de las subjetividades

como experiencia de sí (Foucault, 1987), de la configuración de tácticas y estrategias de de-sujeción y de la posibilidad de devenir minoría (Deleuze, 1993; Certeau, 2000, retomados en la psicología por Flórez, 2010, 172).³

5. Escenarios de resistencias como prácticas de paz en contextos de guerra

A continuación relato algunas políticas que esbozan las narrativas de afirmación de subjetividades colectivas en resistencias, aunque, irónicamente, los escenarios de resistencias que propongo en este texto miran a las comunidades desterradas, las cuales, en sus añoranzas y remembranzas, subrayan subjetividades colectivas que propenden por el buen vivir en contraposición a las políticas oficiales de paz militarizada y al individualismo que propone el desarrollo en la ciudad. La sujeción, por un lado, niega, agrupa, clasifica, zonifica, estigmatiza y activa prácticas de valor cultural, asociando personas, grupos y comunidades a identidades particulares, a la luz de los valores dominantes de la sociedad. Por su parte, las subjetividades en resistencia afirman las luchas colectivas de comunidades, al padecer historias compartidas de despojo.

5.1. Escenario de resistencias: el buen vivir de comunidades desterradas

El campo no se cambia por nada del mundo. Allá no faltaba nada, había para darle a los vecinos [...] teníamos todo: maíz, yuca, plátano; y animales: gallinas, cuyes, patos, hasta ganado. Cuando nos desplazaron, la niña que estaba ahí junto conmigo ya empezó a no estudiar, ya no le entró más el estudio, quedó tímida, quedamos tímidos todos, quedamos todos con nervios, a mí no me pasan los nervios de lo que pasó allá [...] a veces no como, no duermo, pensando en todo lo que yo tenía allá, y mis vecinas, mis grandes amigas que yo tenía eran mis hermanas porque ellas me ayudaban (Doña Amalia, campesina desterrada del Putumayo. Procesos de iac, Testigos del retorno, 2012-2013).

La dimensión más subjetiva de la política indica que las prácticas del colonialismo militar se acompañan con la colonización de las emociones:

³ Para profundizar en el estado del arte sobre las subjetividades colectivas, puede verse Botero, 2013b.

la producción del miedo, del trauma, son parte estratégica de la guerra; la militarización de la vida cotidiana saca a la gente de su territorio produciendo miedo y zozobra. La fragmentación de las comunidades, la desvinculación de sus lugares y de sus comunidades de referencia, hace parte de la estrategia de la guerra.

El tener que desplazarnos y reubicarnos en un lugar diferente de nuestro territorio ha generado para nuestra cultura afectaciones: materiales, territoriales, sociales, económicas, naturales y jurídicas; pero lo más marcado es la pérdida del valor de la palabra y del pensamiento desde la ley de origen; el daño moral, el daño psicológico y el daño al patrimonio como cultura [...] Que el gobierno nos hubiera reubicado en un territorio diferente al nuestro, al del Naya, nos hizo perder nuestra concepción cosmogónica que tenemos como indios representados en tres niveles: el aéreo, el superficial y el subsuelo. El aéreo lo concebimos donde están nuestros espíritus, nuestros mayores. El superficial donde están los páramos, las aguas, la flora, la fauna y nosotros mismos. El subsuelo donde están los minerales y el camino de los mayores que no les llamamos muertos, ni sepultados. Por más retornos, o reubicación, leyes, normas, ayudas, mercados, cursos de capacitación, dinero que dé el gobierno a las comunidades desplazadas, nunca nos podrán reemplazar ni reparar nuestra concepción cosmogónica [...] Es imposible reparar a la gente india que le quitaron la tierra, nos asesinaron, porque al sacar al indio de allá y llevarlo a la ciudad, prácticamente ya lo han asesinado moral, física y espiritualmente (Voces de Yerson y Hemerson, comuneros nasa en diálogos con el Gobierno desde la masacre del Naya. Procesos de iac, Testigos del retorno, 2012-2013).

Uno de los sentimientos más dolorosos en la guerra es el desarraigo, pues para las comunidades ancestrales el territorio es parte de la vida. Sus subjetividades colectivas nunca separaron mundo social y mundo de la naturaleza, trabajo, comunidad, vecindad, autonomía alimentaria y territorio.

La guerra institucionalizada utiliza las más sofisticadas y disimuladas formas de exterminio; en este sentido —la tecnificación del sufrimiento—, no solo se conforman con aniquilar físicamente sino también moral y espiritualmente. En consecuencia, la privatización del agua, de las semillas, de los químicos, de la minería, de los monocultivos de palma, de coca, de

caña, tiene que ver con las subjetividades en duelo, con el desplazamiento forzado, con el empobrecimiento de las comunidades, con su aminoración para despojarlas y aniquilarlas. ¿Cómo enfrentamos el quehacer disciplinar en los otros mundos diferentes a la versión occidental de las disciplinas? ¿Podrían los límites disciplinares e interdisciplinares ampliar sus marcos de referencia, vinculándose con las formas de reparación que las mismas comunidades utilizan?

5.2. Escenario de resistencia: “Qué vergüenza con la guerra, todos y todas a la mesa. ¡Negociación política ya!” (Ruta Pacífica de Mujeres, Bogotá, Agosto de 2012).

Las políticas cotidianas que plantean las mujeres de la Ruta Pacífica denuncian los lugares más íntimos en los que se instala la guerra: la vida doméstica, el propio cuerpo, el cuerpo de los hijos, las hijas y compañeros o compañeras. Así, por ejemplo, en el recorrido de la masacre de Trujillo (Valle), cuando descuartizan al sacerdote Tiberio Fernández luego de hacerlo presenciar la violación y crucifixión de su sobrina, a quien cuelgan en la plaza del pueblo con un palo en la vagina, estamos frente a uno de los ejemplos más patéticos de las formas en que el cuerpo se constituye en botín de guerra y los órganos genitales en espacio de humillación, instrumentalización y aniquilamiento.

La Ruta Pacífica de Mujeres hace en Cali una antropología femenina de la guerra con las mismas mujeres militantes: en comisión de la memoria, compilan más de mil testimonios que develan el lugar de la estigmatización, del sexismo y el machismo como algunas de las características centrales del exterminio (testimonios en la escuela Trenzando Saberes de la Ruta Pacífica de Mujeres, Santiago de Cali, 2011-2012).

Los espacios de autonomía de las organizaciones de base femenina construyen semánticas plurales desde acciones y reflexiones en contra de la cooptación partidista de sus apuestas políticas. De igual forma, desplazan los contenidos de una educación ciudadana hacia actos formativos capaces de desenmascarar inconscientes colectivos, que mantienen un goce a costa de las muertas de la guerra.

5.3. Escenario de resistencias: “¡Para nuestros muertos ni un minuto de silencio, toda una vida de lucha y movilización!” (Objetores de conciencia y Mane Cali, Octubre 12 de 2011).

Revolución Artística Popular — RAP— y construcción de memoria colectiva

Colectivo Jóvenes de las Comunas 8 y 13 de Medellín, la zona urbana más militarizada del país, con doce bases militares repartidas en todo el sector y permanente patrullaje, en trabajo conjunto entre la fuerza pública y los paramilitares. En la comuna se sabe de cuatro mil procesos, y se han denunciado mil setecientas fosas comunes; se sabe también de asesinatos selectivos realizados con la complicidad estratégica estatal.

Las acciones colectivas se adelantan a partir del trabajo comunitario, con base en historias más cantadas que contadas. Así, por ejemplo, cada año jóvenes raperos y raperas toman por tarima y escenario el puente peatonal del metro de Medellín, como una de las acciones por la memoria colectiva y la no violencia.

Sus resistencias crean estrategias de paz en acciones directas y conciertos, figurando militancias estéticas y contracomunicativas que movilizan a millones de jóvenes en la ciudad. De este modo, rememoran colectivamente las diferentes maneras de vivenciar el conflicto; más que identificar a los sujetos culpables, relatan la experiencia vivida por la comunidad desde la comunidad misma, el barrio, la calle, la familia, el amigo o amiga, el vecino o vecina, construyendo memoria colectiva y procesos de reparación mediante versiones no institucionalizadas del relato como fenomenología popular que cobra vigencia en los acontecimientos del presente; es historia viva que reinterpreta el duelo y la fragmentación de la comunidad.

5.4. Escenario de resistencia: ¡No nos vendemos, no nos comprarán porque seguimos huellas de Rebeldía y Dignidad!

Proceso de comunidades negras —PCN—, Movimiento afrocolombiano veinte años después de la ley 70 (Congreso Nacional Autónomo del Pueblo Negro en Colombia, Quibdó, Chocó, 23 al 27 de agosto de 2013, conmemorando la ley 70 de 1993).

Nuestras luchas ancestrales no tienen un partido, han sido y seguirán siendo luchas culturales cimarronas para existir como pueblos renacientes. Este es un espacio de delegad@s, no de representantes, pues nuestras políticas nacen de las asambleas, las organizaciones en escenarios amplios y abiertos, lejos de la corrupción y el tráfico de derechos que much@s han venido realizando con la complicidad del gobierno (Marilyn Machado, PCN, poscongreso Quibdó, agosto, 2013).

La discriminación y las prácticas racializadas en la historia del presente y el desarraigo del pueblo afrocolombiano siguen invisibilizados; los éxodos masivos de comunidades Negras, y el desplazamiento intraurbano está en crecimiento. Frente a las políticas del desarrollo, las luchas por el Buen Vivir desde el sentipensamiento de los pueblos en movimiento se constituyen un campo de conocimiento de la historia viva de la política ¿Cómo las prácticas del buen vivir desde el ubuntu en diáspora se constituyen en procesos de globalización crítica y alternativa ante las políticas de desarrollo y hacia la configuración de políticas de vida?

6. Discusión teórica y conclusiones. Subjetividades colectivas como creación de escenarios para descolonizar las emociones y figurar sentidos comunales

El pensamiento del pueblo negro permite separar la visión fragmentada del mundo entre economía, territorio, soberanía alimentaria, cuidado de la naturaleza, comunidad. Las subjetividades colectivas develan las prácticas de poder subordinante en las relaciones inter-humanas y de éstas con seres no humanos que hacen parte de la vida y la posibilidad de permanecer generacionalmente en existencia.

Podría ser este un referente importante para los currículos y para el ejercicio profesional que enfrentan el sufrimiento de la guerra. Reconocer la capacidad colectiva para la elaboración de duelos posibilita no sólo que las comunidades logren desubjetivarse del control, también, visibilizar mundos y realidades que se están produciendo día a día como alternativa al orden existente.

Son tareas para una psicología decolonial desentrañar contrapoderes, identificar métodos invisibles en el control político, desenmascarar

los procesos de encubrimiento, manipulación y lenguaje ambiguo, desnaturalizar y movilizar indignaciones hacia acciones por lo colectivo, cruzando fronteras culturales, políticas y disciplinares, límites estos considerados como “fronteras civilizacionales” (Nandy, 2012, 43). En esta dirección, las comunidades y experiencias de resistencias señalan *movimientos de las disciplinas* como escenario de ampliación de horizontes desde los actos contundentes que crea el sujeto colectivo en sus territorios de existencia.

La política no solo se configura en las estructuras formales e institucionales de las sociedades; circula en la vida cotidiana a partir de pensamientos, creencias y sentimientos que inciden en la construcción de prácticas, significados y mundos relacionales que tramitan otro sentido del poder. En tal sentido, el sujeto colectivo tramita sentimientos de vínculo con la naturaleza, movilizándolo no solo razones, sino también relaciones interhumanas y no humanas comprometidas y sostenidas en el tiempo.

Las heridas de los territorios, como partes de la subjetividad, movilizan acciones de indignación y dignificación de la existencia frente a los etnocidios y ecocidios que se observan en el sistema del desarrollo. Ira, odio, miedo, dolor, además de relatar sentimientos morales como la empatía, la vergüenza, la culpa, el resentimiento, la indignación, colectivizan experiencias y sentimientos de solidaridad, reciprocidad, y vínculo comunal (Botero, 2011). Las subjetividades en resistencia construyen políticas de vida a partir de la conspiración de sentimientos producidos en la colectividad. Estamos afectivamente en el mundo (Lebretón, 2007), pues la existencia es en sí misma un hilo continuo de sentimientos que terminan por configurar las experiencias de lo que somos y de lo que hacemos. En esta dirección, las subjetividades colectivas develan las injusticias y tramitan políticas de esperanza vindicando caminos para romper con la impunidad. *Cuando la vida se deselitiza, deja de tener dueños, patronos y súbditos que puedan controlar o subordinar la vida; hablamos por tanto del sujeto colectivo desde las raíces negras que indica autonomías concretas frente al exterminio de la vida.*

Las comunidades en duelos de injusticia y en procesos de resistencias no pretenden la adaptación resiliente frente a la infamia; más bien propenden

por procesos de reparación de la impunidad a partir de poderes cotidianos como lugares de co-determinación de autonomías concretas comunales.

En esta dirección, las subjetividades, en tanto colectivas que vinculan en sus luchas tierra y territorio, narran historias que contrastan la versión jurídica que reduce la vida a un caso o a una cifra más de la violencia, pues no cesan de desregular el miedo, la humillación y el dolor como instrumentos de la guerra.

Particularmente, las resistencias ancestrales por el buen vivir tramitadas por el sujeto colectivo de las Comunidades Negras en Colombia aportan filosofías no occidentales que amplían el significado de la democracia. “Soy lo que soy en función de lo que todos somos”, en términos de Bassey (2012), el Ubuntu ejemplifica la fina red de interdependencia con los demás seres humanos y con el resto de seres que cocrean el mundo.⁴

El exotismo y la banalización de la historia consisten en seguir viendo las luchas de las culturas desde los paradigmas de la civilización occidental inscritas en la dicotomía nacionalismo-comunitarismo. El Ubuntu se ha reinterpretado de una época a otra y de un lugar a otro como expresión de enraizamiento en la cultura afro y de posibilidad de existencia frente a las diferentes experiencias de éxodo, despojo y racialización vividas en la historia compartida como pueblo y como cultura negra.

Pensar la interculturalidad desde el ubuntu experimentado en la historia, permite construir decisivas acciones de desjerarquización de las relaciones subordinantes entre mundos. En este sentido, las raíces más ancestrales de la diáspora Afro se fundamentan en una filosofía inscrita en el cuerpo y la genealogía de liberación compartida de un pueblo capaz de reescribir la historia entre culturas.

El Ubuntu convoca desde la historia de solidaridad de la cultura del río, el barrio, el territorio y la conciencia de una responsabilidad colectiva para la reparación de deudas históricas frente al ecocidio y etnocidio propio de las políticas actuales del desarrollo. En lugar de justicia como castigo o venganza, la ética ecológica y la dignidad extendida propia del ubuntu,

⁴ La filosofía ubuntu es a África lo que el hinduismo y el budismo son a Asia. La diáspora afro en América proviene con su historia, su filosofía y su cultura como la madre de los pueblos negros, palenqueros y raizales en Colombia. Expresiones de solidaridad y alegría, y de la tradición oral, dan cuenta de las prácticas de existencia y la pluralidad de versiones y los lugares específicos donde se despliega la cultura afro.

podría ser un buen marco de referencia para pensar la paz desde las culturas plurales. La posibilidad de coconstruir relacionalidad en medio del flagelo de la violencia y el despojo para una posible reparación la incidencia de otros *ethos* civilizatorios frente a las deudas históricas del pasado y del presente contra los pueblos negros, indígenas, campesinos y urbano-populares. El Ubuntu es una filosofía comunitaria ampliamente diferenciada de la noción occidental de socialismo, pues implica el reconocimiento incondicional de la singularidad y la pluralidad de cualquier ser viviente en el cosmos. En la versión afrocolombiana, la relacionalidad del cosmos implica que si una de las partes de la espiral se afecta, se afecta toda la espiral (Ley 70, veinte años después, PCN, 2013).

En el contexto afroandino y afropacífico la conexión entre territorio, tierra y cultura hace parte de las luchas no sólo políticas sino existenciales por otros mundos y civilizaciones no sólo para los pueblos afro. Podríamos inferir un tipo de humanidad posible solo si es consecuente con su conexión con la tierra y el territorio.

La ley 70 —ley de protección de las comunidades culturales negras y ley de protección a los sistemas ecológicos— ha promovido cosmogonías y filosofías de la africanidad en la vida cotidiana que las teorías y las nuevas constituciones desentrañaron como el buen vivir con sus luchas ancestralmente relacionales que apenas hoy comienzan a reconocerse en su dimensión paradigmática revolucionaria por otros modelos de democracia que vinculan una comunal y de defensa de territorios rurales y urbanos como subjetividad extendida a la liberación del río, los territorios de los monocultivos y las políticas neoextractivas.

Hablar de transiciones hacia el buen vivir desde el sujeto colectivo significa un cambio de paradigma, un cambio de lente y de práctica para comprender los entramados existenciales entre vida humana y no humana como un lugar contundente de acción política más allá de lo humano. De este modo, el PCN por más de 25 años en el país, activa historicidades del pueblo negro para el mundo que vinculan la afirmación del ser, el espacio para ser en el territorio, la visión propia de futuro, la autonomía, la solidaridad, la autodeterminación como pueblos. Un verdadero proyecto democrático e intercultural que apela por acoger las diferentes cosmogonías

no como meras políticas de etnicidad fundamentadas en el multiculturalismo (Restrepo, 2009), sino como complementariedad entre filosofías que inscriben el sujeto colectivo en las rendijas del sistema regulativo y frente a la cultura homogénea e integracionista del proyecto unificador disciplinar del desarrollo.

El sujeto colectivo encarna, en términos de Escobar, (2013) una lucha política, epistémica y ontológica relacional. El enraizamiento en la africanidad del ubuntu —una persona es a causa de los demás— explica cómo un pueblo tiene la capacidad de reparar heridas históricas y de mantenerse en resistencia frente a las diferentes prácticas de racialización que observamos hoy en el desplazamiento forzado como estrategia de destierro y despojo.

Queda pendiente asumir la tarea de la interculturalidad entendida desde los pueblos, la cual rompe con la ficción del desarrollo occidentalizado de la historia para acoger ethos plurales, ciencias y tecnologías ecológicas que tienen el poder de sanar las heridas personales y colectivas de nuestro tiempo.

7. Referencias bibliográficas

- Bajtín, Mijail/Voloshinov, Valentin. (1920/1992). *El Marxismo y la Filosofía del Lenguaje*. Madrid: Alianza Universidad.
- Bassey, Nnimmo. (2012). *To Cook a Continent. Destructive extraction and the Climate crisis in Africa*. Fahamu, Cape Town, Dakar, Oxford: Pambazuka Press.
- Botero, Patricia. (2011). Sentimientos y sensibilidades en la acción colectiva. En: Zarzuri, R. (comp.). *Jóvenes, participación y construcción de nuevas ciudadanías*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Socio-Culturales (CESC), pp. 187-205.
- . (2013a). Teoría social en movimiento: aportes desde los procesos de investigación y acción colectiva —iac— y algunas experiencias de investigación militante. En: Botero, P. y Palermo, A. (2013). *La utopía no está adelante: Generaciones, resistencias e institucionalidades emergentes*. Argentina - Clasco: Asociación Argentina de Sociología, Cinde y Universidad de Manizales, pp. 30-60.
- . (2013b). Subjetividades colectivas en resistencias intergeneracionales e interculturales. En: Botero, P. y Palermo, A. (2013). *La utopía no está adelante:*

- Generaciones, resistencias e institucionalidades emergentes*. Argentina - Clasco: Asociación Argentina de Sociología, Cinde y Universidad de Manizales, pp. 30-60. Disponible en http://www.clasco.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?orden=nro_orden&id_libro=821&pageNum_rs_libros=0&totalRows_rs_libros=789&orden=nro_orden
- Bourdieu, Pierre. (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Certeau, Michel. (2000). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Colectivo de Jóvenes Comunas 13 y 8 de Medellín. (2010/2013). Doblemente desterrados: juventud, resistencias populares y memoria colectiva desde los Altos de la Virgen y los Altos de La Torre, Comunas 13 y 8 de Medellín. En: Botero, P. y Palermo, A. (2013). *La utopía no está adelante: Generaciones, resistencias e institucionalidades emergentes*. Argentina - Clasco: Asociación Argentina de Sociología, Cinde y Universidad de Manizales. Disponible en http://www.clasco.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?orden=nro_orden&id_libro=821&pageNum_rs_libros=0&totalRows_rs_libros=789&orden=nro_orden.
- Deleuze, Gilles. (7 de febrero de 1993). Entrevista de Gilles Deleuze con Toni Negri. *Magazín Dominical*. N° 511. Dossier Deleuze-Guattari, pp. 14-18. Traducción: Édgar Garavito. Disponible en: http://www.ddooss.org/articulos/entrevistas/Deleuze_Toni_Negri.htm. Consultado el 4 de Junio de 2015
- Daiute, Colette y Botero, Patricia. (2014). Narrating Change in and against Time in Colombia. En: D. Rellstab y C. Schlote (eds.). *Representations of War, Migration and Refugeehood: Interdisciplinary Perspectives*. Nueva York: Routledge, Taylor & Francis.
- Escobar, Arturo. (2013). "Territorios de diferencia: La ontología política de los 'derechos al territorio'. Documento preparado para el Segundo Taller Internacional SOGIP, "Los pueblos indígenas y sus derechos a la tierra: política agraria y usos, conservación, e industrias extractivas", París, junio 18-21, 2013.
- Escobar, Arturo y Botero, Patricia. (2014). Sentipensar con los territorios y los pueblos en movimiento: la clave para la defensa de la vida. En: Barbero, J. M. y Rincón, O. *Manifestos. Una palabra que es acción*. Bogotá: Fundación Friedrich Ebert y su programa de comunicación para América Latina.
- Le Breton, David. (2007). *El sabor del mundo*. Una antropología de los sentidos. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maturana, Humberto. (1993/2003). *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano, desde el patriarcado a la democracia*. Chile: Comunicaciones Nerestee.

- Mejía, Roberto. (2003). Resiliencia: ilusión o realidad. *Revista CES Medicina*. Volumen 17, No.1, enero-julio, pp. 57-62.
- Ministerio del Interior, Colombia (2011). Diario Oficial No. 48278 del 9 de diciembre de 2011. Disponible en: http://www.icbf.gov.co/cargues/avance/docs/decreto_4635_2011.htm. Consultado el 2 Mayo de 2015
- Pacari, Nina. (2013). “*Sumak Kawsay* para que tengamos vida”. Conferencia pronunciada en las Jornadas de Misiones Diocesanas, Bilbao, 12 al 13 de marzo de 2013. Disponible en: <http://new.livestream.com/accounts/1713779/events/1942929>. Consultado el 3 Mayo de 2015
- Testigos del retorno. (2012 a diciembre de 2013). Procesos de investigación y acción colectiva: Narrativas frente al retorno de la población en situación de desplazamiento asentada en la ciudad de Popayán y reasentada en la Finca la Laguna del Municipio de Timbío Cauca. Disponible en: http://ridum.umanizales.edu.co:8080/jspui/bitstream/6789/1048/7/Cirza_Beatriz_Oviedo_Uribe_2013.pdf. Consultado el 3 Mayo de 2015
- Nandy, Ashis. (1995). *History's Forgotten Doubles* History and Theory. Blackwell Publishing and Wesleyan University are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to History and Theory. *History and Theory*. Vol. 34, N° 2, Theme Issue 34. Disponible en: <http://jan.ucc.nau.edu/~sj6/nandy%20history's%20forgotten%20doubles.pdf>. Consultado el 3 Mayo de 2015
- . (2012, 28 de julio). Theories of Oppression and Other Dialogue of Cultures. Ambedkar University, Delhi. *Perspectives. Economic & Political Weekly EPW*, 2012, Vol. xlvii, N.º 30. Centre for the Study of Developing Societies Delhi Disponible en: <http://kafila.org/2013/02/06/theories-of-oppression-and-another-dialogue-of-cultures-ashis-nandy/>. Consultado el 3 Mayo de 2015
- . (2013, 20 de mayo). Dialogues for a Post-colonial/Decolonial Political Psychology: Conversation with Ashis Nandy. Entrevistadora Patricia Botero Gómez. Delhi. s. p.
- Restrepo, Eduardo. (2009). Etnización de la negritud: contribución a las genealogías de la colombianidad. En: Castro, Santiago y Restrepo, Eduardo (eds.). *Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Ruta Pacífica de Mujeres. (2012). Encuentro mujer y guerra. Santiago de Cali: Sede Biblioteca Departamental. Apuntes personales en el encuentro. s.p.
- Zapatistas. (2012, julio 13-14). Encuentro de colectivos: alternativas al desarrollo, buen vivir y políticas de la vida. Hacia otro Pazífico posible. En: Escobar, Arturo (2012). *Crisis y cultura: Transiciones civilizatorias y diseños para el pluriverso*. Manizales: Universidad de Manizales.