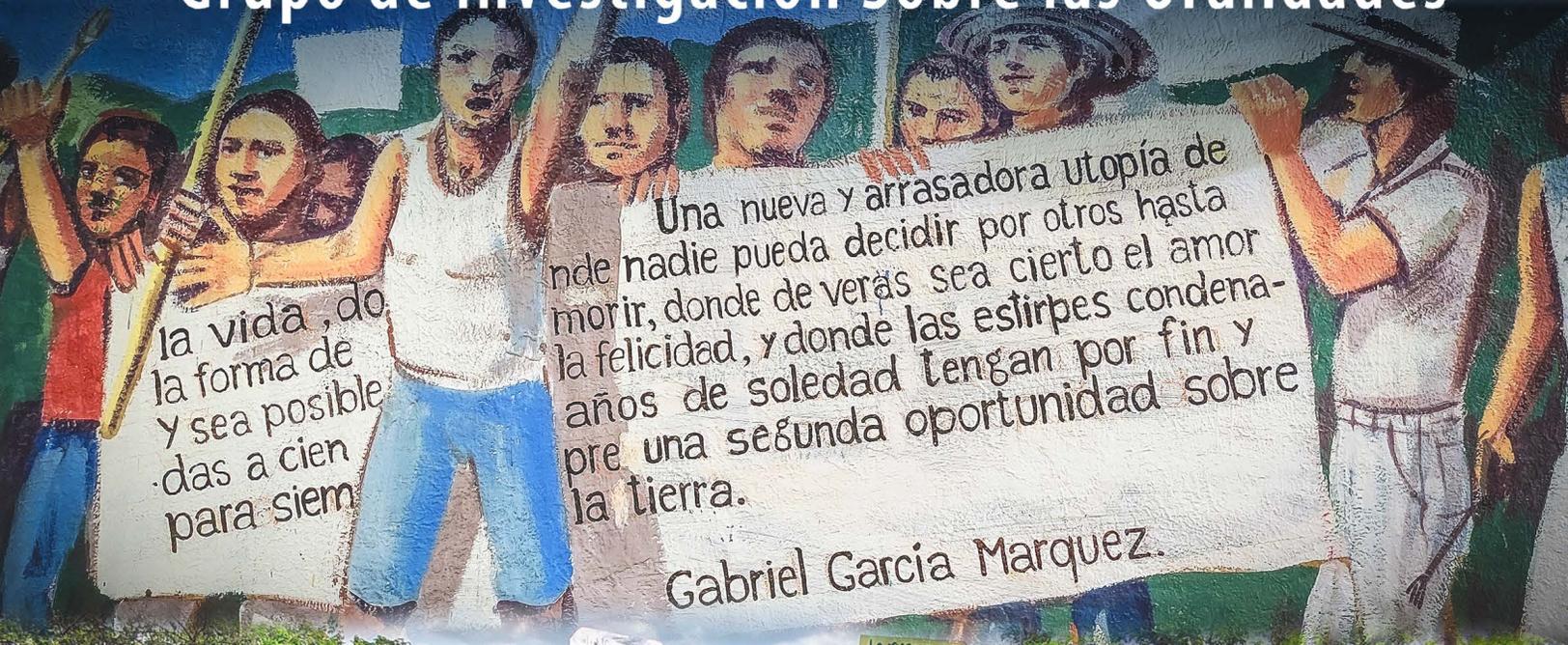


# ORALOTECA

Grupo de Investigación Sobre las Oralidades



NÚMERO 12 - 2023 ISSN: 2145-0471



# DISFRUTA

*mucho más  
visitando nuestra  
página web*

[www.oraloteca.co](http://www.oraloteca.co)



## REPOSITORIO DIGITAL DE SABERES LOCALES Y CULTURAS POPULARES EN EL CARIBE COLOMBIANO - ORALOTECA

Conócela en: <https://repositoriooraloteca.unimagdalena.edu.co/home>





© UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA

**Editorial Unimagdalena**

Carrera 32 No. 22 - 08  
Edificio Modular  
(57-5) 4381000 Ext. 1888  
Santa Marta D.T.C.H. - Colombia  
editorial@unimagdalena.edu.co

Rector:

**Pablo Vera Salazar**

Vicerrector de Investigación:

**Jorge Enrique Elías Caro**

Vicerrector Académico:

**Oscar García Vargas**

Vicerrector de Extensión  
y Proyección Social:

**John Alexander Taborda Giraldo**

Coord. de Publicaciones  
y Fomento Editorial:

Director

**Fabio Silva Vallejo**

Consejo Editorial

**Colectivo Oraloteca**

Dirección Editorial

**Fabio Silva Vallejo**

Diseño y diagramación

**Jeynner Kevin Páez Vélez**

**Publicación anual del grupo de  
investigación Oralidades, Narrativas  
Audiovisuales y Cultura Popular  
en el Caribe Colombiano**

Impreso y hecho en Colombia  
Printed and made in Colombia

**Xpress Estudio Gráfico y Digital  
(Bogotá)**

Distribución

editorial@unimagdalena.edu.co



Connected Worlds: the Caribbean, Origin of Modern World." This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation program under the Maria Skłodowska Curie grant agreement No. 823846

[www.oraloteca.co](http://www.oraloteca.co)

# TABLA DE CONTENIDO

**4** **Nota Editorial**

**6** **El estallido social del 2021 dentro de las luchas sociales en Colombia**

Mauricio Archila Neira

**12** **El estallido de las diferencias**

Diego Armando Soledad Sánchez y Duván Herazo Ferreira

**23** **Estallido social: el nacimiento de un movimiento político juvenil en Sahagún, Córdoba**

Entrevista realizada por Keyla Díaz

**27** **La paz desde la concepción de los pueblos indígenas, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia**

Ati Gúndiwa Villafaña Mejía

**33** **Corporación diversa OJURUBI**

Entrevista realizada por Diego Soledad Sánchez y Fabio Silva Vallejo

**38** **Afirmación identitaria al interior del consejo comunitario afrodescendiente «el Negro de mingueo», asentado en el corregimiento de Mingueo, jurisdicción del municipio de Dibulla (La Guajira)**

Edwin José Causado Povea

**55** **Palabras que vuelan**

Italia Isadora Samudio Reyes

**57** **La importancia de los medios de comunicación en la construcción de región**

Laura Terán, Patricia Rendón, Álvaro Acevedo, Daniela Romero y Olimpia Palmar

# TABLA DE CONTENIDO

**71** **El proceso constituyente en Chile: crónicas de un cuasi antropólogo (primera parte)**

Kalil Abu-qalbein Koda

**87** **Horizonte de sucesos: la poesía frente a las balas de Diana Carol Forero**

Angélica Patricia Hoyos Guzmán

**91** **Cómo los movimientos sociales afectan la moral**

Silvia Fernanda Galvis González

**96** **El precio de ser**

Zharic Hernández

**98** **Semillero Homenaje a los líderes asesinados**

# NOTA

# Editorial

Llegamos a la edición 12 de nuestra *Revista Oraloteca* y nos emociona poder compartir con ustedes este número dedicado a los «movimientos sociales», aquellos que el año pasado lograron darle un giro histórico a la forma de protestar en este país, ya sea desde la organización de base en calles, barrios y veredas, hasta el estallido espontáneo de emociones e indignación en cada una de las personas que comprenden este proyecto de nación aún en construcción.

Como es costumbre en la *Revista Oraloteca*, más allá de entrar a definir conceptos de lo que es o no es un «movimiento social», queremos darle voz a sus particularidades para que nos cuenten las experiencias vividas en la lucha por superar cotidianamente las dificultades que representa, en este país, el ejercicio de organizarse.

Y es que en Colombia organizarse es una de las actividades más peli-grosas que existen. Solo de enero a agosto del 2022 se habían registrado 136 asesinatos de líderes sociales en el país, lo cual refleja el panorama

hostil en el cual deben realizar sus actividades las personas que trabajan por lograr condiciones de vida dignas para sus comunidades y procesos. Los asesinatos selectivos a lideresas y líderes sociales dan cuenta del silenciamiento estructural en el que se ha construido la historia de este país.

Las protestas, movilizaciones y manifestaciones son un ejemplo del descontento social ante las formas de dominación estatal, como el ejercer control mediante el abuso físico hacia las personas que buscan legitimar sus derechos como seres huma-

nos. El estallido social nacional se desencadena por muchas razones; entre ellas, la situación económica del país, agravada por la coyuntura del covid-19, la reforma a la salud, la brutalidad policial, entre otras.

Las muertes, en el marco del reciente paro nacional, removieron las más profundas indignaciones en una población que durante décadas había acumulado un amplio memorial de agravios contra el Estado y que, en medio de la pandemia del covid-19, veía cómo se expandía la enorme brecha social, haciendo aún más explícitos estos agravios y frente a los cuales no existía la más mínima posibilidad de quejarse, pues la violenta respuesta estatal no se hacía esperar.

Debemos reconocer el esfuerzo que, desde todos los escenarios de la vida social colombiana, se juntaron para dar origen a las manifestaciones sociales del reciente estallido social en Colombia. Desde el campesino que históricamente ha sido despojado de sus territorios y sus semillas, los indígenas a quienes se les han robado sus tierras y sus tradiciones, los afrodescendientes que han soportado el racismo estructural presente en todas las esferas de la cotidianidad, las mujeres que históricamente han



sido doblemente explotadas, los gremios que reconocen los privilegios otorgados a grandes multinacionales mientras ellos ven quebrar sus microempresas, las y los jóvenes a quienes se les han robado hasta el futuro, activistas, movimientos ambientalistas, LGBTUQ+, entre muchos otros y otras.

**Así mismo, el estallido social nos permitió entender cuán indispensable es la Academia cuando abandona los salones de clase y sale a las calles**

**para poner en práctica los conocimientos adquiridos en función de las necesidades sociales, expresadas en la movilización social, en su ayuda constante por abordar críticamente aquello que ha permeado la identidad colombiana.**

De tal manera, el contenido abordado en esta edición está permeado por las visiones de país de una gran diversidad de poblaciones y

sectores sociales como estudiantes, indígenas, mujeres, afrodescendientes, jóvenes, medios alternativos de comunicación, entre otros; por primera vez en la historia republicana nos unimos desde esa diversidad que nos constituye como país para, en una sola voz, gritar «¡Ya basta!» y proponer un nuevo mundo que, como dicen los indígenas mexicanos, sea un mundo donde quepan muchos mundos.

Cuando hablamos de las diferencias, encontramos cuerpos y mentes de activistas en resistencia que desde sus territorios y las formas de relacionarse han evidenciado emergencias en las formas tradicionales de organizarse regional y nacionalmente. Por lo que una de las grandes enseñanzas que nos deja el estallido social del 2021 en Colombia es la necesidad de repensar las formas de organización y participación de la sociedad civil en la construcción del Estado nación, al igual que la necesidad de reivindicar la importancia de los movimientos sociales a la hora de reorientar la historia de lucha y dignidad del pueblo colombiano, cuando se ha perdido el rumbo.

Los movimientos sociales siempre serán alternativas para hacer frente a las desigualdades sociales, la fecha del 28 de abril del 2021 fue y será un escenario histórico para América Latina, especialmente para Colombia, y ahora depende del pueblo colombiano garantizar que las vidas sacrificadas en esta lucha no hayan sido en vano. ■

# EL ESTALLIDO SOCIAL DEL 2021

## DENTRO DE LAS LUCHAS SOCIALES EN COLOMBIA<sup>1</sup>

Mauricio Archila Neira<sup>2</sup>

El estallido social en Colombia, que inició el 28 de abril (28 A) de 2021 y se extendió en días siguientes, se caracterizó, en comparación con protestas anteriores, por su amplia cobertura espacial, masiva participación social, larga persistencia, radicalidad inusitada y, desafortunadamente, por la violenta respuesta estatal. Veamos estas novedades en el contexto de las luchas sociales en Colombia desde 1975, según la Base de Datos de Luchas Sociales (BDLS) de CINEP.

Sin duda, la pluralidad de motivos de la movilización explica algunas de esas características. En efecto, las «demandas» del 28 A venían ampliándose desde mediados del decenio pasado hasta ser casi dos centenas en noviembre de 2019. Ante la negativa gubernamental de negociar el extenso pliego y con la explosión de la pobreza y de las urgencias de ayuda de amplios sectores de la población debido al covid-19, el Comité Nacional de

<sup>1</sup> Este texto resume el capítulo realizado con Martha Cecilia García para un libro sobre el paro del 28 A.

<sup>2</sup> Ph. D. en Historia, pensionado de la Universidad Nacional e investigador del CINEP.

Paro (CNP) planteó al Gobierno de Duque un «pliego de emergencia» el 19 de junio de 2020, que se concretaba en seis puntos en torno a salud, renta básica, defensa de la producción nacional, matrícula cero en las universidades públicas, derechos étnicos y de género, y mejores condiciones de vida. Cerca del 28 de abril se agregaron el retiro de la impopular reforma tributaria de Carrasquilla y el rechazo a la erradicación forzada de los cultivos ilícitos y al uso de glifosato. De esta forma, salieron a flote las profundas inequidades de nuestra sociedad y la persistencia de la violencia, que eran factores estructurales exacerbados por la pandemia.

El peso de estos factores estructurales agravados por la coyuntura de finales de abril se refleja en el gráfico 1. Hay una tendencia histórica a la disminución de motivos materiales que contrasta con el incremento de reclamos políticos, la exigencia de derechos humanos y contra los incumplimientos estatales. Lo mismo se puede decir de servicios domiciliarios y sociales como la educación y la salud, tema muy agitado durante la pandemia. Ello no significa que se hayan superado las inequidades socioeconómicas, sino que otros temas políticos y culturales adquieren prioridad, entre otros factores por la violencia.

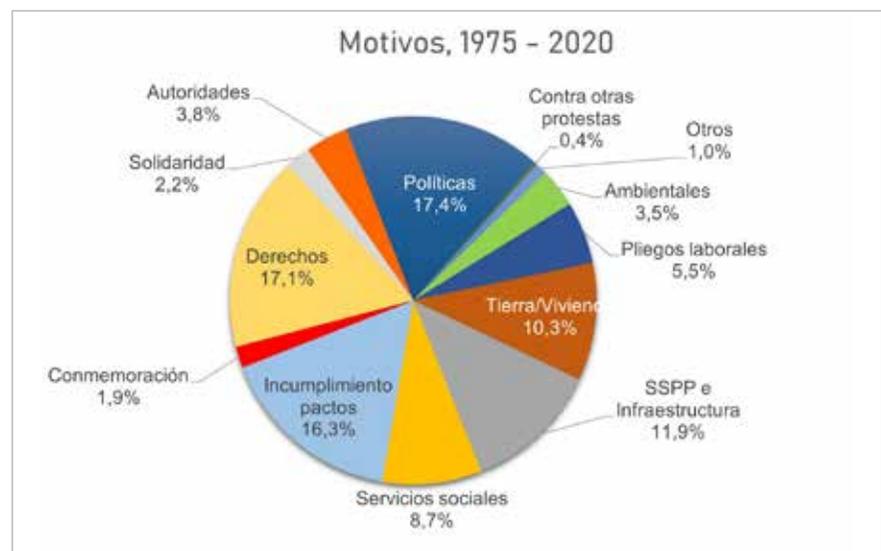
La amplitud y heterogeneidad de los reclamos y actores, así como las dificultades de negociación, explican parcialmente la gran «duración» del

estallido social. En efecto, el CNP solicitó unas garantías para iniciar los diálogos con los delegados de Duque —que fueron cambiando en los pocos días en que se sentaron a conversar—, garantías tales como la desmilitarización de las ciudades, el castigo a los responsables de la violencia estatal y el respeto al derecho de protesta consagrado en la *Constitución Nacional*. El Gobierno nunca aceptó esas condiciones, pues exigía levantar la protesta antes de dialogar. De esa forma, tras infructuosos encuentros, se cancelaron las reuniones formales con el CNP, mientras hábilmente los delegados gubernamentales llamaban a vagos diálogos con otros actores, incluidas las primeras líneas; sin embargo, nunca hubo real negociación con ellas. En términos de duración del estallido social, distinguimos dos momentos: en la primera fase hubo una movilización

muy fuerte y persistente hasta mediados de junio, cuando el CNP decidió acudir al Congreso para tramitar los reclamos más urgentes, y desde ese momento hasta el fin de año la protesta siguió intermitentemente en los puntos de resistencia y en otros espacios resignificados, en particular los 28 de cada mes.

Estos mismos factores explican también la amplia *cobertura* del estallido social, incluso considerándola como una sola protesta de carácter nacional. Según la BDLs, abarcó 397 municipios, el 35,5 % del total, y ciertamente englobó a los más densamente poblados<sup>3</sup>. En todo caso, creemos que el 28 A ha sido la protesta de mayor cobertura territorial en la historia del país desde el Bogotazo de 1948. Además, en el pasado paro nacional resalta la estrecha articulación entre campo y ciudad, algo que ya se ha-

Gráfico 1.



<sup>3</sup> Tal vez aquí esté más ajustado a la realidad el dato de la Policía que habla de 860 municipios, pues nuestra base de datos solo incorpora aquellos espacios mencionados en las fuentes de prensa consultadas, mientras la fuerza pública está reportando directamente en terreno (Policía Nacional, 2021, p. 1).

bía visto en 2013, y sobre todo desde 2019, pero que adquiere una sólida y permanente expresión en esta protesta. Ver apartadas comarcas movilizándose en forma permanente no era algo frecuente en el país.

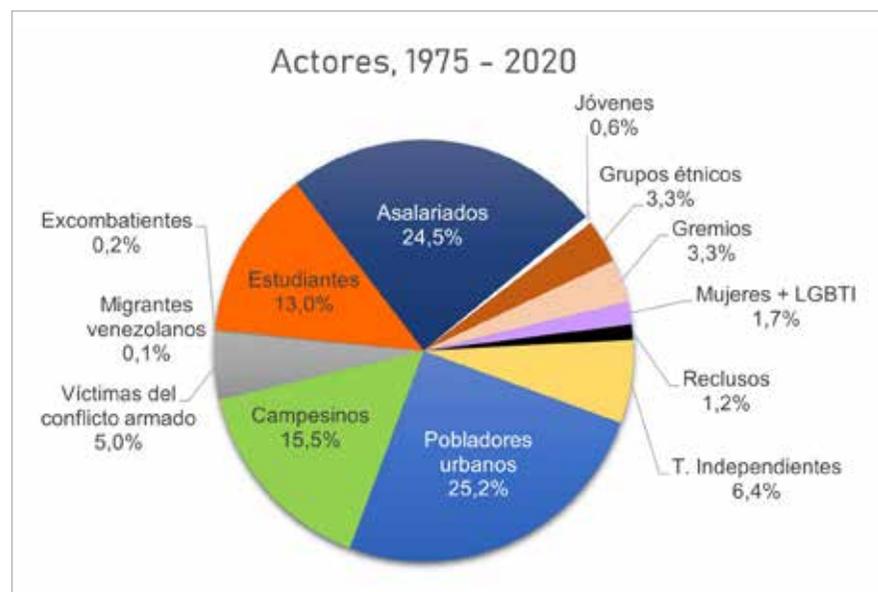
En cuanto a los *actores* del estallido social, fueron muy variados y heterogéneos, lo cual favoreció su masividad y amplitud, pero dificultaron la organización y la cohesión del estallido social, que tal vez por definición es espontáneo e incontrolable. Desde el 28 A hicieron presencia actores con tradición de lucha como los obreros, campesinos, indígenas, estudiantes y, en general, pobladores urbanos. Algunas de sus organizaciones figuraron, convocando el paro y luego manteniendo la movilización cuando el liderazgo del CNP fue disputado. Pero también irrumpieron nuevos rostros en las multitudes. Veamos con detenimiento esta variopinta participación social.

La activa participación de los actores tradicionales en las protestas recientes ratifica la tendencia histórica de la BDLS, como se constata en el gráfico 2. De esta forma, sectores con identidad de clase como los asalariados y campesinos retoman una alta visibilidad luego de que en los años 90 y comienzos del siglo el impacto del neoliberalismo y de la violencia contra ellos les hubiera mermado temporalmente su capacidad de lucha. Desde esas épocas se han hecho visibles los pobladores urbanos, mientras los estudiantes mantienen su presencia histórica. A ellos se les unen los grupos étnicos, especialmente indíge-

nas, cada vez más protagonistas de las protestas en el país, como en el resto del continente. Igualmente, llama la atención el aumento de la presencia de los gremios, especialmente los camioneros y transportadores informales, así como los pequeños mineros tachados de ilegales.

**Sin embargo, en el estallido social del 28 A se hicieron visibles nuevos actores, acordes con los tiempos que vivimos. Así, vimos desfilar por las calles y veredas, además de jóvenes y viejos, animalistas al lado de veganos y ambientalistas en general, feministas y LGBTIQ, afrocolombianos con indígenas y mestizos y, en general, gentes pobres golpeadas por la pandemia. Mención aparte merecen las primeras líneas, consideradas por muchos como las protagonistas del estallido social luego de la transición del CNP de mediados de junio, conformados en parte por los jóvenes «sin-sin» (sin empleo, sin educación, sin futuro...).**

**Gráfico 2.**





En el estallido social, los tradicionales *repertorios* de lucha fueron desplegados con gran creatividad tanto ritual como simbólica. Pero no faltaron quienes acudieron a formas más radicales de protesta

contra la policía y sus instalaciones o vehículos. La ira popular también se orientó contra algunos símbolos del capital privado como bancos y grandes comercios o contra bienes públicos semiprivados como el

transporte articulado. La brutal respuesta policial radicalizó aún más los repertorios de protesta, marcando una diferencia con las tendencias históricas en este rubro.

De acuerdo con el gráfico 3, viene aumentado la movilización en todas sus modalidades —marchas, mítines, concentraciones, plantones, desfiles, paradas— y los bloqueos. Estos últimos han subido con el paso de los años y no solo se trata de los llamados «cortes de rutas», sino también de bloqueos de lugares de producción, especialmente extractivista como el carbón y el petróleo. Mientras tanto, se observa que disminuye el paro —el gran legado del movimiento obrero—, las tomas de entidades, las invasiones de tierras rurales y de suelos urbanos, y, especialmente, ¡los disturbios! En efecto, el grueso de la protesta en el país sigue siendo pacífico, como se vio en el pasado estallido social, aunque el Gobierno lo niegue.

En cuanto a *adversarios* de la protesta (Gráfico 4), el gran antagonista, histórica y coyunturalmente, es el Estado en sus distintas instancias. Se destacan en forma creciente el Gobierno central y los municipales —con más del 40 % del total de luchas—, no así los departamentales, como si estos no fueran instancias decisorias. También se observa el creciente peso de los actores privados —empresarios— y el declive relativo de los grupos armados irregulares, tal vez como consecuencia de los procesos de desmovilización que han vivido.

Pero lo ocurrido en el estallido social marca radicales diferencias con la trayectoria previa. En esta protesta, la *respuesta estatal* combinó la

negativa a negociar con una brutal represión. En cuanto a lo primero, de parte del Gobierno hubo dilación en los diálogos para establecer una mesa de negociación con el CNP, mientras soterradamente estimulaba la división anunciando diálogos con otros protagonistas que tampoco se concretaron. En cambio, sí se sentó a hablar con los sectores que le eran cercanos, como empresarios, militares, iglesias y los partidos que lo apoyaban. Y siempre defendió a las fuerzas del orden, especialmente a la Policía, a la que, ante las exigencias de reformarla, simplemente le hizo un cambio cosmético.

Con todo, la principal respuesta estatal ante el estallido social fue la represión, especialmente a través de la Policía y, en concreto, del ESMAD. La violencia policial contra la protesta no era algo nuevo en el país, lo que sí sorprendió fue su desproporcionado aumento durante el pasado paro nacional. Si en noviembre de 2019 cobró la vida de Dilan Cruz, y el 9 y 10 de septiembre de 2020 las vidas de 13 personas, incluyendo la de Javier Ordóñez, para el 28 A se cuentan cifras muy superiores. Según el informe de las ONG de derechos humanos Temblores e Indepaz, hubo los siguientes actos de violencia entre el 28 de abril y el 28 de junio de 2021 en el marco del paro: 75 asesinatos —44 de presunta autoría de la fuerza pública—, 1.468 casos de violencia física, 83 de violencia ocular, 1.832 detenciones arbitrarias y 28 víctimas de violencia sexual, para un total de 3.486 agresiones (Temblores y Indepaz, 2021, p. 4).



**Aunque el 28 A tuvo logros visibles, como la caída de la reforma tributaria y de su promotor, lo más notorio fue la forma en la que el pueblo colombiano defendió su dignidad, demostrando que no está dispuesto a dejar que las cosas sigan como venían. Vamos a ver cuánto aguanta este desafío al orden establecido.■**

Gráfico 3.

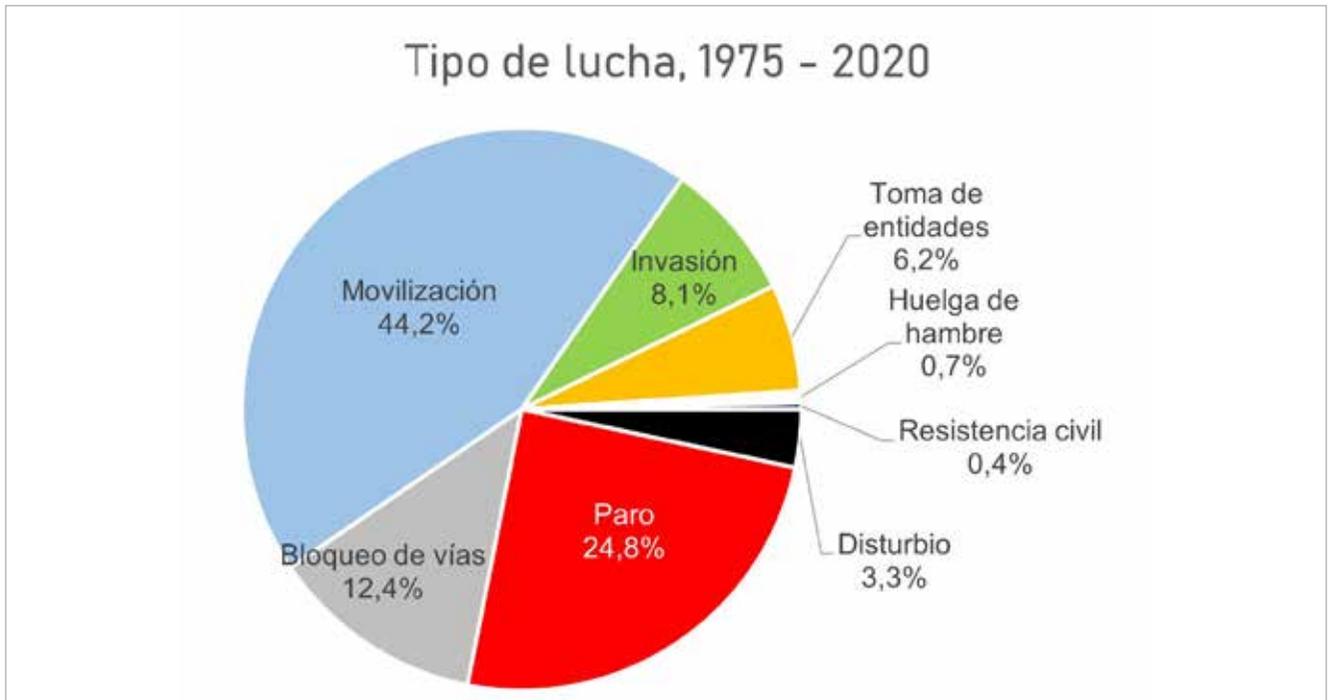
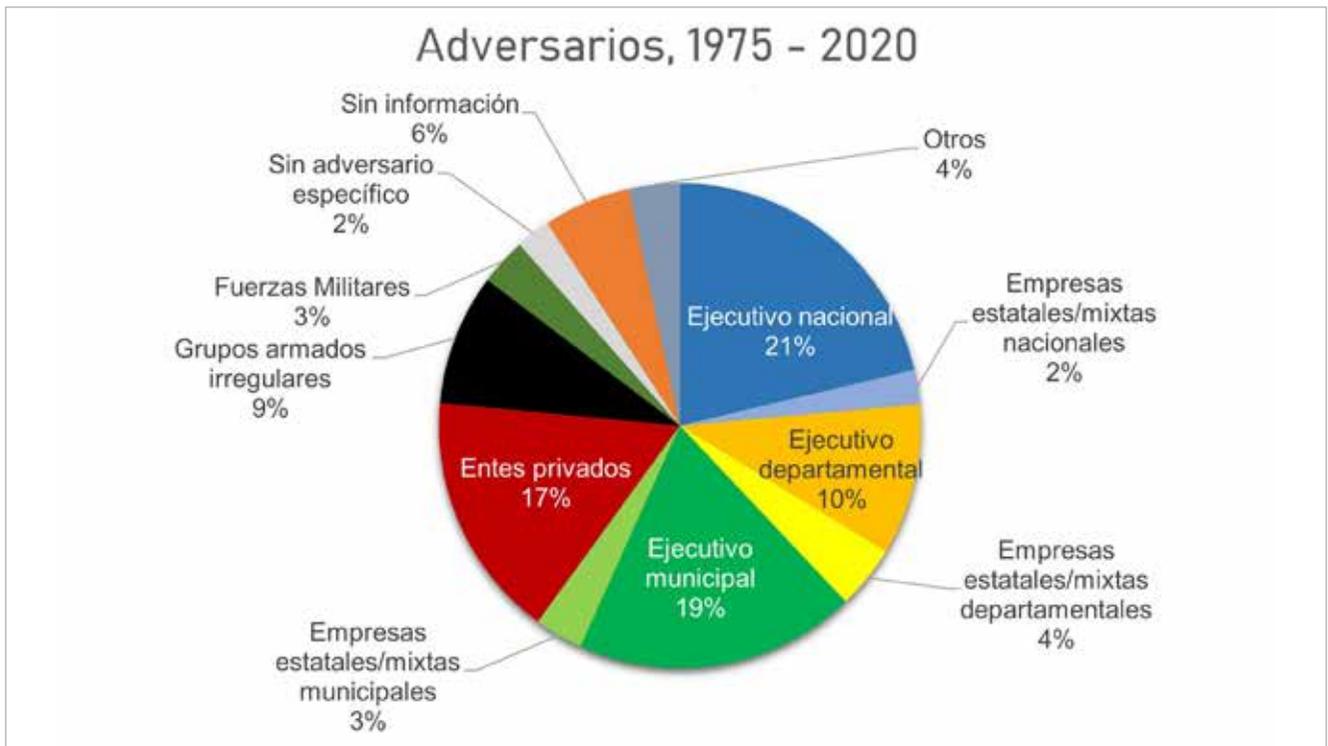


Gráfico 4.



# EL ESTALLIDO DE LAS DIFERENCIAS

Diego Armando Soledad Sánchez y Duván Herazo Ferreira<sup>4</sup>

Escribir esta crónica ha tenido más complicaciones por su inicio que por su estilo colectivo como Asociación de Estudiantes de Antropología (AEA). A partir del paro nacional universitario del 2018 (10 de octubre-16 de diciembre), las y los estudiantes

del programa de Antropología de la Universidad del Magdalena vimos la necesidad de organizar este movimiento estudiantil. En su creación, la AEA se pensó para tender puentes de diálogo entre los tres estamentos de la Universidad, la sociedad samaria

y el Caribe colombiano. De ahí que, en el 2022, cuando el Grupo Oraloteca abriera la convocatoria para recibir los textos que conformarían su revista número 12, jóvenes de la asociación se reunieron para plasmar sus memorias y reflexiones en



<sup>4</sup> Diego Armando Soledad Sánchez y Duván Herazo Ferreira. Estudiantes de tesis del programa de Antropología. Integrantes del Semillero de la Oraloteca. Universidad del Magdalena.



el presente escrito. A pesar de lo fácil que fue coordinar las manos que escriben estas palabras, plantear el inicio del descontento que movilizó a millones de colombianos y colombianas fue lo complicado.

¿Acaso fue la reforma tributaria del 2021 o la del 2019 la que cansó a la gente? ¿O fue el asesinato sistemático de las lideresas y líderes sociales? ¿Fueron las precarias condiciones de la educación pública en el 2018 las que cansaron a estudiantes y centrales obreras o el desplazamiento masivo de campesinos, campesinas y comunidades étnicas por el conflicto armado? ¿O fue el petróleo, las represas, el turismo? ¿Habrá sido ese tal paro agrario que nunca exis-

tió para ese tal Premio Nobel de la Paz colombiano o fue la Ley 1152 de 2007 que le daba la facultad al Gobierno de turno de expropiar las tierras que quisiera? ¿Fue la eliminación de las horas extras y los recargos nocturnos a través de la Ley 782 de 2002? ¿La violencia desmedida de la policía y/o el ejército nacional que, por más de 6.402 razones, no se escribirán con mayúscula inicial en este escrito? ¿O la docena de huevos a 1.800 del exministro de Hacienda, Alberto Carrasquilla, fue la gota que derramó el vaso de años y años de represión y olvido estatal? Estas y muchas otras razones hacen difícil establecer el día en que todo empezó. La AEA solo fue uno de tantos colectivos que sumó su voz de recha-

zo y descontento ante la política de muerte que gobernaba el país.

Sin embargo, por cuestiones de estilo, esta crónica inicia el 5 de mayo del 2021, cuando el primer programa de la Universidad del Magdalena se declaró en paro indefinido hasta el 28 de ese mismo mes, día en que un dragón se tomó las calles de Santa Marta. En ese momento las movilizaciones dejaban un saldo de 6 jóvenes asesinados, en su mayoría, por agentes del Escuadrón Móvil Anti Disturbios (ESMAD), según el Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (Indepaz). Ese mismo día miles de samarios y samarias bloqueamos la vía alterna desde Puente Resistencia (Glorieta

de la Lucha) hasta la rotonda del barrio de Mamatoco, donde está el monumento al almirante Padilla. Era la primera vez en los tiempos modernos que tantas personas se sumaron a una causa común en la capital del Magdalena. Estudiantes, docentes, hinchas del Unión Magdalena, del Nacional, madres y padres de familia, vendedores ambulantes, movimientos sociales; aquella juntanza humana ocupó casi 3 kilómetros de la vía Alterna. No cabía ni un tinto. Pero, por desgracia, no hubo actos culturales ni artísticos al final de la marcha como se había pensado. La

jornada se vio empañada por disturbios que se originaron en el Rumbodromo, antes de la llegada de los manifestantes, entre agentes de la policía nacional y personas ajenas a la movilización. Un CAI fue quemado y varios establecimientos fueron saqueados, mientras la policía golpeaba y gaseaba a las y los marchantes. Creyéndonos seguros, retornamos hacia la Universidad por la misma Troncal del Caribe. A la altura de la Universidad Cooperativa de Colombia (UCC), cuando algunas personas aún se echaban leche en el rostro para quitarse el gas

lacrimógeno, un par de sujetos que no se identificaron abordaron a un compa, tocándole uno de sus hombros y diciéndole «conque tú eres Jorge Pinzón...» y, sin más palabras, continuaron su camino.

Casi que todo lo que nos aconteció ese día de mayo fue como un llamado de atención para nosotras y nosotros. Algunos compas asociados también hicieron parte de otros colectivos distritales que ayudaron a organizar la movilización, pero vieron en ellos una lucha insana por el protagonismo. Sumado a esto, los



compas de la Universidad Nacional ya estaban en paro y en la cafetería de la Unimag, en las gradas, y en los salones de clase ya estábamos cuestionándonos: ¿qué tan reflexivos somos siendo indiferentes ante lo que está sucediendo en nuestra sociedad? ¿Será que la sentimos nuestra solo cuando necesitamos llenar un formato para graduarnos o trabajar? Luego de haber sido gaseados por la policía y de asegurarnos de que quienes salimos a marchar hubiéramos llegado bien a casa o a un lugar seguro, se convocó a una asamblea general extraordinaria de estudiantes. Por seguridad, esta se hizo de manera virtual. A partir de lo que habíamos presenciado esa tarde en la marcha, y siendo conscientes de la realidad por la que atravesaba el país en ese entonces, las y los estudiantes de Antropología, en tanto que miembros de una cultura o de una sociedad ya cansada, nos declaramos en paro indefinido. Sin embargo, este no lo pensamos como un cese de actividades y ya.

Al término de la asamblea se emitió un comunicado en el que informamos a los distintos estamentos de la Universidad y a la comunidad en general nuestra decisión. Varios compas nos reunimos para empezar a crear un cronograma de actividades enmarcadas en la coyuntura nacional. «A parar para avanzar» fue nuestro lema, el cual llevamos a la práctica. Valentina Carreño dejó de vender analgésicos y métodos anticonceptivos en la farmacia de su padre para sumarse a las actividades que se estaban pensando; Du-

van Herazo, quien para entonces era nuestro representante estudiantil, suspendió sus actividades en el grupo de investigación, manifestando que el paro era completo o no era. Camila Moises y Everleydis Dávila se alegraron al saber que parar significaba proponer y apoyar una serie de actividades artísticas y culturales —entre ellas los sancochos colectivos— y por eso no dudaron en suspender sus actividades académicas...

La primera actividad colectiva que realizamos fuera de las instalaciones de la Universidad del Magdalena, luego de declararnos en paro indefinido, fue en Taganga, el 8 de mayo. Desde las ocho de la mañana empezamos a llegar estudiantes, no solo del programa de Antropología. Algunas y algunos compas de los programas de Negocios Internacionales y Contaduría Pública nos acompañaron. Pero la presencia más valiosa de ese momento fue la misma comunidad taganguera. Pescadores, mototaxistas, amas de casa y artistas manifestaron su apoyo al paro nacional. Asimismo, expresaron sus quejas con respecto al Gobierno departamental y nacional. Sin agua, con problemas de expendio y consumo de sustancias alucinógenas, más una creciente inseguridad en el corregimiento y un proyecto de puerto que tiene al pueblo dividido, algunas y algunos habitantes plasmaron en unos trapos con aerosol estas y otras problemáticas que aún las y los aquejan. Luego detuvimos el tránsito por la zona al salir a marchar, ondeando los tra-

pos que habíamos llevado y los que los pobladores crearon. Durante el trayecto, la policía hizo presencia grabando nuestra actividad. Con el apoyo de las chicas de la batucada feminista y el uso de un megáfono, nos aseguramos de que por donde pasáramos nos escucharan. Incluso colectivizamos el uso del megáfono, permitiendo que habitantes de Taganga manifestaran de viva voz sus inconformidades frente a la situación actual. Hasta recibimos el apoyo de la comunidad. Esto nos permitió identificar que el descontento fue generalizado, más de lo que los medios de comunicación tradicionales pretendieron mostrar. Esa mañana tuvimos la oportunidad de conocer a un artista taganguero, Haim Hara Correa, quien nos manifestó su apoyo y nos habló de un dragón que estaba a nuestra disposición. Siendo honestos, en el momento no dimensionamos el impacto que ese dragón generaría al tomarse las calles de Santa Marta el 28 de mayo, pero aún nos falta para llegar a ese día.

De la marcha en Taganga quedamos comprometidos con la comunidad en hacer unos murales en distintos sectores. Dicho y hecho. El día 8 de mayo nos volvimos a citar, en el corregimiento, estudiantes de Antropología, egresados del programa de Cine y Audiovisuales y la comunidad taganguera. Sin importar el sol, nuestro objetivo era pintar, en cuatro paredes: a Lucas Villa; la caricatura de una niña con un mensaje en contra de la violencia infantil; la cara de un cerdo rabioso con gorra

tipo militar, una porra de policía al lado izquierdo, en la parte inferior una leyenda con la frase «Tortura para la patria», una sierra en la parte derecha del mural y los nombres de algunas y algunos jóvenes asesinados y asesinados por agentes del Estado; y la representación de una marcha de varios jóvenes con instrumentos musicales y varias banderas blancas pidiendo más educación, mientras que a un extremo del mural aparece un policía lanzando gas lacrimógeno a las y los marchantes .

Durante la jornada de pintura se recogió dinero para el almuerzo. El compa Duvan se encargó, junto al artista Haim, de esa gestión. En la moto de Haim fueron hasta la playa de Taganga, donde se ubican las y los vendedores de pescado, a buscar uno que recargara la energía que el sol y la pintada habían mermado, pero la búsqueda fue infructuosa. No había pescado bueno en el momento. Haim recurrió a un plan B, el cual consistía en ir a la casa de una conocida de él, donde se compraron varias postas de cachorreta. Luego se dirigieron a otra casa de otro amigo del artista para que nos prestaran la cocina. En el lugar, que era un bar restaurante, el dueño se ofreció a prepararnos la comida y, con la ayuda del compa Marcera... ese día terminamos por degustar un delicioso almuerzo anconero: arroz blanco, cachorreta guisada, guineo maduro y aguapanela con limón. Esta jornada de muralismo la cerramos con una bañada en la playa y, luego, en el apartamento de Jorge



Pinzón, mojando la palabra mientras coordinábamos la siguiente actividad.

Si bien las actividades nos acercaron más a nuestras comunidades y pudimos dejar a un lado nuestras indiferencias para organizarnos por un bien colectivo, aquellos días no eran de festejo. Para el 12 de mayo ya se registraban 34 jóvenes manifestantes asesinados en el marco de las movilizaciones del paro nacional. Ese día las actividades iniciaron con la continuación del trabajo en el trapo de la AEA. Vale la pena mencionarlo porque este simple elemen-

to se convirtió en nuestro símbolo de resistencia. Para la marcha del 5 de mayo empezamos a pintarlo; en ese momento, solo tenía el nombre de la asociación, el logo, el escudo del Unión Magdalena, algunas mariposas amarillas y dos dibujos representativos de la cultura material de las comunidades indígenas prehispánicas de la Sierra Nevada de Santa Marta. El día del plantón, en la entrada de la Universidad del Magdalena, nos dimos cita no solo estudiantes de Antropología; compas del programa de Cine y Audiovisuales, Psicología, Biología, Con-



taduría y Negocios Internacionales se sumaron a la jornada e, incluso, realizaron sus propios eventos culturales. Por nuestra parte, además de darle los últimos retoques al trapo, expertos en la materia nos dispusimos a recoger madera seca y uno que otro ladrillo o piedra para montar el fogón del sancocho colectivo. Hasta docentes y funcionarios de la Universidad participaron.

Una vez recargadas las baterías con el sancocho revolucionario, todas las y todos los estudiantes que nos citamos en la entrada de la Unimagdalena, el 12 de mayo, iniciamos la

marcha hasta la glorieta de la piragua. Nuevamente, miles de samarios y samarias salimos a marchar, gritando a todo pulmón: «¡A parar para avanzar! ¡Viva el Paro Nacional!». La tamborada feminista junto a hinchas del Unión Magdalena y del Atlético Nacional armonizó la marcha. Pitos, cornetas, bombos, platillos, cajas e incluso tanques de aceite intervenidos para que sirvieran como instrumentos musicales, les hicieron coro a nuestras voces. Cerca de la Terminal de Transporte, tanto en la salida de los buses como en el puente peatonal que está al

frente, había un número considerable de personas viendo la marcha. Aprovechamos aquello para hacer una parada y, cantando consignas como «¿Quién es usted? ¡Yo soy estudiante! ¡Una vez más! ¡Yo soy estudiante!», le dijimos a quienes nos veían marchar por qué lo hacíamos. Mientras lo hacíamos, varios vendedores ambulantes que estaban ahí viéndonos nos regalaron bolsas de agua; es decir, nos ofrecieron parte de sus ganancias en muestra de apoyo al paro nacional. Con gargantas y espíritus renovados por aquel gesto continuamos hasta nuestro destino, en donde había dos hileras de policías motorizados bloqueando la troncal en un solo sentido. Junto a ellos estaban agentes con escudos a pie. Casi que al instante una frase puso en alerta a varios de los que estábamos encabezando la marcha: «¡Pilas que hay infiltrados que quieren sabotarnos la marcha!».

Esa marcha la encabezábamos estudiantes de Antropología, Biología e hinchas del Unión Magdalena y del Atlético Nacional. Al detener la movilización, algunas y algunos compas tomaron la palabra para decirles a aquellas personas que pretendían empañar el día que uno de los motivos por los cuales estábamos ahí era justamente por ellos mismos. Nuestras exigencias como movimiento estudiantil no eran, ni son, meros caprichos. Salimos a marchar por un modelo de gobierno primitivo que convirtió nuestros derechos constitucionales, como la salud y la educación, en negocios que solo beneficiaban a las y los más



adinerados del país; salimos a marchar por el incremento de la pobreza; porque el Gobierno hizo trizas los acuerdos de paz; porque a miles de niños, niñas y adolescentes se les están negando las oportunidades de vivir sabroso. Uno de los compas del programa de Biología propuso que denunciáramos a la motorizada de la policía, que estuvo escoltando la marcha, la situación. Los compas de Antropología Duván Herazo y Esteban Forero, junto al estudiante de Biología Saim Barros, tomaron la iniciativa. Antes de llegar al lugar donde estaban los agentes, que se parquearon a unos 50 metros delante de nosotros, un grupo de cuatro jóvenes siguieron marchando, se

cruzaron con el grupo que se había reunido con los policías, siguieron su camino, se desviaron hacia el barrio Santa Ana y nadie los volvió a ver. Después de aquello, continuamos con la marcha y, faltando unos cien metros, uno a uno se fueron retirando los motorizados. Solo quedó una hilera de agentes con escudos a un lado de la avenida que nos vio llegar con música y arengas a la rotonda de la piragua.

Los trapos de Antropología y Biología tapizaron parte de la rotonda. Algunos manifestantes sacaron un balón de voleibol, otros empezaron a jugar con un *frisbee*. Por un lado, aún se escuchaban las arengas

pro paro; en otro lado, el equipo de sonido de uno de los automóviles reproducía *Latinoamérica*, de Calle 13. Una vez recuperada la movilidad de la Troncal del Caribe, propietarios de los vehículos que empezaron a transitar por el lugar manifestaron su apoyo haciendo sonar el claxon de sus automotores al ritmo de las arengas que aún gritábamos con nuestras voces cansadas. Moría la tarde cuando retornamos a nuestras casas. Por la calle destapada que está al frente de la Universidad transitamos trece estudiantes marchantes, en su mayoría de la AEA. Cansados, íbamos pensando en nuestra siguiente actividad y en llegar al apartamento de Jorge Pin-

zón para ultimar detalles de nuestro cronograma de actividades y, por qué no, refrescarnos con una bebida a base de cebada, anís o caña.

El día 13 de mayo la cita fue en el parque Simón Bolívar con el Plantón Cypher. En este espacio, el arte engalanó de colores esa tarde de mayo. Un grupo de jóvenes se encargó de dibujar mensajes alusivos a la paz con tiza sobre la calle 14 y los adoquines del parque. También hubo música de gaita y tambora que hizo mover más de una cadera. Luego, un show de música y baile urbano llamó la atención de todas y todos, en especial porque la compa Luisa Murillo dio unas breves clases de champeta. Así lo fue con el performance de un compañero que usó una bandera de Colombia alrededor de su cintura y que le llegaba hasta los pies. En su pecho desnudo escribió «Lucas vive» y «No más» en su espalda. Cubriéndose de pintura roja homenajeó a Lucas y a aquellos manifestantes que fueron asesinados, en su mayoría, por la Policía Nacional en el marco del paro nacional del 2021. Después del evento, la hidratación terminó siendo en la Casa de la Memoria, en donde algunos ya habían leído o escuchado la noticia sobre Alison Salazar Miranda, una menor de 17 años que decidió terminar con su vida la mañana de ese día porque la noche anterior fue violentada y abusada sexualmente por agentes del ESMAD. Para la noche de ese día distintos movimientos feministas e incluso compañeras de la AEA organizaron un plantón frente a la



policía distrital de Santa Marta en rechazo a lo sucedido.

Al día siguiente, siendo las 4:00 p.m., la calle 22 con carrera 1<sup>ra</sup> empezaba a llenarse de manifestantes. Algunos vehículos se prestaron para bloquear las vías mientras algunas mujeres empezaban a pintar con blanco en la calle, frente a la policía distrital: «ACAB. ESMAD. Policía Violador. ABAJO LA VIOLENCIA PATRIARCAL». Al terminar, junto a la batucada feminista, las compañeras entonaron a todo pulmón: «¡El violador eres tú!», señalando constantemente a la institución. Cuando la pintura blanca estuvo seca, las mismas compañeras del mensaje en la calle adornaron el escrito con pintura roja, emulando la sangre de las mujeres víctimas de violencia sexual. Cuando esta estuvo seca, apoyamos el performance que las compas se habían pensado. Descalzos y sobre el pavimento aún caliente por

el sol samario, nos acostamos unas 20 personas sin orden alguno. Sobre nosotras y nosotros se puso una sábana blanca que solo dejaba los pies al descubierto y un clavel rojo sobre el pecho. En uno de los dedos de los pies nos pusieron una etiqueta con el nombre de uno de los jóvenes asesinados durante el paro nacional. En ese momento, varias compañeras construyeron un altar en los escalones de la entrada del edificio de la policía. En el centro de decenas de velas blancas ubicaron un retrato de Alison que parecía arder sin consumirse al reflejar las llamas en el cristal. Iniciando el plantón, no había más de 20 agentes, en su mayoría mujeres, pero en este punto el grupo que custodiaba el edificio se aproximaba a los 100 con mayor presencia masculina. Luego del minuto de silencio que acentuó la rabia y la indignación que nos convocó en ese lugar, quienes estábamos en el piso con las sábanas blancas



nos levantamos.

Faltaban unos minutos para que oscureciera cuando nos retiramos del punto de encuentro. A pesar de ir pensando en la próxima actividad, nuestras cabezas seguían en el plantón. Nos sentíamos como en la época más cruda de la violencia paramilitar, cuando este grupo armado ilegal se asentó en varios departamentos del Caribe colombiano y ejercía la violencia sexual contra las mujeres como estrategia de guerra (CNRR-Grupo de Memoria Histórica, 2011a; 2011b; Centro Nacional de Memoria Histórica, 2010). De hecho, según un informe de Indepaz y Temblores ONG sobre las cifras de violencia durante el paro, la policía está involucrada en 28 casos de

violencia sexual. A pesar de que el plantón terminó antes de que cayera la noche, mientras ultimábamos detalles de la marcha para el 19 de mayo, nuestros corazones gritaban y siguen gritando: «¡Alison!».

Luego de 14 días de habernos declarado en paro indefinido, salíamos nuevamente a las calles a marchar. Pero ese 19 de mayo quienes se hicieron notar fueron los hinchas del Unión Magdalena y del Atlético Nacional. Con sus cajas y tambores marcaron el ritmo de la marcha que inició en la Villa Bolivariana —o polideportivo norte—, luego bajamos por la carrera 19 hasta la Avenida del Libertador y de ahí seguimos hasta el monumento Héroes de la libertad. En ese lugar, justo al

frente de la Quinta de San Pedro Alejandrino, hicimos una pausa mientras los compas de la Garra Samaria y del Nacional hacían sonar sus instrumentos. Después de la breve pausa que a más de uno y más de una nos sirvió para hidratarnos y recargar energías luego de una caminata de más de 3 kilómetros bajo el sol, continuamos hasta la glorieta de la Piragua sobre la Troncal del Caribe. Nuevamente una enorme juntanza de samarios y samarias cansadas de años y años de mal gobierno bloqueamos una de las vías más importantes de la ciudad. Pero aún nos faltaban casi 2 kilómetros para nuestro destino: Puente Resistencia —Glorieta de la Lucha—. En este lugar pudimos descansar luego

de una ardua jornada caminando, aunque el aguante de los hinchas era mucho más contagioso que el covid-19; ni siquiera después de casi 5 kilómetros caminando, gritando y tocando sus instrumentos hicieron silencio. El objetivo era hacernos escuchar y ellos lo tenían bien claro. Sobre el puente y al lado de los murales, uno de ellos conmemorando a las 6.402 víctimas de ejecuciones extrajudiciales —o los mal llamados «falsos positivos»—, gritamos en contra de las políticas nefastas del Gobierno de turno y por la paz. De hecho, el llamado a la marcha se hizo invitando a todos a participar con camisa blanca, lo cual permitió que una gran mancha blanca inundara las calles de Santa Marta.

Al terminar la actividad, otra vez, terminamos en el apartamento del compa Jorge Pinzón organizando el cronograma de actividades, pintando más trapos y refrescándonos con una bebida de cebada fermentada. Entre las actividades que programamos para el mes de mayo, hicimos un plantón en la entrada de la sociedad portuaria el día 26. Desde las 10:00 a.m. empezamos a reunirnos varios jóvenes en este lugar. Contamos con la compañía incondicional de los hinchas del Unión Magdalena y del Atlético Nacional, quienes se mantuvieron firmes con nosotros en las actividades. También hubo una pequeña presencia de la administración distrital, pero después de un par de fotos y antes de mediodía se retiraron sin despedirse. Por fortuna, uno de los compas de la Garra

Samaria los vio partir y logró despedirse de ellos diciéndoles: «Miren cómo se van. Solo llegan para posar en la foto, pero no para el aguante». Seguramente esa despedida no le gustó para nada a aquella comitiva, aunque para nosotros implicaba que tendríamos más sancocho para disfrutar. Los hinchas de los equipos deportivos en mención fueron los encargados de la parte artística con sus instrumentos musicales, que seguían marcando el ritmo de nuestro descontento. Por otro lado, el sancocho que alcanzó para todos nos alimentó y recargó nuestras energías durante ese día; el plantón se alargó hasta el anochecer.

Durante la jornada, varios trabajadores del puerto se acercaron a exponer sus inquietudes. El bloqueo de la entrada o salida de camiones afectaba tanto a los camioneros como a las personas que se encargan de descargar o cargar la mercancía. En especial a estos últimos porque su trabajo no es por horas, sino por la cantidad de veces que carguen o descarguen durante el día o la noche y porque, además, no cuentan con ningún tipo de prestaciones de servicio. Justamente, el bloqueo tenía que ver, entre otros motivos, con las precarias condiciones laborales a las que nos enfrentamos miles de colombianos y colombianas, cosa que les hicimos saber. Otro grupo de personas trabajadoras en el puerto se acercaron a manifestarnos su apoyo. Después de dejar claro nuestro mensaje de inconformidad, nos retiramos a nuestras casas mientras

la noche cubría nuestros cuerpos e íbamos pensando qué hacer para el primer mes de aguante. En especial porque Haim Hara, el artista tagan-guero, nos había prestado un dragón de 16 metros de largo hecho con papel, tela y varas de guadua para nuestras actividades culturales.

El 28 de mayo la cita fue en la Universidad desde las 8:00 a.m., no para la gran marcha artística y cultural, la cual iniciaba a las 2:00 p.m., sino para preparar al dragón. Hacía falta coser unas partes y conseguirse los palos para poder cargarlo. El dragón estaba hecho de tal forma que desde su cabeza hasta la cola contaba con unos tubos, los cuales estaban tapados en una parte con el fin de que se pudieran insertar allí 7 palos para cargarlo sin mayores complicaciones. Sin embargo, la dificultad estaba con la cabeza. Esta pesaba unos 30 kilos y no teníamos ningún cargador. Tocó improvisar con una correa que usaron los compas de la Garra Samaria para cargar sus instrumentos, una vara metálica de casi 2 metros de largo y un pote de gaseosa, al cual se le hicieron dos aberturas para pasar por ellas la correa. Al llegar al punto de encuentro, el Parque Lineal Los Trupillo, nos dimos cuenta de que el pote de gaseosa no fue buena idea. No resistió 10 metros, soportando el peso de la cabeza del dragón cuando este se rompió. Por fortuna, Haim estaba esperándonos junto a su hermano, quien usaba un pote más resistente para llevar agua. Sin pensarlo, lo donó y se le hicieron las mismas

aberturas para pasar la correa. Él trabajó funcionó.

Desde el momento en que llegamos al punto de encuentro de la marcha conmemorativa del primer mes de paro, llamamos la atención. Era la primera vez que se veía a un dragón de 16 metros de largo en una marcha. Recibimos aplausos de todos los marchantes esa tarde. El compa Diego Soledad-Sánchez inició cargando la cabeza de Drakoletto, nombre que le pusimos jocosamente, pero a la altura de la carrera 24 con Avenida del Libertador, Dublas, habitante de Taganga, relevó al compa. Lo mismo sucedió con los que iban cargando el cuerpo de Drakoletto: Everleydis Dávila, Jorge Pinzón, Patricia Obregón, Duvan Herazo, Marcela Carmeño, Luis Fontalvo, Carlos Patiño, Brayan García... e incluso Diego, que no quedó con ganas de volver a cargar la cabeza, se turnaron durante el trayecto hasta llegar al parque de Pescaito. No solo por el peso, cosa que influyó bastante, sino porque el trayecto desde el punto de encuentro hasta el parque era de unos 5 kilómetros más o menos, y durante la marcha quienes cargamos con el dragón íbamos hasta la cabeza de la movilización para luego retornar a la cola. Después de un poco más de 5 horas caminando, gritando contra las reformas que empobrecían más al pueblo colombiano, cargando a Drakoletto, llegamos al parque de Pescaito con un cansancio acumulado que casi no se sentía. Eran más las ganas de seguir en las calles que las de quedarnos en casa viendo

cómo agentes del Estado asesinaban a jóvenes marchantes, mientras nos seguían clavando reformas para beneficiar a la élite política y económica de Colombia.

Si bien esta fue la última actividad del mes de mayo, no fue la última que hicimos desde la Asociación de Estudiantes de Antropología. Bien podríamos ocupar un número completo de la *Revista Oraloteca* hablando sobre las demás actividades que realizamos en el marco del paro nacional. Entre ellas, las clases al barrio con el profesor Adriano Guerra, uno de los docentes que más nos apoyó durante nuestras actividades, o el festín antropológico en el Parque de los Novios donde abrimos un espacio para apoyar los emprendimientos de los compas de la AEA y de otros programas de la Universidad del Magdalena. Incluso apoyamos actividades realizadas fuera de Santa Marta como la Asamblea Nacional Popular en Bogotá, entre el 7 y 9 de junio, y el bloqueo de la vía Panamericana a la altura de la entrada de Aracataca, Magdalena, donde un sujeto sin identificar sacó un arma de fuego para amedrentarnos y obligarnos a levantar el bloqueo: aunque había tres policías de tránsito, el sujeto logró escaparse y provocar un accidente más adelante. Cuando volvíamos hacia Santa Marta nos enteramos de que sí fue capturado, pero duró más amenazándonos con el arma que en volver a quedar en libertad. No nos extrañó; después de 6.402 ejecuciones extrajudiciales y 80 manifestantes asesinados durante el paro nacional

de 2021, son pocas las esperanzas en una institución que solo ha servido a las élites, legales o ilegales, del país. También nos quedaríamos cortos agradeciendo a todos los compas que estuvieron en pie de lucha, no solo del programa de Antropología, sino también de Biología, y a los compas de Aracataca, especialmente a Laura Díaz.

### Referencias bibliográficas

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2010). *La Masacre de Bahía Portete: Mujeres Wayuu en la mira*. CNMH.

CNRR-Grupo de Memoria Histórica. (2011a). *Mujeres que hacen historia. Tierra, cuerpo y política en el Caribe colombiano* (p. 169). CNRR-Grupo de Memoria Histórica.

CNRR-Grupo de Memoria Histórica. (2011b). *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe Colombiano* (p. 408). CNRR-Grupo de Memoria Histórica. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/Mujeres-y-Guerra.-V%C3%ADctimas-y-Resistentes-en-el-Caribe-Colombiano.pdf>

Policía Nacional de Colombia. (2021). *Balance general, paro nacional 2021* (p. 1). Policía Nacional de Colombia.

Temblores-Indepaz. (2021). *Cifras de la violencia en el marco del paro nacional 2021* (p. 4). *Temblores/Indepaz, 2021*. ■

# ESTALLIDO SOCIAL: EL NACIMIENTO DE UN MOVIMIENTO POLÍTICO JUVENIL EN SAHAGÚN, CÓRDOBA



Entrevista realizada por  
Keyla Díaz<sup>5</sup>

En el siguiente apartado se presentará una entrevista a uno de los integrantes del movimiento ciudadano y político Fuerza Juvenil, del municipio de Sahagún, en el departamento de Córdoba, quien responde preguntas como: de qué forma nace el movimiento, quiénes lo conforman y quiénes pueden ingresar a hacer parte de él. En este recuento, Esteban Andrés Abad Tapia nos habla sobre el grupo, sus primeros momentos, las luchas y los desafíos que enfrentan.

**E. A.:** Fuerza Juvenil es un movimiento ciudadano y político. Su antecedente es muy disperso porque la mayoría de quienes estuvimos al inicio formando el grupo fuimos jóvenes que, de alguna u otra manera, recibimos formación política en distintos frentes. Algunos fueron personeros de sus colegios y otros fueron miembros de los consejos estudiantiles de sus colegios. Algunos, al irse a las universidades, hicieron parte de grupos de formación política estudiantil universitaria y demás. Pero el antecedente concreto de unificación tiene que ver con el paro nacional del 2021: los jóvenes de Sahagún, de distintas universidades del país,

como la Universidad de Cartagena, Universidad del Atlántico, Universidad de Córdoba, Universidad Nacional, Universidad de Antioquia [y] Universidad de Pamplona, que estábamos en ese momento acá por la pandemia, en Sahagún, decidimos hacernos parte de lo que era en ese momento el estallido social que se vivió el año pasado por motivo de la represión agresiva que sufrieron las protestas en otras ciudades del país. Entonces, como apoyo y solidaridad con los jóvenes que asesinaron y que parecían golpeados, maltratados, violentados en todo el territorio nacional, empezamos a marchar en Sahagún.

<sup>5</sup> Keyla Díaz es estudiante de Antropología y semillerista de la Oraloteca. Universidad del Magdalena

Ahí nos conformamos como un grupo, nos conocimos con los que solo nos conocíamos por redes sociales y empezamos a marchar. Todavía no teníamos un nombre: nos llamábamos «Comité de Paro-Sahagún», algo así, y lo liderábamos los jóvenes mayormente. Había presencias como la Asociación de Maestros y trabajadores de la educación de Córdoba (ADEMACOR), la Central Unitaria de Trabajadores de Córdoba (CUT), otras personas independientes que nos apoyaban, pero todo era mayormente liderado por jóvenes que estábamos al frente de estas protestas en Sahagún. A medida que avanzaba el proceso del paro y que el Gobierno empezó como a «ceder», como que empezó a haber una «vía de salida» con diálogos. Lo que se hizo desde nivel nacional fue instar a que en los territorios se planeara una agenda concreta de peticiones a los entes territoriales. Nosotros hicimos una agenda concreta en Sahagún, que fue la lucha por la sede de la Universidad de Córdoba en Sahagún y, una vez finalizó el paro, nosotros nos enfocamos en la sede de la universidad y empezamos a protestar por esa sede a tal punto que a través de un bloqueo de la carretera de occidente, que hicimos entre 10 o 15 jóvenes, más o menos, porque ese día fuimos a una sesión del Concejo Municipal donde estaban discutiendo la intención de la administración municipal de hacer un préstamo a Findeter por 40 mil millones de pesos, nosotros quisimos ir a preguntar por qué de ese recurso no se



tomaba una parte para resolver el tema de la Universidad del Córdoba en Sahagún o para crear bonos educativos para los jóvenes de Sahagún que muchos, la mayoría, terminan el colegio, pero no pueden acceder a la educación superior, sino que se quedan aquí en institutos técnicos o institutos de garaje que no les ofrecen las herramientas que necesitan para poder avanzar, para poder encontrar un futuro distinto.

Nosotros entramos a la plenaria del Concejo. Los concejales se molestaron porque nosotros no habíamos sido invitados y ellos se levantaron, nos echaron, cerraron la sesión de manera abrupta y nosotros pues nos salimos molestos y juntos con los otros chicos que estaban protestando ahí a las afueras de donde se estaba realizando la sesión del concejo [y] nos fuimos a cerrar la carretera. Cerramos la vía como entre 10 o 15 jóvenes y, a través de redes



sociales y transmisiones en vivo, empezamos a invitar a la comunidad a que llegara y, en un momento, ya no éramos 10 o 15 sino 60, 80, 100 personas entre jóvenes y adultos. Llegó la policía, hubo un momento de tensión porque la policía sostiene que cerrar una vía principal es un delito y nosotros les dijimos que no queríamos llegar a la violencia ni agresiones de ninguna índole, que nosotros queríamos la presencia del alcalde en ese punto.

Pero el alcalde no estaba en Sahagún, entonces llegó la secretaria de Gobierno y con ella llegamos a un acuerdo para levantar la protesta/ el trancón. El acuerdo era que debíamos reunirnos con prontitud y debía[n] estar presente[s] el gobernador, el alcalde y el rector de la Universidad de Córdoba para hablar del tema de la sede de la universidad en Sahagún.

Así fue; la secretaria de gobierno

cumplió, consiguió esa reunión para los cinco días siguientes.

Debo decirte que el trancón fue tan grande porque demoramos dos horas en la carretera. Fue un trancón inmenso y pues desde luego eso se sintió en todo el departamento. Al gobernador le llegaron las quejas y demás. Ellos asistieron a la reunión que tuvimos y en esa reunión nos dieron las explicaciones del caso, hicimos un pliego de peticiones,

llegamos a un acuerdo y, una vez llegamos a un acuerdo, no vimos necesidad de seguir en las calles manifestándonos. Entonces empezamos a hacer mesas de trabajo y en esas mesas de trabajo surgió la idea de lanzarnos al Concejo de juventudes. En junio se estaba hablando ya de las candidaturas al Concejo de juventudes y nosotros pues decidimos participar.

Ese grupo que se había consolidado como «Comité de Paro», que había estado liderando las protestas, se conformó y creó lo que se conoce hoy como Fuerza Juvenil.

Entonces Fuerza Juvenil es un movimiento político juvenil que nace desde esas protestas, desde la ideología que nos mueve a todos nosotros, que es la educación superior, la posibilidad que hemos tenido nosotros como privilegiados que la tengan otros jóvenes de Sahagún, que puedan estudiar en la universidad pública, gratuita y de calidad. Nosotros hicimos un pliego de propuestas, visitamos la mayoría de la zona rural del municipio de Sahagún, visitamos los colegios, hicimos campaña por redes y logramos conseguir una votación que nos permitió obtener cuatro curules en el Consejo de juventudes; somos la bancada mayoritaria del Concejo de juventud en Sahagún. El movimiento Fuerza Juvenil es totalmente independiente: no nos inclinamos con apoyo a ningún partido político, sino [que somos] siempre independientes.

El grupo está conformado por jóvenes estudiantes, mayormente por universitarios y de instituciones educativas de bachillerato. En este momento está representado por los cuatro concejeros de juventud, uno de los cuales es fiscal de la mesa directiva, y el trabajo que se ha hecho hasta ahora tiene que ver con la organización interna del Concejo, el reglamento, la organización de las comisiones y la forma de trabajo, en la que nosotros hemos estado aportando nuestra experiencia, lo que nos hemos podido asesorar con otras personas y demás. Seguimos al frente del tema de la Universidad de Córdoba; no fue sino hace un mes que se hizo la entrega definitiva de la construcción por parte de la Gobernación a la universidad y la cesión del lote por parte del municipio a la universidad. En todo este tiempo nosotros hemos estado ahí vigilando, haciendo control en reuniones con Contraloría, en reuniones con la Gobernación, con la Alcaldía, con la universidad, preguntando e insistiendo. Todavía tenemos trabajo, porque ahora lo que viene es poner en funcionamiento la sede, que se haga la dotación, y viene el momento de hablar de los cupos, de la oferta académica y todo eso, entonces ahí nosotros vamos a seguir haciéndoles seguimiento desde el Concejo de juventud y con el grupo de Fuerza Juvenil.

A Fuerza Juvenil puede entrar cualquier joven, todo el que quiera ha-

cerlo, incluso los jóvenes que no viven en Sahagún. Como te decía, muchos de los compañeros que ayudaron a este proyecto no viven en Sahagún, pero son miembros de Fuerza Juvenil y están en contacto a través de las redes sociales, saben lo que estamos haciendo, lo que se piensa hacer, y cuando vienen de vacaciones pues casi siempre nos encontramos, dialogamos, escuchamos lo que tienen por decir. Debo decirte que este plan de trabajo nuestro, las propuestas que hicimos, fue algo absolutamente plural, y que estamos buscando la forma de insertarlas en el trabajo del Concejo de juventud; desde luego, con las limitaciones de las ocupaciones que tenemos todos y con esa inmensa pluralidad que tiene el Consejo de juventud que a veces no permite que se haga un trabajo eficaz desde el Concejo. Entonces [es] por eso [que] nuestro trabajo más eficaz como concejeros de juventud es desde la bancada independiente y es muy difícil dada esa pluralidad de la que te hablo. ■

# LA PAZ DESDE LA CONCEPCIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA, COLOMBIA

Ati Gúndiwa Villafaña Mejía<sup>6</sup>

## Introducción

Agradezco la oportunidad de aportar una puntada a este gran tejido de pensamientos y reflexiones que vamos a desarrollar entre todos en la *Revista Oraloteca* no 12. En esta ocasión compartiré alrededor del tema de la paz, vista desde la concepción de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), un tema ya bastante nombrado actualmente. Sin embargo, con los hilos de la presente reflexión espero que las ideas se conviertan en algo como aquellas aguas cristalinas incesantes de los riachuelos de la Sierra Nevada, que engrandecen el cauce grande de sus aguas en ríos y océanos, y que así también nutran el diálogo intercultural y nos permitan reconocer que todos somos parte viva de una misma concepción de vida y de existencia en el universo.

En ese sentido, no hay ninguna pretensión en considerar que la concepción sobre la paz a compartir sea la fórmula mágica del entendimiento y la razón lógica del saber, sino que se busca que, como ejercicio, nos permita mirar ampliamente el panorama social, político, cultural y económico que vive el país y el mundo. En el poco entendimiento sobre el tema, se percibe en la política de la paz en Colombia que, hasta ahora, ni el Estado, ni el Gobierno, ni la sociedad nacional, han llegado a establecer, en la práctica, de forma digerible, cómo es la noción de «paz» en la colectividad. Frente el panorama aludido, tenemos que ser altamente incisivos para cuestionar que la discusión académica de la política de paz no debe centrarse solamente en los principales factores para justificar odios y egoísmos, resentimientos y prejuicios, o en polarización ideológica de índole partidista, que cada vez destroza la

credibilidad que debe prevalecer en la sociedad diversa nacional.

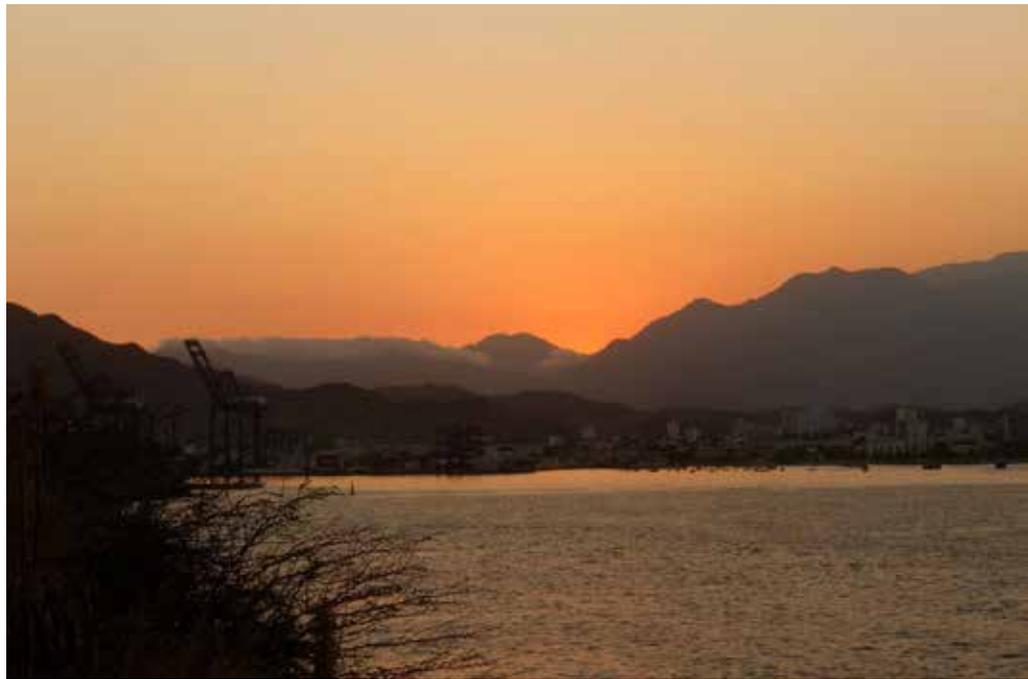
Es también bastante difícil desglosar la experiencia vivida ante el pensamiento amerindio, que no alcanza a comprender fácilmente que el derecho de la paz se pretenda consolidar con la creación de nuevas normas, la innovación de otras figuras y órganos encargados de la doctrina de la paz. Mucho menos, aceptar el concepto bélico del desastre de la ignorancia humana que optaría por determinar el uso de las armas como última opción para garantizar una paz incierta e inexistente, en contraste con la miseria y la desesperación en los campos, y la zozobra social por la violencia que suma muertes, miedo y terror. Me pregunto, ¿dónde encontramos la verdadera paz promovida desde afuera?

<sup>6</sup> Miembro de la comunidad arhuaca de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM). Madre de Sami Ati Gúnkey Izquierdo Villafaña. Economista egresada de la Universidad del Magdalena (2021) y estudiante de Maestría en Desarrollo Territorial Sostenible. Cofundadora de la Asociación de Estudiantes Indígenas de la Universidad del Magdalena (2017). Cofundadora del Espacio Intercultural Murúnmuque: Diálogo con el Territorio y las Montañas (2018). Gestora comunitaria vinculada al Equipo Dinamizador de la implementación de las Líneas de Acción del Plan Especial de Salvaguardia del Sistema de Conocimiento Ancestral de los pueblos kogui, wiwa, arhuaco y kankuamo de la SNSM.

## Fundamentos de la armonía cultural de Sein zare<sup>7</sup>

La historia y la tradición transmitida por los *mamús*<sup>8</sup> cuentan que la humanidad, el universo y todo cuanto existe trasciende de épocas y tiempos primigenios; explican cómo fue cuando aún todo era inexistente y, luego, el proceso de la materialización de todo cuanto existe como cuerpo físico y material. En ese mundo intangible o imaginario había total armonía y equilibrio entre las fuerzas espirituales y de ello fluían serenidad, silencio y respeto; desde allí viene la concepción de origen que permanece viva y sigue aún presente en los códigos espirituales que ejercen el poder de los *mamús* de la SNSM.

Es así como la configuración espiritual de las naciones y la humanidad ya estaban «presentes» en el espacio de aquella existencia imaginaria, que simultáneamente conformaba un solo hilo espiritual y estructural con el mar, los ríos, las montañas, todo cuerpo celeste, entre otros. No existía barrera ni frontera entre sí; solo conformaban la unidad. Allí existían el equilibrio y la armonía. La razón del espacio y el tiempo estaba constituida en una sola unidad de fuerza, todo a través del poder y la autoridad de la Madre Espiritual, Ati Seynekun; de ella dependía el discernimiento de la unidad de las fuerzas y la totalidad del universo



Fuente: Archivo fotográfico FUNDAMURÚNMUKE

en pensamiento. La voluntad creadora de la Madre ya sabía que aquella existencia del mundo espiritual era un momento previo a la gran decisión que posteriormente iba a tomar para efecto del proceso de transformación del mundo tangible.

*Sein zare* son dos palabras en *ikun*<sup>9</sup> que describen de manera profunda el estado, el desarrollo y la trascendencia de una existencia imaginaria; es la concepción de una realidad que emergió desde el pensamiento ordenado y se entiende como un mensaje pedagógico de un estado existente que alimenta la presente visión espiritual y física. En ese sentido, la concepción de la paz consiste en la relación armónica de los componentes de la naturaleza y su flujo de cumplimiento misional posibilita la respiración de la madre

naturaleza; y, en últimas, es base esencial de la concepción de la paz ancestral, que basada en la oralidad milenaria funda la palabra silenciosa de paz que subyace en el territorio a través del tiempo. Lo anterior, ilustra la noción del concepto de la «paz natural» que se ha intentado vociferar desde el lenguaje de la sociedad externa.

Desde el pensamiento indígena, aquella armonía natural, descrita desde el estado de *sein zare* del mundo, ha trascendido a través del tiempo, de generación en generación y sigue inmersa en la estructura física y espiritual del territorio, en el tiempo y el espacio del calendario tradicional que diseña el recorrido del sol, la luna y los astros; desde que estuvieron en estado intangible hasta hoy en día, estos elementos garantizan la po-

<sup>7</sup> Origen intangible.

<sup>8</sup> Hombre o mujer con formación ancestral rigurosa cuyo conocimiento le permite mantener el equilibrio entre las fuerzas espirituales y toda manifestación físico-material.

<sup>9</sup> Lengua arhuaca.

sibilidad de recrear el equilibrio del universo. No es descabellado afirmar que, en el curso de los ríos, en la diversidad de elementos del mar y en sus playas, las enseñanzas normativas implícitas en sus desembocaduras y en el amanecer de cada día, y en la aurora del nuevo ser indígena que nace, está presente la concepción cultural de paz que trasciende desde el origen.



Fuente: Archivo fotográfico FUNDAMURÚNMIKE

Esta concepción sobre la paz no está basada en criterios y supuestos personales; nace desde aquellas razones intangibles de la Ley de Origen, cuando no existían los idiomas actuales ni la hegemonía de la tecnología (aún estarían profundamente dormidos como átomo en la es-

tructura de aquel origen). También el impulso es para compartir que la historia de origen se encuentra expresada, física y espiritualmente, en el territorio ancestral y en el pensamiento de las culturas vivas que permanecen en la SNSM.

Así mismo, considerar el cambio urgente en la forma de asumir los desentendimientos y de lidiar el diálogo sin escucharnos, que expande la ignorancia y el irrespeto a los derechos intrínsecos de la madre naturaleza. Nuestra vocación debe procurar que de ella sigan fluyendo semillas de armonía y equilibrio, con capacidad plena de continuar sembrando la paz que todos buscamos. Esto no está en libros ni oralidades sofisticadas, sino que implica inclinarnos con humildad hacia el interior de nosotros mismos y reconocernos en cada corazón y en cada pensamiento que, entre todos, podamos tener, en un tiempo no muy lejano, tejido ya nuestro entorno social y ambiental para que la naturaleza se pueda volver a vestir de la paz de origen que tiene derecho, y sus fuentes hídricas produzcan semillas y alimentos de sobrevivencia para la posteridad humana.

### Retos y desafíos ante el desequilibrio social

Es indispensable percatarse de que el fenómeno del desequilibrio social reproducido en todos los órdenes y manifestaciones hace referencia a los complejos efectos negativos de distintos sistemas de ordenamiento político y jurídico que han llenado la mentalidad de la sociedad nacio-



Fuente: Archivo fotográfico FUNDAMURÚNMIKE

nal, como si tales innovaciones normativas fuesen ya hechas de absoluta construcción satisfactoria de los pueblos y las comunidades locales. Sin desmeritar la teoría general del derecho constitucional y jurisprudencial escrito, considero que se han quedado muy cortos, en simples normas declarativas y en el *boom* del mínimo reconocimiento de los derechos fundamentales consagrados; estos, mal orientados, solo conducen a una riesgosa aplicación del concepto vago y abstracto de «indigenismo», que, a su vez, se entiende como una simple apología extensa y confusa de doctrinas hipotéticas en cuanto no establece compromisos de obligatorio cumplimiento, para ver hechos concretos y específicos en la materialización de los derechos consagrados en la carta magna.

Ante los actuales retos y desafíos que impone el desequilibrio humano y social, es importante reflexionar, por ejemplo, sobre las ventajas y desventajas que ha representado la implementación del sistema de educación escolarizada o, en su ámbito, la educación superior que durante siglos ha estado formando

a las nuevas generaciones de Colombia, Latinoamérica y el mundo. Sin ignorar la parte positiva del sistema educacional externo, la experiencia empírica demuestra que una cosa es la formación del individuo orientado para ser un simple objeto de trabajo determinado, y otra es el concepto del sistema de mayor y profunda relevancia integral interna del individuo a partir de la formación de pensamiento, destrezas y habilidades humanas, que lo transportará hacia el vínculo de la vida compartida del hombre con la naturaleza y el mundo.

Es urgente diagnosticar este tipo de fantasmas sociales y no quedarnos marginados en la desazón y la apatía de la incredulidad, por cuanto vemos y sentimos los problemas de nuestro entorno, sino cómo el impacto de la situación nos oferta alternativas para superar sin miedo nuestros vacíos y debilidades, y tomar la decisión de alzar nuestros principios y valores culturales.

A partir del potencial de resistencia de los pueblos y las comunidades en el territorio ancestral, somos conscientes de que el conocimiento y la

sabiduría no solamente están en las grandes eminencias ilustradas de las más prestigiosas universidades del mundo, sino que, frente a ello, corresponde valorar aquellos sistemas de conocimientos de formación que trascienden desde las universidades ancestrales de pensamiento de los pueblos originarios, que a pesar de las dificultades y los obstáculos físicos, son fuentes de donde podemos seguir construyendo pensamientos colectivos.

Sin opacar el alcance de los espacios y las oportunidades que ofrece la sociedad occidental, el desequilibrio social se tiene que superar no solo desde esos otros ámbitos externos, sino desde el verdadero proceso que permita el reconocimiento frente a la miopía particular que puede estar centrada en el individuo como parte de la sociedad o como organización social, que de forma consciente e inconsciente no se atreva a superar los grandes retos que amenazan la búsqueda de metodologías y procedimientos acordes que contribuyan a transformar los grandes desafíos en la recreación de nuevos espacios. Esto, para construir un sistema de lenguaje de unidad, de respeto y entendimiento, para no caer en la visión egoísta de discriminación hacia los otros pueblos y la comunidad, porque el proceso de superación es materializar el potencial que cada uno posee para la construcción de una convivencia social y humana que sea diferente en armonía y diálogo de paz con la naturaleza.



Fuente: Archivo fotográfico FUNDAMURÚNMIKE

En el territorio es evidente la pérdida del análisis y la discusión sana y respetuosa de otras épocas, porque ahora estamos casi frente a la total desaparición de la dimensión de las ideologías altruistas de la sociedad,

lo cual se debe principalmente a que quienes ostentan la palabra del poder político se dirige a una comunidad inerme cada vez más apabullada por la hegemónica voluntad impositiva del caudillo de turno.



Fuente: Archivo fotográfico FUNDAMURÚNMUKE

### **Alternativas y caminos para la trascendencia del pensamiento**

Considero que el análisis y la reflexión compartida anteriormente contribuyen a configurar las alternativas avizoradas que, desde la intrepidez de cada uno, podemos ir elaborando. Estoy segura de que estamos en la etapa de la construcción de caminos que servirían como instrumento y herramienta fundante para la construcción de una nueva sociedad de pensamiento, con otras formas de sentimientos y sensibilidades frente a «la doctrina» de la globalización, que exige estar preparados, no de espaldas, sino de frente con la fuerza de los principios y valores culturales como potencial para lo que entre todos queremos impulsar.

Entendemos la labor legislativa del Congreso de la República, donde se discuten y se promueven nuevas le-

yes y normativas para el país con las que se desafían, entre los poderes políticos, los méritos y la gallardía social para la creación de nuevos ministerios, la constitución de órganos u otros que respondan a sus intereses partidistas que, según ellos, van en beneficio de las principales necesidades insatisfechas de la sociedad colombiana. Sin embargo, a pesar de las alharacas políticas en Colombia, estamos frente al tiempo que todo pasa y todo queda en el mismo estado de miseria e ignorancia que en la gran mayoría de la población; ni siquiera conocen sus derechos y no poseen la capacidad de ejercer los mismos. Por tanto, tenemos claro que las novedades políticas y legales tienen valor y trascendencia en la vida nacional, pero nunca harán el prodigio real de solución de los colombianos.

Es un momento propicio para cuestionar que no solamente los sistemas y las paradojas externos son los úni-

cos factores que debilitan y destruyen nuestras formas de pensamiento según las leyes espirituales que las rigen. Es, también, el tiempo de reconocer el incremento al interior del Gobierno indígena de ciertos matices con sincretismo ideológico y político sobre la dualidad que duda de sus posiciones cómodas en la administración de los recursos financieros y el manejo del nivel político como método de fácil manipulación al sujeto débil que desconoce su derecho. Esto, generando al interior círculos de poder reservados para sus intereses particulares y sin abrir espacios para la población que representa con el fin de que crezca, se desarrolle y se capacite para ejercer un sistema de gobernanza de paz y armonía compartida desde el mandato de la madre naturaleza.

Con espíritu de solidaridad social como parte de un estado social de derecho y del gobierno ancestral de una cultura milenaria de la Sierra Nevada según mandato de origen, el pensamiento indígena consiste no solamente en esperar que otros hagan, sino que, por entraña cultural y espiritual, la iniciativa indígena tiene que llevar la batuta de propuestas hacia cómo abrir nuevos caminos de diálogo y entendimiento: nuevos caminos que no se traduzcan en destruir el cauce materno de los ríos, destrozarse el cuerpo de la madre tierra, destrozarse sus sitios y espacios sagrados, extraer sus órganos internos, etc. Por estos motivos, el horizonte es ir promoviendo otros espacios para procesar escuelas de formación de pensamientos desde



Fuente: Archivo fotográfico FUNDAMURÚNMIKE



Fuente: Archivo fotográfico FUNDAMURÚNMIKE

los lineamientos que enseña la vivencia práctica que se ha tenido en la concepción de la paz umbilical con la Madre Naturaleza.

### A manera de cierre y para seguir reflexionando

Para terminar, quiero dejar abierta la posibilidad de seguir pensando y dialogando en el camino; esto, primero compartiéndoles la siguiente reflexión: en una ocasión, un *mamtu* del pueblo arhuaco, llamado Kuncharimaku de Jiwa, me dijo, con felicidad en su rostro, mientras miraba una casa de palmas de iraca recién terminada:

Mira, yo observando esa casa recién construida, estoy pensando que la palabra *uraktu*<sup>10</sup> no responde a la realidad de todo lo que representa; es muy simple la denominación y la idea de su estructura física. Esto me lleva a pensar que una casa no es solamente la denominación, sino la unión de muchos elementos. Tú sabes que una casa es el conjunto de palmas, bejucos, maderas del techo arriba y otras en la parte de abajo,

de soporte en tierra firme con tejidos en piedras y paredes de barro; pero, antes de esa unidad, todos [los elementos] estaban en sitios y espacios distintos, cuando aún no se habían cortado con destino a la construcción, cuando cada uno estaba en su lugar original: ninguno tenía semejanza de ser parte de una casa, en cambio, ahora, llamamos «casa» a esa construcción realizada. Y me da felicidad pensar que esa casa abriga el espacio donde se cocina[n] nuestros alimentos, donde compartimos y descansamos con nuestra familia, y allí consolidamos un sinnúmero de actividades. Es ahora la unidad de muchos elementos acomodados de forma articulada, de manera que el material de distintas formas, largo y grosor, así mismo, unido a las hojas de palmas, están de forma ordenada y compactos en un solo cuerpo llamado *uraktu*.

La reflexión del *mamtu* arhuaco y la síntesis pedagógica de los elementos de la casa llega a nosotros como una invitación para que no nos mi-

remos como elementos o piezas indiferentes e insensibles frente a las necesidades y los problemas que afectan a la naturaleza, a la familia o cualquier ser viviente. Aduce que cada uno de nuestros objetivos y propósitos debe ser la base de construcción de una casa que abrigue y sirva de cuna a nuestras virtudes, fortalezas y debilidades, para consolidar una unidad como instrumento facilitador de la edificación de pensamientos solidarios que nos identifica para el servicio de la humanidad. Para ello, es importante preguntarnos siempre: ¿por qué ser insensibles con la agonía ambiental del planeta? ¿Por qué ser insensibles ante las atrocidades que se cometen sobre seres inocentes, como niños y madres de familias? ¿Por qué ser indiferentes con las iniciativas de las otras personas? La valoración de principios, de respeto y comprensión harán posible que cada uno de nosotros siga en la construcción de la paz espiritual que iluminará el espacio del diálogo intercultural a partir de la convicción y la sensatez humana.■

<sup>10</sup> Significa «casa» en la lengua arhuaca.

# CORPORACIÓN DIVERSA OJURUBI



Entrevista realizada por  
Diego Soledad Sánchez y  
Fabio Silva Vallejo<sup>11</sup>

En tiempos prehispánicos, los actuales pueblos emberás (katío, chamí, dodiba y esperara siapidara) eran uno solo. Compartían el territorio e incluso elementos culturales como la figura del jaibaná, la lengua, la cosmovisión, el gobierno descentralizado, un modo de vida selvático y formas de organización y representación (Romero y Muñoz, 2019). Sin embargo, con la llegada de la colonización y la subsecuente disputa por el territorio y sus recursos naturales, la población ha sido reducida hasta quedar dispersa en el territorio nacional (entre los departamentos de Antioquia, Chocó y Córdoba) y en pequeños asentamientos de Panamá y Ecuador (Ibíd.).

Uno de estos pueblos, los Emberá Katíos, habitan las zonas montañosas del extremo sur del departamento de Córdoba, en inmediaciones de

la Serranía del Paramillo (o nudo de Paramillo). A 5 km del municipio de Tierralta, 25 km de la hidroeléctrica Urrá 1, se ubica el resguardo Emberá Katío del Alto Sinú, Esmeralda y Cruz Grande, denominado Karagaví. Este cuenta con una población aproximada de 7.500 habitantes, según un censo realizado por las autoridades indígenas (Arrázola y Quevedo, 2020), y con 103.517 hectáreas otorgadas por el Incora<sup>12</sup>, a través de la resolución 053 del 23 de diciembre de 1998. Aunque en otros tiempos el territorio de los emberá cubría lo que hoy son los departamentos de Antioquia, Chocó y Córdoba, en la actualidad su espacio ha sido reducido y se han visto

obligados a desplazarse. Entre sus principales actores victimizantes están las guerrillas, los paramilitares y el Estado, a través de la represa Urrá.

En enero de 1995 el río Sinú fue desviado para iniciar las labores de construcción de la represa, afectando a los Emberá Katío por la inundación de unas «7.000 hectáreas en los límites del resguardo indígena de Caragaví y de la reserva indígena del río Verde, donde habitan unos 3.500 indígenas» (Navia, 1994, p. 3). Dicho proyecto, denuncian los mismos emberás, se llevó a cabo «sin el consentimiento del pueblo Emberá» (Chamarra, 2002, p. 2),

<sup>11</sup> Diego Soledad Sánchez, investigador del Grupo Oraloteca, y Fabio Silva Vallejo, investigador y profesor de la Universidad del Magdalena, y director de la Oraloteca

<sup>12</sup> Antiguo Instituto Colombiano de la Reforma Agraria que nace gracias a la Ley 135 de 1961. A partir del 2003, mediante el Decreto 1300, se convirtió en el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER), hasta el 2015, cuando el Decreto 2363 lo transformó en la actual Agencia Nacional de Tierras.

afectando, incluso, a familias zenúes campesinas y pescadoras de la región. Desde entonces, el pueblo ha emprendido una lucha constante por su territorio y su identidad; lucha que les ha cobrado la vida a muchos de sus líderes, como la de Lucindo Domicó o Kimy Pernía, quienes denunciaron atropellos, asesinatos e irregularidades en la concesión de la licencia para la construcción de la hidroeléctrica (Verdad Abierta, 2009).

Azotadas por la violencia paramilitar y guerrillera, que buscaban controlar el territorio y explotar sus recursos, y por la violencia estatal representada en la «construcción, llenado y operación de la represa Urrá I en el año 2000» (Dominico y Vallejo, 2018, p. 68), cientos de familias se vieron obligadas a desplazarse al casco urbano del municipio de Tierralta. Aún hace falta un censo detallado sobre la población emberá desplazada, pero muchas familias temen represalias si denuncian debido a que todavía hay presencia de actores armados ilegales en la zona, ejerciendo presión. Aunado a esto, muchas de estas familias se encuentran atravesando condiciones de precariedad (Ibíd.), lo que agudiza su situación.

A pesar de esto, los Emberá Katío del resguardo del Alto Sinú se resisten a desaparecer y se han puesto a la tarea de preservar su cultura, como con la creación del museo comunitario *Jomau De*, iniciativa de la Asociación de Cabildos Mayores Emberá Katío (CNMH, 2015). La propuesta

pretende ser un espacio que aporte al proceso de fortalecimiento cultural, a la

reflexión y denuncia social sobre la violación de los DDHH, pero, sobre todo, a la dignificación de sus derechos a partir de la recuperación de sus tradiciones y saberes ancestrales (Ibíd., p. 6).

En este museo se puede encontrar información audiovisual, textual e, incluso, objetos tradicionales de la cultura emberá. La puesta museográfica permite conocer la importancia y las percepciones de los Emberá Katío sobre el territorio, el tambo o la vivienda, la medicina tradicional, la alimentación, la vestimenta, y cuenta con talleres prácticos en los que él o la visitante puede aprender a elaborar artesanías emberás. Incluso se organizan jornadas de narración donde se relatan las historias del pueblo, contando con la presencia de miembros del resguardo (CNMH, 2015).

La figura del *jaibaná*, resaltada igual en el museo, va a ser un elemento muy importante para el pueblo emberá. Es el sabedor y médico tradicional, el intermediario que mantiene el equilibrio entre el mundo material y el espiritual (Dominico y Vallejo, 2018; Romero y Muñoz, 2019). En otras palabras, sería muy problemático para la cultura emberá la ausencia de esta figura porque es quien convoca, organiza y guía al pueblo a través de los sueños, medio de comunicación con su dios Karagabí. Sin embargo, para los emberá pertenecientes a la Corporación Diversa OJURUBI, ubicados en zona rural de Tierralta (Córdoba), su relación con los *jaibanas* ha sido tensa debido a la identidad de género de estas personas, porque

transgrede la visión sobre el hombre y la mujer de su dios. En esta medida, la entrevista realizada a William Domico y Bill Bailarín, jóvenes emberá perteneciente al colectivo LGBTI, líderes de la corporación en la que brindan apoyo a las personas que por ser indígenas y del colectivo LGBTI, son discriminadas tanto en el resguardo como en zonas urbanas. También adelanta campañas de sensibilización, valiéndose de su cultura emberá para visibilizar a la población indígena LGBTI.

**Fabio Silva Vallejo:** Los Emberá Katío han sufrido a lo largo de la historia el acoso de los terratenientes, la guerrilla, el paramilitarismo, y todo tipo de vejámenes que hay en estas sociedades, no solamente caribeñas, sino en todo el país, ¿cómo han hecho ustedes a través de su organización para repeler y contrarrestar estas violencias?

**OJURUBI:** Bueno, nosotros somos Embera Katío del Alto Sinú de Córdoba. Hemos sufrido también desplazamiento forzado por grupo[s] armados ilegales. Hemos buscado formas de ayudas como al Gobierno. Los líderes indígenas se han unido también a buscar una ayuda para disminuir el desplazamiento, las violencias de grupos armados ilegales.

**FSV:** ¿Cómo surge el movimiento que ustedes tienen?

**OJURUBI:** Nos surge por medio de que ya hemos tenido varias amenazas con desplazamientos, la discriminación. Entonces, por medio de eso empezamos a liderar y buscar ayuda a las entidades competentes. Entonces, la corporación o el mo-

vimiento que nosotros ejercemos lo hacemos porque acá en el municipio, sobre la población emberá, nos han estigmatizado bastante solo por ser indígenas o por habitar en un resguardo donde la zona es muy apropiada, digamos de esa manera, para el conflicto armado o por la gente ilegal. Entonces, desde ahí ya asumimos toda la responsabilidad, o desde ahí nace el movimiento que nosotros actualmente manejamos.

**FSV:** Para nadie es un secreto que todos los movimientos LGBTI son estigmatizados de una u otra forma en las sociedades. Además de ser estigmatizados por las sociedades, ¿cómo han llevado esa condición de LGBTI en una comunidad indígena en donde la tradición es mucho más fuerte que en otro tipo de sociedades colombianas?

**OJURUBI:** Bueno, actualmente no contamos con el apoyo como tal de los cabildos, que supuestamente son los que estarían encabezando este movimiento. Contamos con la estigmatización de la sociedad, la falta de apoyo. Actualmente, es una brecha que nosotros tenemos. También queremos como que tener ese balance entre ser indígena y ser LGTBI. Eso es lo que tratamos de hacer, de balancear.

**FSV:** ¿Cómo es su situación como comunidad indígena LGTBI?

**OJURUBI:** Desde mi punto de vista, veo que la situación de la población en el resguardo indígena es muy compleja para cada persona LGBTI. Es muy complicado y la estigmatización es cuando venimos al pueblo, a los territorios civiles;

es porque somos amenazados, somos expulsados del resguardo por los mismos cabildos sin brindarnos ningún apoyo. Entonces, pues a base de eso nosotros nos conformamos, yo como líder social y representante. Ya llevamos cuatro años liderando, agrupándonos; nos unimos los jóvenes que estaban en el resguardo: algunos fueron expulsados, algunos fueron amenazados, sacado[s] del resguardo. Entonces nos unimos para poder visibilizar la población LGBTI en el resguardo indígena. Nos unimos, empezamos a buscar apoyos de las entidades, nos reuníamos, hacíamos conocer tratando de visibilizar, y así veníamos organizándonos. Hasta ahora, pues, estamos entrando al territorio indígena, haciendo pedagogía sobre la población LGBTI indígena en el municipio también donde estamos.

**FSV:** ¿Cuál es el proceso para mantenerse como comunidad indígena emberá?

**OJURUBI:** Nosotros sí nos basamos en la cultura de nosotros, como Embera Katio; miramos lo que manejamos, la cultura, la artesanía, la pintura. Nos basamos en eso, en las danzas indígenas. Entonces, por medio de eso nos empezamos a visibilizar como LGBTI indígenas.

**FSV:** ¿Existen otros grupos en otras comunidades con esas mismas condiciones?

**OJURUBI:** No, somos los primeros que estamos conformado[s] legalmente; los que estamos trabajando aquí en el municipio y en el resguardo indígena. Somos los primeros que llevamos la delantera visibilizando la población LGBTI en

**Imagen 1.** William Domico en inmediaciones al resguardo indígena del Alto Sinú.



Fuente: foto 2022.

comunidades indígenas por medio de la cultura, las danzas y el baile.

**FSV:** ¿Cómo es la relación de ustedes con esa juventud que está un poco menos prevenida contra estas diferencias de género que hay hoy en el país?

**OJURUBI:** Yo digo que nosotros los emberá somos muy arriesgados. Cuando nosotros vemos algo nuevo que está pasando, nosotros tratamos de adaptarlo; entonces, yo siento que en las comunidades indígenas los jóvenes de poco a poco ya están como aceptando relacionarse con la población LGBTI.

**FSV:** ¿El movimiento o la organización de ustedes en qué les ha servido como sistema de protección?

**OJURUBI:** Bueno, nosotros como movimiento, como organización de la población LGBTI indígena, por medio de la corporación, actualmente nos estamos visibilizando acá en el municipio, y a las autoridades indígenas. Entonces, de ahí queremos como que tener esa lucha para que esto no se quede ahí, sino que, para ir empoderando, y de ahí mismo también es como que, con la capacitación y los talleres a las comunidades, y para dar informaciones para que los nuevos o los indígenas ya mayores tengan ese conocimiento, porque en realidad los mayores como tal no tienen ese amplio conocimiento del tema. Entonces, para ellos es un tabú y la tarea de nosotros es quitar ese pensamiento o ideología que ellos tienen sobre que esto es una enfermedad. Entonces, esa es la lucha ahorita.

**Imagen 2.** Will Bailarín. Líder de Corporación Diversa OJURUBI.



**FSV:** ¿Cuál es su discurso para dar esa lucha de que esto no es una enfermedad, sino una opción de vida de cualquier persona libre en esta sociedad?

**OJURUBI:** El discurso como tal, nos basamos con los discursos de las personas occidentales. Entonces, por medio de la capacitación que hemos recibido por varias entida-

des, nosotros como jóvenes nos empapamos del tema, y así [podemos] brindar esa información a otras comunidades, difundir ese tema para que ellos también estén al tanto.

**FSV:** ¿Cuáles son los instrumentos que ustedes tienen para contrarrestar esas estigmatizaciones a las que son sometidos constantemente?

**OJURUBI:** Bueno, nosotros para contrarrestar eso, principal y primordialmente como organización o como personas jóvenes que somos, indagando sobre eso, es el respeto más que todo. Si nosotros respetamos, ellos nos respetan como una organización y como persona[s] también. Entonces, para contrarrestar como tal, nosotros respetamos y, mediante la cultura, nosotros nos basamos de la autonomía, también, tanto como por ser indígena, y nos reunimos también por la ley de la población LGBTI, ya que están constituidos legalmente.

**FS:** ¿Cuántas personas hacen parte de la organización?

**OJURUBI:** 34 por el momento, pero hay jóvenes que se está[n] integrando como tal, pero no hacen parte de la corporación; de igual manera, pues ya estaríamos sumando como 50, 55, más o menos, o más, porque a nosotros, por falta de apoyo económico, nos ha costado dar a conocer ese movimiento que nosotros tenemos en los resguardos como tal; de ir como que a reclutar a esos jóvenes y decirles: «mira, nosotros tenemos esta corporación y nosotros podemos brindar ayuda». Entonces, ahí nos falta eso, pero ya

estamos en camino hacia eso.

**FSV:** Digamos que para las comunidades indígenas el origen es hombre y mujer, y no hay alternativa, igual que en las otras sociedades modernas, pero la tradición, que es muy fuerte en todas las comunidades indígenas, generalmente está vinculada a unos machismos desmesurados de los grandes sabedores, curacas, jaibanas, como le quieran llamar, ¿cómo ha sido esa recepción y esa relación con estas personas?

**OJURUBI:** Bueno, ha sido bastante complejo relacionarse con los jaibanas o de los que practican rituales, y los líderes indígenas; como ellos dicen que es una enfermedad, entonces lo que buscan es hacer como un tratamiento o una curación por medio de las plantas, y otras cosas. Entonces, lo que nosotros hacemos es demostrarles a ellos, por medio de las capacitaciones que hemos recibido, hemos tratado de explicarle[s] a ellos y a los cabildos indígenas que eso no es una enfermedad. Algunos ya han tenido conocimiento de los derechos, y la población LGBTI es una población, es como una corriente, entonces ahí ya hay un poco de aceptación de parte de los jaibanas o las entidades indígenas.

#### **Bibliografía:**

Arrázola, G. y Quevedo, E. (2020). *Comunidad Embera Katio y Universidad de Córdoba: Hacia un diagnóstico participativo sociocultural, orientado a mostrar el estado actual de la población*

*indígena residente en el resguardo Embera Katio del Alto Sinú, el casco urbano de Tierralta y sus alrededores.* Fondo Editorial Universidad de Córdoba. <https://repositorio.unicordoba.edu.co/handle/ucordoba/2640>

Chamarra, N. (2002). *El pueblo indígena Embera Katio en lucha contra el megaproyecto hidroeléctrico Urrá.* Comunicado Cabildo Mayor Embera-Katio del Alto Sinú. [https://conflictos-ambientales.net/oca\\_bd/media\\_references/download/1080](https://conflictos-ambientales.net/oca_bd/media_references/download/1080)

CNMH. (2015). *Un museo, la casa de todos.* Centro Nacional de Memoria Histórica. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/tag/alto-sinu/>

Dominico, I. Y Vallejo, F. (2018). *Los emberá katio del Alto Sinú-Córdoba.* *Oraloteca*, 9, 64-83.

Navia, J. (1994, noviembre 13). *El viaje final por el río Sinú.* *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-249084>

Romero y Muñoz, A. (2019). *Caracterización pueblo indígena Embera Katio.* *Advisor Publicidad SAS.* <https://www.procuraduria.gov.co/portal/media/file/Caracterizacion%20KATIO.pdf>

Verdad Abierta. (2009, agosto 28). *Lucindo Domicó-Indígena.* *VerdadAbierta.com.* <https://verdadabierta.com/lucindodomico/>

# AFIRMACIÓN IDENTITARIA AL INTERIOR DEL CONSEJO COMUNITARIO AFRODESCENDIENTE «EL NEGRO DE MINGUEO», ASENTADO EN EL CORREGIMIENTO DE MINGUEO, JURISDICCIÓN DEL MUNICIPIO DE DIBULLA (LA GUAJIRA)

Edwin José Causado Povea<sup>13</sup>

*Racismo estructural y discriminación generalizada se expresan nitidamente en una geografía racializada. Sólo así es posible explicar los preocupantes resultados del estudio Los municipios colombianos hacia los objetivos de desarrollo del milenio (DNP-PNUD 2006). La región Caribe es, según el mismo estudio, una de las regiones con las peores condiciones de vida después de la región Pacífica. Mantiene un ICV de 72 puntos, inferior al promedio nacional, estimado en 77 puntos.*

(Arévalo, Claudio, Mosquera, 2007, p. 17)

**Resumen:** El presente artículo prioriza la necesidad de construir una discusión referente a la afirmación identitaria que dirija un debate en torno a las comunidades afros que se encuentran ubicadas en zonas del Caribe colombiano que, por su posición geográfica y situación sociocultural, económica y política, son escasamente visibles en el

ámbito académico e institucional. Para ello, es menester entender el contexto sociocultural, aunado a la construcción de la conciencia identitaria del Consejo Comunitario afrodescendiente «El Negro de Mingueo» que, por su condición de pionero en el proceso organizativo del municipio de Dibulla, posibilitaría un insumo que pueda establecer un marco de referencia en el contexto simétrico que viven estas comunidades continuamente.

**Palabras claves:** afirmación identitaria; afrodescendiente; negro; territorio; territorialidad y autorreconocimiento.

## Introducción

El siguiente estudio tiene como objetivo profundizar y aportar las bases teóricas que inciten a la consolidación de un debate referente a la construcción de identidad al interior del Consejo Comunitario afrodes-

<sup>13</sup> Edwin José Causado Poveda es antropólogo de la Universidad del Magdalena.



«El Negro de Mingueo» y los demás que se asemejen a la dinámica identitaria en el contexto Caribe. Si tenemos en cuenta que el corregimiento de Mingueo está conformado en gran parte por población afrocolombiana, es necesario fortalecer la identidad de la comunidad en mención, ya que al hacerlo estaríamos contribuyendo al empoderamiento de la gente afro que se ha apropiado de la reivindicación y de la pertenencia al grupo étnico que conforman bajo el amparo de los marcos normativos.

El fortalecimiento de la afirmación identitaria de estos grupos humanos impulsaría a los líderes de los consejos comunitarios asentados no solo en Mingueo, sino en todo el municipio de Dibulla, a visibili-

zar la importancia de recuperar las prácticas culturales olvidadas y, además, influenciar a la otra parte de la población que es indiferente o que no se reconoce como «afro». En otras palabras, los representantes de los consejos comunitarios emprenderían acciones pedagógicas al interior del grupo y por fuera de este. Aunado a esto, tendrían otras alternativas para dar a conocer las representaciones culturales propias del contexto socioeconómico y sociocultural producidas en el municipio de Dibulla.

El municipio de Dibulla, según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (como se citó en el proyecto del plan de desarrollo, 2020), registra un total de 2.732 personas pertenecientes a la pobla-

ción negra o afrodescendiente, que estarían inscritas en diferentes consejos comunitarios y registradas en su gran mayoría en la Alcaldía Municipal; sin embargo, estos mismos no se encuentran inscritos en los archivos del Ministerio del Interior que, a su vez, desconocen y no reconocen los procesos políticos que han emprendido los afrodibulleros para obtener la titulación como comunidades negras. La formalización que deben tener los afros para la conformación de un Consejo Comunitario afrodescendiente ha sido un proceso tedioso porque, en la totalidad de los casos, los requisitos enmarcados en la ley 70 de 1993 para obtener la certificación como comunidades negras no son acordes con las realidades culturales y sociales que estos evidencian en su territorio. Esos re-



quisitos incompatibles se traducen en la no posesión de un territorio ancestral que permita al Ministerio del Interior certificarlos como afros.

Allí es donde inicia el debilitamiento de una identidad cultural desaprobadada por la institucionalidad, la cual afecta los procesos organizativos de las comunidades; en el transcurrir de ese proceso de lucha por la obtención de una figura legal, se va deteriorando la conciencia colectiva y la asistencia que deben tener a nivel local. La figura del consejo comunitario para el pueblo afro ha sido satanizada y desdibujada por muchos actores que desconocen el contexto histórico que ha condicionado la construcción identitaria del pueblo. En palabras del representante legal «El Negro de Mingueo»: «al principio cuando iniciamos a organizarnos y reconocernos como afros, en la punta y otros corregimientos nos trataron de locos y sucios, que qué comunidades negras ni que nada, que aquí no había eso» (Martínez, 2018).

Desde el 18 de agosto del año 2008, los afrodescendientes asentados en

el corregimiento de Mingueo decidieron organizarse para la conformación de un consejo comunitario, debido a la dificultad económica que tenían los padres de familia para enviar a sus hijos a estudiar una carrera profesional en cualquier universidad del país. La idea nació porque en las universidades ofrecen cupos especiales para los jóvenes que pertenecen a un grupo étnico (indígenas o afros), condición que les habilita un descuento en el costo de la matrícula financiera a los estudiantes que presenten los certificados correspondientes. En concordancia con esta oportunidad, los afros comenzaron a reunirse en su territorio con las personas que se autorreconocían para concretar su organización y lograr la certificación que, en primera medida, debe otorgar la entidad territorial a la que pertenece la comunidad.

Posteriormente, la comunidad «El Negro de Mingueo» logró la certificación municipal como consejo comunitario y contribuyó al desarrollo del primer objetivo, que era brindarles la oportunidad de estudiar a los jóvenes de su tierra. Con

la evidencia de los resultados alcanzados, los afrodescendientes de Mingueo sirvieron de inspiración a todas las personas que no se reconocían como afros y que habitan los corregimientos del municipio, para que trazaran una iniciativa de organización desde sus territorios y accedieran a los beneficios que a través del tiempo no habían podido alcanzar.

Fue así como quedaron registrados, en la Alcaldía de Dibulla (2018): en el 2012, el Consejo Comunitario de la Comunidad Negra por la Reivindicación de los Afrodescendientes del corregimiento de Palomino, representado por Nerys Berty Rosado; el Consejo Comunitario «Axel para los negros», representado por Marinella Santos y la asociación afrodescendiente «Afrourramba», representada por la señora Ninfa Francisca Mejía, ubicada en el corregimiento de las Flores. Posterior a estas tres certificaciones, se consolidó, en el año 2013, el tercer Consejo Comunitario Ancestral de la Comunidad Negra «Punto Fijo», en representación legal de Laureano Antonio Duarte Cuadro. Por último, en el 2014, se consolidaron los siguientes: Consejo Comunitario Ancestral de la Comunidad Afrodescendiente «Río ancho», representado por Yoleida Pacheco Cuisman; el Consejo Comunitario Ancestral de la Comunidad Negra de Campana «Antonia Solano», representado por el señor Alexander Scarpetta; el Consejo comunitario «el afro de Santa Rita de la Sierra» (COASARITA), representado por Neila Rubio Madrid; y el Consejo Comunitario Ancestral de la Co-

munidad Negra de la Punta de los Remedios «Laureano Móscote Lindo», representado por Wilfrido Jiménez Arias.

Este es el motivo por el cual esta discusión centra el interés en visibilizar la memoria identitaria que puede ilustrar la experiencia del Consejo Comunitario «El Negro de Mingueo», en sus 12 años de existencia, que pone a sus miembros en la condición de pioneros a nivel municipal en estos procesos políticos que han servido para que, en la actualidad, en el pueblo dibullero, se hable del tema afro. En parte, la estigmatización que tienen los consejos comunitarios que han conformado los grupos afros pertenecientes al municipio de Dibulla se debe a la ausencia de un antecedente histórico sólido que fortalezca su lucha y reivindique la memoria de lo que significa ser una persona de piel negra en este terruño. Es importante consolidar la construcción histórica del pueblo a través de un enfoque antropológico que sea trabajado desde la oralidad y las categorías identitarias que poseen los integrantes del consejo comunitario «El Negro de Mingueo».

El territorio dibullero, hogar donde nace la identidad de los afros, limita al occidente con el departamento del Magdalena y está ubicado a 74 km de Riohacha. Se encuentra localizado en la Media Guajira, entre las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta y el mar Caribe. Fue erigido municipio en 1995 y está conformado por los corregimientos: Las Flores, La Punta de los Remedios, Mingueo, Rioancho y Palo-

mino. Su población, para el año 2020, según las proyecciones del Dane (como se citó en el proyecto del plan de desarrollo, 2020), es de 42.060 personas, de las cuales el 39 % es población étnica entre indígenas kogui, wiwa, arhuaco, wayuú y afrodescendientes, negro o mulato.

La comunidad «El Negro de Mingueo», como su nombre lo indica, se encuentra asentada en el corregimiento de Mingueo ubicado en la troncal del Caribe, la cual es una carretera estratégica que conecta con los departamentos del Magdalena y La Guajira. Si bien es cierto que el municipio de Dibulla no cuenta con un estudio riguroso que profundice la historiografía de los afros y el origen que tienen estos en su territorio, a través de una entrevista Arregocés (como se citó en Ramírez *et al.*, 2015) asegura que:

los primeros que llegaron a Las Tunas fueron negros que se rebelaron y escaparon del barco que se averió cerca al Cabo de la Vela, otra parte de este grupo se habría ido hacia Dibulla por eso también hay familia Arregocés por allá (p. 48).

Tiene mucho sentido lo referenciado al parafrasear a Guerra (1997) y no omitir que en el Cabo de la Vela existía una economía perlera desde el año 1538, cuando se declinó la explotación de los ostrales en la isla de Cubagua, que desencadenó las primeras llegadas de afros esclavizados desde esta y desde la isla Margarita. En 1544 fueron adquiridos a los corsarios franceses y otros más fueron importados desde Sevilla. Es probable que en una de



las múltiples embarcaciones que los españoles organizaban para trasladar al territorio guajiro las personas esclavizadas, se haya presentado un accidente marítimo que provocó la huida de muchos de los afrodescendientes hasta el territorio que era conocido en ese entonces con el nombre de «Yaháro».

En ese orden, Móscote (2012), en su obra *Laboriosos del pasado*, afirma que:

En la época de la conquista, los españoles conocieron esta población con el nombre de Yaharo. El origen del nombre Dibulla proviene de la palabra prehispánica «Debuya». Era una ciudad, cuyo significado es «Extensión de agua salada», vocablo perteneciente a los indígenas guanebucan, encontrados por los peninsulares en aquel

entonces, entre el Cabo San Agustín, en Palomino y el río Ranchería (Saturna o Saturma), en Riohacha (p. 16).

Parafraseando a Móscote (2012), a través de la historia de la Conquista española este municipio recibió los nombres de: la Ramada, Salamanca de la Ramada, Nueva Salamanca de la Ramada y, finalmente, fue rebautizado con el nombre de Dibulla, bajo el Gobierno del presidente de ese entonces, Tomás Cipriano de Mosquera. Este territorio era habitado por los indígenas Guanabecan, pero posteriormente ellos fueron obligados a migrar a raíz de la represión por parte de las autoridades españolas.

Desde este punto de vista, se puede evidenciar como primera medida que ancestralmente esta tierra se concebía desde la cosmovisión indígena y se conocía esta como la única representación social que convivía en el territorio. Su etimología habla de ello y, por supuesto, los estudios que lo soportan son muchos en comparación con las investigaciones que hay sobre el pueblo afro, razón por la cual Móscote no menciona la Ramada como un palenque que se constituyó en ese territorio ni que en él coexistieron indígenas y afrodescendientes. Como asegura Romero (1994):

Gerardo Reichel- Dolmatoff, quien toma el dato de un cronista, asegura que un grupo de negros que se habían refugiado en la región de la Ramada y que huían de la esclavitud, incendiaron a Santa Marta. Ernesto Restrepo Tirado, autor del



trabajo más serio y completo que se ha escrito sobre la Provincia Samaria, dice que en 1531 se incendió la ciudad, pero además de atribuirle este episodio a indios y negros que habían huido a estas tierras de la Ramada, también considera la posibilidad de que los autores del incendio hayan sido los funcionarios de la gobernación que se habían confabulado para cometer este delito y asesinar al gobernador (p. 3).

Con lo dicho hasta ahora se ha intentado reconstruir la historia del poblamiento afrodescendiente en el palenque la Ramada, que en el siglo XVI pertenecía a la Provincia española de Santa Marta. Dentro de esto surge el siguiente interrogante: ¿Desde qué fecha exacta se consolidó el Palenque la Ramada, teniendo en cuenta que en 1531 entró una

población de afros que venían desde Santa Marta a refugiarse en esta región y que, por otro lado, llegó otro número importante de afrodescendientes a raíz del hundimiento del barco cerca al Cabo de la Vela, del cual no se tiene el periodo preciso?

En este aspecto, Romero (1994) menciona que los historiadores anteriores no han hecho mención alguna del palenque, sino de la región de la Ramada; a partir de aquí, sociólogos y antropólogos han oficializado la existencia del gran palenque de la Ramada. Es decir que, según el autor, el palenque se constituyó a causa de la huida de los afros e indígenas que incendiaron la ciudad de Santa Marta en 1531 y que vieron en este territorio un refugio para evadir a las autoridades españolas. En relación a ello se puede decir que los afros que ancestralmente

poblaron Dibulla vinieron de la provincia Samaria y de la embarcación proveniente de las islas Cabagua y Margarita, que se averió cerca al Cabo de la Vela. Simultáneamente a este cimarronaje colectivo, se desencadenaron varias rebeliones como medida contra la esclavitud y, por ello, el Gobierno de ese momento no solo utilizó estrategias militares sino otro tipo de misiones que lograran apaciguar el ambiente de rebelión.

Al respecto, Dolmatoff (como se citó en Móscote, 2012) menciona que la existencia de los indígenas Guanebucan deja de mencionarse a partir de 1600. Sin embargo, el autor afirma que:

Durante el gobierno del General Tomás Cipriano de Mosquera, se estableció una misión para que atendiera sus necesidades —integrada por soldados, curas y colonos blancos—; el ingreso de estas personas para gobernar y catequizar a indígenas y negros, provocó nuevos conflictos porque no solo acentuaron la opresión contra los esclavos sino también contra los indígenas a quienes sometieron a la servidumbre y ello provocó el descontento general desencadenando alzamientos armados (p. 19).

La cita anterior nos permite comprender la opresión a la que fueron sometidos los afros y los indígenas en la época colonial. Además de las transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales causadas por un periodo de guerra que de la Pedraja asegura (como se citó en Móscote, 2012) estalló en 1875 entre liberales y conservadores, lo

cual desencadenó el debilitamiento de las actividades de subsistencia de esa época; entre ellas, la explotación de las minas y la pesquería en la población dibullera.

En vista de estos sucesos y con el transcurrir del tiempo, los afrodescendientes se dispersaron a otras zonas rurales y urbanas dentro del municipio de Dibulla, lo cual transformó las relaciones sociales y surgieron nuevas dinámicas comerciales que se produjeron a través del intercambio de productos como la panela, la sal y el pescado, entre indígenas de la Sierra Nevada y los afrodibulleros que subían hasta la montaña. Con el tiempo, llegó la bonanza marimbera a la Sierra Nevada de Santa Marta y, con esto, la actividad del contrabando se arraigó al *ethos* dibullero.

En este contexto de conflicto y desplazamiento, se ha configurado el antecedente histórico que ha acentuado los procesos políticos que hoy los afros enarbolan. Es un proceso que arrojaría como resultado una afirmación identitaria más fortalecida por parte de los afros que desconocen las raíces de la cultura negra. Las raíces culturales son las que influyen en el fortalecimiento de la identidad de un grupo étnico que ha sido desconocido por múltiples actores. Según algunos líderes afrodescendientes, en el municipio de Dibulla existe un gran número de personas que no se autorreconocen como afros. Un tema preocupante si tenemos en cuenta que este municipio fue habitado en su momento por personas que fueron esclavizadas y, en consecuencia, de esto, el pueblo

tiene un legado imborrable que aún pervive dentro de sus tradiciones culturales (la pesca, agricultura, gastronomía y festividades) y aún sigue siendo desconocido el significado que tienen estos saberes para muchos habitantes, en especial para las futuras generaciones.

El hecho de que muchos dibulleros no se reconozcan como afros complejiza el fortalecimiento de la identidad y la conciencia colectiva que deben tener para ser reconocidos como comunidades negras. No solo en el corregimiento de Mingueo se evidencia el no reconocimiento, sino también en otros territorios de La Guajira, como es el caso de Tommarazón, donde:

no podemos olvidar, que, aunque algunos sectores del corregimiento están involucrados en el proceso, existen otros que son ajenos y que no se siente[n] identificados con la categoría de afro, es decir existen sujetos que conocen los procesos y trabajan para que todos conozcan y participen en ellos, pero en este momento es difícil hablar de una conciencia colectiva (Mejía, 2011, p. 31).

En este sentido, la construcción identitaria de «El Negro de Mingueo» está moldeada por unas dinámicas y realidades sociales diferentes a los afros que habitan el territorio del Pacífico. Esa identidad diversa no es entendida y está siendo comparada con las tradiciones, dinámicas, contextos y realidades indígenas. El argumento por el cual los afros fueron reconocidos como grupo étnico no está siendo abarca-

do en la práctica mediante la aplicación de la Ley 70 de 1993. A través del artículo segundo, parágrafo 5, ha permanecido un concepto esencialista de las comunidades negras que se define como el «conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos».

A raíz de la afirmación anterior, se están desconociendo las diferentes dinámicas y realidades sociales en las que se encuentran los afros de Dibulla, puesto que esta normatividad está invisibilizando un proceso identitario que cada uno de los habitantes del consejo comunitario ha construido a través de su propia historia de afroguajiros, de otras dinámicas geográficas tanto urbanas como rurales y, por último, obviando el contexto actual por el cual los afros se ven obligados a organizarse para ser tenidos en cuenta como un grupo étnico. Estas diferentes dinámicas, inaplicables al contexto geográfico de Mingueo, también aplican para todas las comunidades afroguajiras que conforman el departamento de la Guajira. Según Mejía (2011), esta definición:

Responde al contexto de algunas poblaciones negras del Pacífico, donde su bagaje cultural este arraigo a las características señaladas en el artículo de la Ley. Sin embargo, para el caso de las poblaciones negras de la Costa Norte de Colombia, estas no se ven reflejada

en su totalidad en este artículo, debido a que sus relaciones con el territorio y en lo social, son mucho más disímiles; existen zonas rurales, tanto urbanas, hay relaciones territoriales con el mar, pero también con el río, esta diversidad en el bagaje cultural hace que sea mucho más complejo definirla en términos de comunidad, tal cual como lo indica la Ley (p. 34).

Incluso Mejía (2011) decide ir más lejos y en sus reflexiones plantea que «no es pertinente la aplicación de “comunidades negras” para el caso de la Costa Norte de Colombia y en particular del corregimiento de Tomarrazón, teniendo en cuenta las matices identitarias que ofrecen estos escenarios como un espacio cultural» (p. 35).

Por este motivo, el fortalecimiento de la identidad en un municipio étnico como Dibulla es indispensable y prioritario; todo esto, debido a la población indígena que todo el tiempo ha estado asentada en las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta, lo cual ha contribuido a reafirmar que la identidad de un grupo étnico está sujeta a la agrupación de las comunidades en la zona campo-rural de manera estática. Es decir que, al no poseer un territorio colectivo, el tema de la identidad de los afros pasaría a un segundo plano, siendo estos calificados como impostores.

Por último, es entendible que el tema de los afros sea comparado e imitado por las dinámicas de los indígenas. Como lo dice el antropólogo Peter Wade, se ha indigenizado

lo afro al punto de que la creación de la Ley 70 de 1993 fue influenciada por el imaginario que se tiene de que los grupos étnicos deben estar alejados de la zona urbana en un espacio estático. En otras palabras, el fortalecimiento de la identidad al interior de los consejos comunitarios es un punto clave para establecer una clara originalidad en la afirmación identitaria del afro en Mingueo y en toda Dibulla. Esto conlleva a preguntarse: ¿hasta qué punto las categorías identitarias que influyen en el reconocimiento étnico de la comunidad «El Negro de Mingueo» deben estar sujetas a dinámicas culturales propias de otros grupos étnicos no afros?

### **¿Bajo qué dinámicas se define la identidad afro?**

Al realizar las indagaciones sobre la afirmación identitaria que han construido los afros de «El Negro de Mingueo» a través de la historia, se puede constatar que actualmente existen escasos estudios antropológicos que describan las diferentes dinámicas sociales e históricas que han moldeado la identidad del afro-dibullero. La situación actual es una oportunidad que tiene la antropología para trabajar de la mano con este grupo étnico, teniendo en cuenta los conocimientos orales y aplicando el componente histórico, con el cual se puede evidenciar que el Estado colombiano tiene una deuda inmemorial con el pueblo afroguajiros y el pueblo afro de toda la región Caribe.

Según Wade (2006), los derechos de los afrocolombianos podrían considerarse una forma de gobierno

con un cierto precio para emprender el «desarrollo» que se tiene programado para cada región. El autor nos transmite la idea de un Estado que aún no está preparado para establecer un diálogo con las comunidades negras. Prueba de eso son los beneficios que la *Constitución de 1991* les otorga a los afros, pero con dinámicas que solo aplican para los pueblos indígenas. Lo que quiere decir que, en Colombia, el peso de las reformas apunta a la región del Pacífico, donde la gente de piel negra habita comunidades rurales, tierras ancestrales, y con una región delimitada por diferencias culturales bastante claras: se encuentra aparentemente separada del resto de la nación, pero con apariencia

indígena, lo que evoca lo planteado en este escrito sobre la identidad sujeta a grupos étnicos no afros con un cierto grado de esencialismo estático que invisibiliza otras formas de identidad caribeña e impone una forma absoluta de representación que debe caracterizar las prácticas culturales imaginadas que el Estado ha hecho creer son las correctas y la únicas normativamente aceptadas.

Por consiguiente, los afros de todo el territorio guajiro han tenido que acomodar sus prácticas culturales a los parámetros normativos que están estipulados, ya que, según Ramírez *et al.* (2015), en la comunidad de Roche se vieron obligados a organizarse y crear el Consejo Comunitario

que les permitiría luchar por un bien común, según lo dictado en la Ley 70 de 1993. Su libro *Barbaros Hoscos* describe maravillosamente cómo fue el proceso migratorio de los afros hacia el caserío de Roche, su vida antes de la llegada del Cerrejón y su vida posterior a la llegada de la multinacional. Sumado a eso, profundizan en las tradiciones que identifican al negro de roche, los proyectos realizados en pro de la comunidad y la importancia que tuvo la memoria oral de los mayores en la búsqueda y la construcción de las raíces que hasta el día de hoy han perdurado en la memoria de los rocheros.

Lo anterior es una demostración clara de lo que se puede construir a

**Figura 1.** Territorios afrodibulleros.



Fuente: Mapa obtenido de la Secretaría de Planeación. Alcaldía de Dibulla (2020).



través de la oralidad de los mayores que poseen el conocimiento ancestral del afroguajiro. Al igual que los afros de Mingueo, la comunidad de roche tuvo que apelar a la figura del consejo comunitario porque el autorreconocimiento no basta para obtener autonomía en sus formas de vida y en el acceso al territorio. Ese territorio que, aunque esté ubicado en el mismo departamento de La

Guajira, tiene dinámicas y significados muy diferentes para los afros de Roche y Mingueo. La diferencia es que anteriormente los barbaros hoscicos habitaban un territorio colectivo y poseían unas prácticas culturales diferentes, hasta los años 70, cuando la empresa Cerrejón realizó la intervención que ocasionó el desplazamiento de las familias de sus territorios y el debilitamiento de

la identidad cultural en las nuevas generaciones. Esto, mientras que los afrodibulleros se dispersaron en familias por todo el municipio, trabajando en la agricultura, la pesca y en el comercio, sin que se hayan agrupado en un territorio colectivo hasta el siglo pasado.

Paralelamente al estudio anterior, Agudelo (2018) desarrolló su tesis de pregrado con la comunidad afro de Chancleta. En el siguiente estudio se describieron a fondo las consecuencias negativas que tuvo el desplazamiento de los chancleteros hacia otro territorio que no estaba apto para continuar con su modo de vida acostumbrado. El proceso migratorio de la comunidad chancleterera causó cinco conflictos socioambientales que la autora menciona, describe y explica detalladamente, los cuales son: el acceso y calidad del agua, alteración de las redes sociales, desidentificación con el territorio, formas tradicionales de producción y, por último, nuevas casas y servicios públicos.

La autora cuestiona el proceso que realizó Carbones de Cerrejón, el cual consistió en generar confusión en la comunidad con tal de dividirlos y desarrollar las compensaciones de manera individual y según los intereses de cada persona. Así mismo, se incumplió el derecho fundamental que tienen los afros a la consulta previa, dejando en evidencia la contradicción de intereses entre el Cerrejón, Corpoguajira, el Estado y los afros de chancleta. Sin embargo, los chancleteros también tuvieron que apelar a la conformación de un Consejo Comunitario

como un medio de recuperación identitaria y de organización para luchar por los intereses colectivos de su comunidad. La identidad está cada vez más ligada a los procesos organizativos que tengan los afros para reclamar sus derechos y, por ello, se van construyendo discursos que tengan la coherencia que amerita dicho reconocimiento.

Por este motivo, las identidades fueron construidas a través de la historia y de las particularidades culturales a las que tuvieron que adaptarse. La necesidad de referenciar el planteamiento de Hoffman (2002) se fundamenta en cómo tiene que definirse el afro y cómo se deben replantear las políticas étnicas para que, de esta forma, se incluyan a los afrodescendientes que tengan diferencias en las dinámicas que moldean su identidad. Como dice Hoffman (2002), las definiciones de ser negro pasan por encima de las categorías territoriales, pero también por encima de criterios racistas. Es negro o negra quien se reconozca como tal. De allí la importancia de quien se siente negro porque tiene consciencia de sus raíces históricas y de su pasado simbólico.

En este mismo orden de ideas, se sostiene que, a raíz de la dimensión colonizadora del gentilicio «dibullero», se inició un proceso de transformación en el «ethos», generando el auge de relaciones mercantilizadas y de nuevas resistencias sociales producidas por el ambiente y la cultura que predominaban en ese entonces. Se argumenta que el definirse como afro está condicionado a dinámicas urbanas y sincretismos,

donde el pueblo adopta una forma de vida que está en continua construcción identitaria y que no está sujeta a una cultura estática normalmente definida, lo cual es producto del contacto interétnico con otros grupos pertenecientes a la región y a espacios semiabiertos y multilocales; a esto lo denominó como «cultura fronteriza». En ese sentido, la ausencia de rigidez socioideológica producida por el contacto con diferentes lógicas culturales hace que el afrodibullero multiplique los sistemas de referencia, interconectándolos incesantemente y produciendo una originalidad cultural que hace que se adecuen a un marco normativo establecido, pero consensuando y acomodando sus dinámicas culturales a la situación que los caracteriza en cada contexto.

Carabalí (2005) dice que el caso del afrodibullero puede representar la dinámica afro en La Guajira, donde el reconocimiento del afrodescendiente no es el único componente para precisar la identidad de este grupo. Se necesitan de otros componentes, tales como las relaciones regionales, sociológicas y nacionales que están compenetradas en un contexto local de movilidad fronteriza permeada por las continuas relaciones filiales, interétnicas y mercantilizadas que constantemente están influenciando en las negociaciones identitarias, la movilización de las reglas y los códigos propios de cada situación, a pasar de un marco normativo a otro, a definir un rol y el de otros de forma interdependiente. Esa redefinición de elementos no solo será direccionada hacia los afros, sino también hacia todos los

grupos étnicos que coexisten con ellos en el mismo territorio.

Por su parte, continúa diciendo que el caso de los dibulleros y el de los cartageneros hace referencia a las interacciones que estos grupos tienen en los espacios urbanos, no sin mencionar que los primeros no solo están sujetos a territorialidades urbanas, sino que también interactúan en un *continuum* espacial que transitan por lo urbano en su devenir como lo rural afro e indígena. Lo que quiere decir que existe una continua posibilidad de cambio en las identidades territoriales y en las nuevas formas de coexistencia que se pueden producir a través de las relaciones interétnicas, mientras que en el caso de los cartageneros su relación y ubicación se extienden a todos los espacios urbanos de la ciudad.

De los planteamientos anteriores, Carabalí (2005) sostiene que la territorialidad de los afros que habitan la región Caribe se define entre los que se relacionan con el espacio urbano y apelan por la posibilidad de existencia y los que habitan los espacios rurales con una ocupación territorial tradicional. El reclamo es porque se les reconozca como un grupo étnico, por lo cual la representación del afrocaribeño se convierte en un elemento definitorio de territorialización.

Ahora bien, sabiendo que los grupos afros del Caribe y del Pacífico poseen diferentes dinámicas sociales y culturales, es prioritario traer a colación el planteamiento del antropólogo Restrepo (2005) sobre la interpretación alrededor de las identidades culturales, configuradas

y condicionadas por las diferencias que existen en las prácticas culturales, propias de una reconceptualización de la etnicidad sintetizada en un discurso reduccionista. Esas diferencias culturales que menciona Restrepo no aparecen como un fenómeno natural impregnado a la condición humana del afro, sino históricamente localizado y producido por diferentes dinámicas sociales y espaciales. Por el contrario, han existido etnicidades plurales con diferentes procesos específicos y puntos de vista distintos.

El autor propone en su texto la alternativa de replantear las formas en las que los grupos afros están integrados en el estado-nación. La alternativa de las «colombias negras», entendidas como las especificidades en las prácticas, representaciones y discursos de todas las sociedades negras existentes es concertando, con estas últimas, discursos e imaginarios que construyan integralmente nuevas categorías de territorio, sociedad y nación.

Ese marco normativo debe ser construido a partir de la oralidad o la oraliteratura que poseen las sociedades negras. La oraliteratura es la herramienta vital para profundizar todo el conocimiento oral que posee la comunidad «El Negro de Mingueo» y que tiene para aportar a los estudios antropológicos en el campo del afro. Si actualmente no hay una compilación de estudios locales, se debe construir a través del análisis de las propuestas literarias basadas en dicha tradición o, por el contrario, seguirían como un pueblo que no ha tenido los medios para establecer los

consensos territoriales, identitarios y/o discursos originales que se diferencien de todas las comunidades negras existentes a nivel nacional.

### Identidad cultural

Para Hall (2010), la identidad cultural no es algo inflexible que puede estar intacto desde los orígenes hasta la actualidad. No se puede entender la identidad sin tener en cuenta la historia y la cultura de un grupo étnico que ha sido influenciado por un continuo devenir de efectos materiales, reales y simbólicos que constantemente obligan al afrodescendiente a ejercer un posicionamiento frente a ese pasado que todos los días le habla y que cada vez está más alejado de lo esencial. Lo esencial, que muchas veces se desdibuja, son los procesos políticos que se deben desarrollar para tomar una posición ante las políticas de la identidad que no garantizan la inclusión total desde la representación que supuestamente deben tener, a través de una ley de origen transcendental que cada vez está más alejada de lo transcendental, valga la redundancia, y está más prolífica a diferentes problemáticas.

En esa misma dirección, Valderrama (2008) sostiene que la construcción de identidad está ligada a los procesos de aculturación, a las relaciones sociales y al contexto político que enfrentan los afrodescendientes en unas realidades ruralizadas y urbanizadas, que siempre están en continuas contradicciones y conflictividades en torno a la adaptación de la identidad que debe tener un afro en términos ancestrales. Adaptar la identidad en estos imaginarios de lo

rural y lo urbano es una acción que las organizaciones y las comunidades negras reconfiguran con base a las mediaciones subjetivas, sociales y culturales que solo ellos saben configurar e interpretar desde sus experiencias y sus prácticas culturales.

Por ende, Hall (2010) señala que:

Deberíamos pensar en las identidades negras del Caribe como «enmarcadas» por dos ejes o vectores que operan al mismo tiempo: el vector de similitud y continuidad y el vector de diferencia y ruptura. Las identidades caribeñas siempre han sido pensadas en términos de la relación dialógica entre esos dos ejes. El primero nos da una base, una continuidad con el pasado. El segundo nos recuerda que lo que compartimos es precisamente la experiencia de una profunda discontinuidad: los pueblos arrastrados a la esclavitud, la trata, la colonización y la migración, vinieron en su gran mayoría del África (p. 356).

Indudablemente, la identidad del afro no está racializada y mucho menos esencializada en esa estaticidad del pasado que no se ha logrado adaptar a todas esas discontinuidades, subjetividades, similitudes, diferencias, semejanzas, contradicciones y conflictividades que deben ser dialogadas desde las oralidades y las localidades de cada afrocaribeñidad que caracteriza una cultura relativa y dinámica. Dialogar sobre lo que es sentirse negro y reconocerse como afro son categorías que integrarían las negociaciones y reconfiguraciones que todavía se deben abordar

si se quiere construir una identidad afrocolombiana que lea todas las especificidades existentes.

### **¿Se debe utilizar un solo término (negro o afro)?**

Es claro que hay una diferencia entre lo que es sentirse negro y el significado de autorreconocerse como afrodescendiente. A simple vista, se creería que el ser negro es igual a ser afro, pero desde que se abordaron los debates teóricos y se plantearon varias ideas respecto a que no solo la persona de piel negra estaba condicionada a reconocerse como afro y a que la historia dice que en Colombia todas las personas son el resultado de un proceso de mestizaje, afloró la idea de que los colombianos son producto de la mezcla de lo afro, lo indígena y lo hispano. El reconocimiento afro se nutrió de la construcción histórica como un elemento esencial para que una persona de piel blanca se reconociera como afrodescendiente, por la reconstrucción de sus raíces y la consciencia identitaria que acarrea el vivir en un país pluri-étnico, multi-étnico, multicultural y pluricultural.

Por consiguiente, el reconocimiento de los afro no depende de las características raciales que pueda tener una persona. Desde esta perspectiva, Carabalí (como se citó en Mejía, 2011) se refiere a los procesos organizativos que emprenden las comunidades negras, ya que estos se dan en términos de afrodescendientes o afrocolombianos, los cuales son reconocidos como sujetos jurídicos. Análogo a eso, dice que este reconocimiento sustrae el adjetivo que identifica al afro como negro

guajiro, puesto que la definición de afro-guajiros les abre un tratamiento político. De ese modo, vemos que la categoría de negro va direccionada a un encasillamiento racial que deriva de un uso sustitutivo a la condición humana e identitaria de una persona o un grupo étnico. En efecto, cuando se trata de reclamar una figura jurídica que vaya de la mano con una representación y responsabilidad social con toda la población del territorio, se tiende a utilizar un término que enmarque en lo colectivo, lo histórico y lo político.

Según Hall (2010), desde su experiencia como afroantillano pudo constatar que ese término, en los años 70, era catalogado como inmigrante o un extranjero que no pertenecía al continente americano. Más tarde, a través de la reflexión y otras vivencias cotidianas, pudo establecer una relatividad sobre lo que significa ser afro en una ideología marcada por la ausencia y la presencia. Lo que quiere decir que el ser afro o afroantillano está relacionado con los significados y las prácticas que se van negociando en una dinámica continua de inflexión cultural.

Esa inflexión cultural no se aplica en lo que plantea Mosquera (2005) para redefinir el término «negro» que, según él, debe ser eliminado de la lingüística esclavista. El negro viene de una invención propia del modelo colonial europeo, en el que dividieron el continente americano por razas y este fue despojado de su identidad cultural, su nombre, sus creencias y su humanidad, obligando a sus habitantes a ser solo una mano de obra esclava para el mante-

nimiento de las riquezas de un sistema explotador que construyó distintos nombres, iniciando primero con el de «piezas de las indias», como tornillos, y luego la categorización de negros, que tenía como significado esclavo y bestia, animal parlante, salvaje e inferior.

Por su parte, Hall (2010) afirma que asumir una conducta esencialista en torno al significante «negro» normalizaría y disminuiría el trasfondo histórico y cultural que tiene la categoría de la diferencia (el ser negro). Es decir, se tendería a reemplazar lo que tiene un significado histórico y cultural con lo que es netamente natural, biológico y genético. Reemplazar o desarticular el peso de la historia y la cultura de lo que significa ser negro, lo definiría únicamente bajo una categoría racializada y, por ende, le otorgaría valor al mismo racismo que se desea erradicar. Ese valor otorgado alrededor de lo que significa ser negro debe ser expresado de diversas maneras para representar la identidad de lo que ya saben que es.

Adicional a ello, Mosquera (2005) plantea que esta idea generalizadora del negro ha sido reproducida desde las bases que se brindan en el colegio cuando los maestros afirman que los negros llegaron de África. Esa enseñanza ha provocado un etnocidio cultural y espiritual en la nueva generación de jóvenes, disfrazando las condiciones de secuestro, tortura y raptos a la que fueron sometidos los afros para desplazarlos hacia el continente americano. Por este motivo, este planteamiento obliga a repensar continuamente los imaginarios establecidos que se creen que

son normales y a la vez se invita a los afros y los que no lo son a eliminar la lingüística esclavista y empezar a reivindicar las huellas de afrocolombianidad.

Eliminar la lingüística esclavista difiere del planteamiento de Hall (2010) sobre el significado concebido como una lucha de clases, ya que el significado no es definido por los hechos que ocurrieron en el pasado, sino como algo preconstituido que se identificaría con el sentido común de lo que la gente sabía en el imaginario cliché de las cosas. En ese sentido, Hall afirma que la inflexión de los significados depende de la conciencia colectiva de las personas y que, si el negro fue redefinido como lo bello en Europa, fue por la unión de las masas y por las negociaciones que se moldean de acuerdo al momento histórico actual.

El momento histórico actual es el mejor escenario para redefinir la legitimidad que debe tener la alteración o la permanencia lingüística de los términos «afro» y «negro». Usualmente, en los sectores urbanos el segundo término se encuentra impregnado en la mentalidad de las personas para apodar o dirigirse a un hombre y a una mujer de piel negra con este calificativo. Incluso los afros titularon «El Negro de Mingueo» al consejo comunitario que constituyeron, el cual entienden como una categoría general que representa toda esa carga social y cultural que ha perdurado en el hombre y la mujer de este corregimiento. La normalización inconsciente de la sustitución del nombre de una persona con esta característica racial es

vista por las personas que lo hacen como una expresión amistosa de cariño o de confianza, pero para algunos académicos, como Juan de Dios Mosquera, es un término racista. Es claro que el término sustituye el nombre y cabe inferir que también el carácter de lo humano, si se aplica el significativo que este conlleva.

Un ejemplo claro es que una personalidad representativa del pueblo afro, como lo es el abogado Luis Antonio Robles, es conocido como «el negro robles» en cualquier búsqueda bibliográfica que se haga sobre su vida y obra. Por el contrario, el término «afro» denota un significado que remite a una historia de desplazamiento y diáspora africana. En Colombia, el término «afro» no es usado para apodar a una persona de piel negra o para tratarla en términos confanzudos. Los dos términos en la cultura popular son entendidos de manera diferente y en los círculos académicos claramente tienen significados polémicos, por lo que se hace necesario adentrarse en la conciencia colectiva de las personas afros y evidenciar la representación que deben tener en términos de identidad lingüística.

### Metodología

La construcción identitaria del consejo comunitario «El Negro de Mingueo» es una de las realidades que ejemplifican las complejidades culturales existentes en el Caribe colombiano y, para ello, se hizo necesario analizar las revisiones bibliográficas que brindaron una lectura de las realidades que moldean las comunidades negras a nivel regional. No solo se deben entender

las realidades afrocolombianas, sino que se debe generar una discusión que legitime las dinámicas territoriales, culturales, sociales y políticas de los afrodibulleros como un marco de referencia que sirva como punto de partida en las negociaciones que se deben desarrollar para aplicar las dinámicas locales que caracterizan las contextualizaciones de lo afro en el Caribe.

Para aplicar cada una de las dinámicas locales que diferencian un grupo de otro en la misma región Caribe, es necesario conversar con los líderes afrocolombianos de cada comunidad y evidenciar las continuas identidades afrocaribeñas que los obligan a dialogar entre las representaciones del pasado y las configuraciones que se deben hacer en el presente. En ese marco, se realizaron entrevistas a los líderes del consejo comunitario «El Negro de Mingueo» y se complementaron las teorías antropológicas con los saberes orales de las comunidades.

### Reflexión crítica

El conocimiento de los afrodibulleros es otro saber que puede ayudar a establecer una discusión que construya identidad y establezca un puente de entendimiento entre los saberes ancestrales y los saberes occidentales. A través de los relatos afrodibulleros se hace necesario reconstruir la memoria histórica que no está integralmente documentada; todo esto con la finalidad de fortalecer el debate teórico-práctico sobre las nuevas categorías identitarias de los afros y cómo estas pueden ser integradas en la construcción de un Estado-nación.

Las características que conforman el reconocimiento del consejo comunitario «El Negro de Mingueo» deben estar abiertas a la reconfiguración que de ellas construyan por medio de los saberes locales y el diálogo que se desprende de las diversas identidades que cohabiten en un mismo territorio con conflictos, economía, políticas, relaciones sociales, música y saberes culturales diferentes, pero propios de la cultura afrodescendiente.

No es una tarea sencilla, pero es pertinente insistir en lo que genera unión y no la división desarticulada entre comunidades afros. Esa unión que ha hecho falta para consolidar un objetivo común, pues al fin y al cabo todos son afros, solo que con dinámicas distintas. Por tal razón, los afrodibulleros no deben estar sujetos a dinámicas indígenas y tendría que recordarse la existencia de diversas etnias del Caribe colombiano que son indígenas, pero con identidades, significados, lenguajes, políticas, tradiciones y relaciones distintas. Del mismo modo, en el Pacífico y en el Caribe colombiano existen diversas comunidades afrocolombianas con dinámicas culturales totalmente distintas que no han sido redefinidas ni plasmadas dentro de las formalidades que las cobijan.

Ahora bien, se tiene presente la problemática que caracteriza a los afros del Caribe por la no posesión de un territorio ancestral que demuestre que han habitado en comunidad y, de esta manera, han realizado sus prácticas tradicionales de conservación del medio ambiente y relación con la naturaleza, y han desarrolla-

do sus tradiciones culturales. Esto es cierto de alguna manera, pero es una verdad a medias, si se tiene en cuenta que originariamente los afros llegaron a este territorio, que hoy se conoce como Colombia, solo en cuerpo y alma y con sus conocimientos ancestrales. Posteriormente, se evidencia que los afros de Dibulla llegaron en la misma situación y luego establecieron el palenque La Ramada en la época española, que después fue desintegrado por las represiones colonizadoras, y nuevamente quedaron sin territorio colectivo, causando la dispersión de la comunidad en varias familias por todo el municipio.

Como respuesta a esta problemática, los dibulleros han tenido que adaptarse a las nuevas realidades que han moldeado su identidad a causa del sincretismo religioso y la convivencia en espacios semiabiertos que actualmente los caracteriza, al igual que diferentes comunidades indígenas que han tenido que dejar sus territorios por fenómenos como el desplazamiento forzado, las relaciones sociales, entre otras. Un ejemplo de ello son los indígenas wayuu, la etnia más numerosa del Estado colombiano, que en la actualidad se ha adaptado a cohabitar en espacios urbanos con otros grupos humanos, pero sin perder su lenguaje ni su identidad étnica: otra prueba de que indígenas y afros han vivido transformaciones sociales que han condicionado sus formas de vida y su identidad cultural.

En coherencia con esta problemática, se debe insistir en el recurso del diálogo para buscar, a través del Es-

tado, la forma de adquirir un territorio colectivo que posea otras características que sean compatibles con las nuevas formas de vida que los afros defienden. Por esto, las características a las que estaría sujeto este grupo étnico para el reconocimiento como «consejos comunitarios» serían propias, pero concertadas con todas las participaciones existentes. Específicamente hablando, existe una clara precisión sobre la identidad del afro y es pertinente trabajarla haciendo énfasis en la memoria local de ellos, ya que desde cualquier punto de vista avanzaremos en el fortalecimiento de esos largos procesos de mediaciones y confrontaciones que pertenecen al espacio social.

Según Losonczy (2002), la memoria local es un discurso que construyen los habitantes de un pueblo alrededor de acontecimientos que entrelazan la territorialización a través de un sincretismo cultural. Todo esto, teniendo en cuenta los acontecimientos focales del exterior y las épocas representativas en las que se consolidó un discurso de lo que fue o es la historia de un pueblo. En otras palabras, hay mucha influencia y/o apropiación de discursos no propios del territorio originario, lo cual ha producido una adaptación de costumbres que fueron agentes transformadores en la dinámica del afro en Dibulla.

En este orden de ideas, es perentorio que la antropología esté preparada para la flexibilización de conceptos y la disposición de aportar las bases que abran las puertas para la adopción de nuevas formas identitarias, en concordancia con las voces de los

protagonistas. La afirmación identitaria como la condición que distinga a un grupo humano del otro es el primer paso para establecer esas fronteras solidarias que direccionen a todos los grupos étnicos (llámense afros del Pacífico y del Caribe) a consolidar unos intereses comunes que vayan acorde a lo que significa ser afrodescendiente. En ese mismo hilo conductor, la comunidad «El Negro de Mingueo» ha consolidado esos rasgos comunes que los definen como afrodibulleros.

Prueba de ello es el autorreconocimiento que tuvieron que definir para llamarse y sentirse afrodescendientes, y luego la consolidación en consejos comunitarios, la construcción de los planes de vida acordes a sus tradiciones culturales, la defensa de la pesca y la agricultura como prácticas ancestrales de subsistencia, y, por último y más importante, la lucha por el acceso al territorio como fuente de vida y de consolidación cultural que aún no ha sido lograda.

Los rasgos comunes están evidenciados, pero la distinción identitaria está sujeta al pensamiento que tiene el afrodibullero sobre la diferenciación que ellos enfatizan entre el territorio y la territorialidad. Según Martínez (2018), el primero entendido como un espacio físico e histórico, lleno de significados y memorias, en el cual se desenvuelven y en el cual se consolida la identidad a través de las prácticas culturales que los representan milenariamente. En cuanto a la territorialidad, la entienden como aquella representación territorial que llevan dentro de ellos mismos a cualquier lugar

donde se dirigen; es decir, ellos se identifican como un elemento que compone el territorio y, por ello, un afro siempre mantendrá su identidad cultural, teniendo presente todo el conocimiento que los afros poseen en torno a su territorialidad. La territorialidad, para los afros, no es tangible, sino que, por el contrario, es una categoría simbólica que ellos mantienen para no perder su identidad ni su lugar de origen.

El pensamiento afrodibullero en torno al territorio y la territorialidad tiene mucho sentido si se recuerda nuevamente la historia de los afros que llegaron a Dibulla: llegaron sin un territorio, pero con una idea de cómo ellos lo concebían para convivir, conservarlo y representarlo sin olvidar sus raíces. De esta forma, la afirmación identitaria no solo está caracterizada por los rasgos comunes que los definen como afrodibulleros, sino también por el pensamiento profundo que han construido por el peso de la historia. No solo se han transformado todos los rasgos que conforman la identidad, sino también el pensamiento que ha contribuido a redefinir las categorías que aparentemente representaban a todos los afros del municipio de Dibulla.

Al interior del consejo comunitario mencionado anteriormente, este pensamiento no es dominado por todos los afros que lo conforman. Los líderes y la mesa directiva que conforman este conjunto de familias son los que, por lo general, conocen y manejan el pensamiento afro. Es muy importante que el conjunto de familias domine el pensamiento para

que se logre una participación diáfana en los procesos culturales que son de prioridad para el colectivo, lo cual hace que políticamente la comunidad esté unida por un bien común.

Actualmente, la realidad de los afrodibulleros depende del proceso de lucha que todos emprendan, la voluntad política del Estado y la reconfiguración de las políticas étnicas que reglamenten la autonomía de las comunidades.

Sin duda alguna, es un proceso de lucha que afirma que las características que conforman un consejo comunitario deben estar sujetas a dinámicas propias y al conocimiento intelectual que pueda poseer el mayor número de miembros de la comunidad «El Negro de Mingueo». En los tiempos actuales, se necesita que las comunidades se introduzcan en un proceso de reflexión profunda que reevalúe las estrategias que se deben aplicar para fortalecer las relaciones interétnicas que materialicen la idea corpórea de ser un solo hombre-mujer afro, representados en un territorio colectivo, comunidad, pensamiento, religión, lenguaje, política, economía e identidad cultural.

El afrocolombiano es un grupo étnico que ha logrado consolidarse dentro de esta categoría con muchas dificultades y desconocimiento; este último, por parte de los actores institucionales y la sociedad en general. Ha sido un proceso que se ha abordado con mucha suspicacia porque el Estado colombiano concibe a los afrodescendientes como personas que hacen parte de la sociedad occidental y que deben integrarse como ciudadanos comunes y corrientes,

con los mismos derechos y los mismos deberes que tengan cada uno de los ciudadanos que habita este Estado-nación. Una idea integracionista que busca despojar a todos los grupos afros de sus culturas y creencias para ser parte de una cultura impuesta que se ha vendido dentro del discurso de «la moralidad, civilización y reglas correctas que toda persona debe seguir para ser considerado como un ser humano normal».

Los grupos afrodibulleros están visionando un modelo alternativo de etnicidad y comunidad que cumpla con todas las características que debe tener un consejo comunitario, en un municipio guajiro que ha albergado a familias afros y que ha incidido en la adopción de nuevas formas de vida con las dinámicas actuales, causadas por el fenómeno del conflicto armado, el desplazamiento forzado, los proyectos extractivos, etcétera.

Más allá de conformar un consejo comunitario y de vivir en comunidad, las comunidades afros quieren enviar un mensaje muy sencillo y es que tengan el poder de decisión y autonomía para dirigir los destinos de sus comunidades y de participar en todos los asuntos que, de alguna u otra manera, les afecten sus territorios y su cultura. Ese poder y esa autonomía están relacionados con la posibilidad de generar nuevas formas alternativas de construcción identitaria dentro de sus familias. Cuando se establece un diálogo con los representantes de las comunidades, se puede evidenciar que ellos están inconformes con la idea de que el Estado tenga la potestad de

decidir a quién se le reconoce y a quién no se le reconoce como un consejo comunitario.

Los representantes de la institucionalidad pueden decir que el Estado solo tiene la facultad para decidir a qué comunidad afro se le puede o no reconocer como una unidad administrativa que administre una zona territorial delimitada. De esta forma es que el Ministerio del Interior concibe las solicitudes que cualquier comunidad afrocolombiana pueda trasladar a sus instancias; sin embargo, lo cierto es que al no reconocer a una comunidad afrodibullera cuyos miembros se autorreconocen como afrodescendientes, también está debilitando su identidad cultural colectiva. Aunque sabemos que los afros de Dibulla se autorreconocen y que ellos mismos llevan su territorio a donde quiera que vayan, lo cierto es que ellos no niegan que la negativa del Ministerio del Interior para certificarlos como consejos comunitarios debilita su identidad cultural, ya que son conscientes de que la única forma de rescatar las tradiciones culturales es mediante la recuperación del territorio ancestral que les fue arrebatado en la época de la esclavitud.

Con lo anterior, se puede inferir a primera vista que si los afrodibulleros afirman que a donde vayan ellos se llevan su territorio impregnado en su pensamiento y su ser, pues se creería que ya tienen acceso al territorio colectivo que proporciona la Ley 70 de 1993, que los reconoce como consejos comunitarios afrodescendientes, y que lo planteado anteriormente es una contradicción.

Sin embargo, este pensamiento se deriva de la concepción que los afrodibulleros tienen de su territorio en épocas coloniales y que creen que hasta ahora tal condición perdura con ellos a causa del componente histórico que hace que se identifiquen como afrodescendientes.

Una aclaración que sirve para afirmar que la identidad cultural de un hombre o mujer de piel negra no está condicionada por factores raciales o territoriales y que, por el contrario, estos hombres y mujeres se identifican como un resultado de la historia vivida por los ancestros que habitaron la tierra que los vio llegar.

La antropología tiene la oportunidad de visibilizar las diferentes visiones que tienen las comunidades afros que habitan territorios del Caribe alejados de los procesos políticos que construyen discursos hegemónicos en torno a un ideal de transformación nacional. Los discursos de las comunidades afros de Dibulla deben ser parte de las reflexiones teóricas que se construyen en la antropología del Caribe y en las dinámicas nacionales que generan nuevos consensos en lo que se denomina como identidad cultural originaria de factores únicos en cada territorio desconocido.

Teorizar y reflexionar sobre el conocimiento de los afrodibulleros permite aportar una nueva discusión para el estudio de la antropología actual, ya que se abordarían y se entenderían nuevas narrativas contemporáneas que van más allá de un Caribe indigenizado.

## Bibliografía

- Agudelo, C. (2004). *No todos venimos del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia*. En: E. Restrepo y A. Rojas (Ed.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Universidad del Cauca.
- Agudelo, L. (2018). *Identidades reterritorializadas: entre el desarrollo, el desarraigo y las resistencias en Chancleta- La Guajira (tesis de pregrado)*. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Alcaldía de Dibulla. (2020). *Proyecto de plan de desarrollo 2020-2023 Dibulla es tu oportunidad*. <https://dibullalaguajira.micolombiadigital.gov.co/planes/proyecto-de-plan-de-desarrollo-municipal>
- Carabalí, A. (2005). *Los afrocaribeños en la república. En Génesis y desarrollo histórico de los afrocaribeños*. *Jangwa Pana*, (4), 47-57.
- Guerra, W. (1997). *La Ranchería de las Perlas del Cabo de La Vela 1538-1550*. *Huellas*, 49-50, 33-51.
- Hall, S. M. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envión Editores.
- Hoffmann, O. (2010). *Identidad étnica y ciudad. En Conflictos territoriales y territorialidad negra, el caso de las comunidades afrocolombianas*. *HAL*, (15), 351-358.
- Mejía, E. (2011). *Representaciones de Lo Afroguajiro en el Corregimiento de Tomarrazón (Guajira)*. Universidad del Magdalena Facultad de Humanidades Programa de Antropología: *Oraloteca*.
- Móscote, E. A. (2012). *Dibulla, laboriosos del pasado*. Fondo Mixto de Promoción de la Cultura y las Artes de la Guajira-Colombia.
- Mosquera, C. (1998). *Estrategias de inserción de la población negra en Santa fe de Bogotá. Acá antes no se veían negros*. Observatorio de Cultura Urbana.
- Mosquera, C.; Labbé, C. y Arévalo, A. (2007). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Universidad Nacional de Colombia: Centro de Estudios Sociales (ces).
- Mosquera, C.; Pardo, M.; Hoffman, O. y Losonczy, A. (2002). *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la esclavitud en Colombia*. UN-ICANH-IRD-ILSA.
- Mosquera, J. de D. (2005). *Interculturalidad en la génesis del Movimiento Nacional Afrocolombiano Cimarrón*. En: C. Parra y A. Rodríguez, *Comunidades negras en Colombia Cultura y jurisprudencia* (p. 252). Universidad del Rosario: Colección textos de jurisprudencia.
- Navarrete, M. (2003). *La granjería de las perlas del Río de la Hacha: Rebelión y resistencia esclava (1570-1615)*. *Historia Caribe*, III (8), 35-50.
- Ramírez, R.; Ustate, R.; Arregoces, S.; Arregocés, L.; M. Múnera; S. Castellanos... Rodríguez, L. (2015). *Bárbaros hoscós: historia de la (des)territorialización de los negros de la comunidad de Roche*. Colombia. Consejo Comunitario Ancestral del Caserío de Roche CINEP/PPP.
- Reichel, D. (1991). *Datos históricos y culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta*.
- Restrepo, E. (2005). *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. Editorial Universidad del Cauca.
- Romero, D. (1994). *Cimarronaje y palenques en la Provincia de Santa Marta*. *Huellas*, 42, 25-37.
- Valderrama, C. (2008). *Construyendo identidad étnica afrourbana: etnografía de las dinámicas organizativas en los procesos de construcción de identidad étnica afrocolombianas en Cali*. Grupos de Investigación Afrocolombiano y de Sujetos y Acciones Colectivas de la Universidad del Valle. <https://revistapropectiva.univalle.edu.co/index.php/prospectiva/%20article%20/view%20/1186>.
- Wade, P. (2006). *Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: Poblaciones afrolatinas (e indígenas)*. *Tabula rasa*, (4), 59-81. ■

## PALABRAS QUE VUELAN



Italia Isadora Samudio  
Reyes<sup>14</sup>

En el año 2008 viajábamos semanalmente desde El Carmen de Bolívar hasta Cartagena a realizar nuestros talleres de Memoria y Comunicación con jóvenes de familias desplazadas de todos los municipios del territorio. En la esquina de un semáforo, un señor vio los logos de nuestra organización estampados en las puertas del carro y se detuvo bruscamente para luego, con sus manos, gesticular la señal

de la cruz. Veníamos de Montes de María, el lugar donde la gente era asesinada y desaparecida por decenas en un solo día. El señor nos miró con ese gesto compasivo con que se mira a los moribundos. Eso éramos para el resto de Colombia: más muertos que vivos. Y esa identidad etérea, aterradora e impuesta, traspasó al territorio en un titular de cualquier periódico, dibujando así las fronteras de la guerra: una tierra de bandidos, una tierra de guerrilleros, una tierra paramilitar; al final, los únicos sin tierra fuimos nosotros. Fantasmas sin tierra.

Los muertos dejaron de contarse cuando llorarlos se volvió también sentencia de muerte, tal como ocurre hoy. Los grandes clanes familiares del poder en esta parte del país han acudido históricamente a todas las formas de violencia conocidas —y también a las más perversas— para que nuestros muertos sirvan a su único propósito: las tierras. Matando un liderazgo la comunidad queda inerme, el desplazamiento se hace inminente y el botín de tierras empieza a repartirse. Cuando la urgencia de tierras para monocultivos y para el tráfico de drogas y armas

14 Antropóloga. Magíster en Etnografía Contemporánea. Coordinadora Área de Investigación. Colectivo de Comunicaciones Montes de María Línea

en Montes de María los apremió, apelaron a las masacres que duraban días y noches. Combinaron amenazas, secuestros y torturas con compras y ventas de miles de hectáreas de tierras.

Quien controla las tierras en Colombia controla la economía —no importa ya si esa economía es legal o no— y, en esa ecuación simple, las poblaciones estorbamos. Durante la primera década de este siglo el ensañamiento fue tal que no hubo tiempo para nada más que para salvarse, dejarlo todo y sobrevivir. Madres y críos a su suerte en los semáforos de las capitales, jóvenes sin futuro arando el hambre, ancianos sin hogar buscando sus hijos desaparecidos, mujeres violadas y enmudecidas de dolor, todos huérfanos de la guerra. Pero lo más difícil de sobrellevar fue el silencio impuesto que decidía y hacía por nosotros, excluyéndonos del tiempo de la memoria y de la promesa de un futuro distinto. Nuestra identidad era impostada con titulares rojos y con proyectos económicos y militares legales e ilegales que llegaban a fundar, porque todos se saben conquistadores en la tierra que nadie reclama. Por eso nos callaron y por eso también es que resistimos.

Sin embargo, las comunidades hoy no estamos dispuestas a vivir otra eternidad de yugo y miedo porque en la partitura de la guerra el corrolato de la resistencia es un mandato de dignidad que se teje, se canta, se siembra y se cuenta a pesar de todo y de todos. Ponerle nombre a esta realidad como impronta es el traba-

jo que desempeñan las organizaciones sociales en nuestro país, porque para sobrevivir hay que juntarse, hablar y escucharnos, pensar juntos.

Es así como también surge nuestro Museo Itinerante de la Memoria y la Identidad de los Montes de María, el Mochuelo. Allí es el territorio quien narra, sin más mediación que su propia voz política y transformadora, ya no solo como víctimas o como sobrevivientes, sino como los autores legítimos de una forma de ser y estar en nuestros territorios. Hemos escuchado y visibilizado historias desde hace 25 años porque creemos firmemente que en ese acervo de narraciones podremos recuperar lo despojado, pero también lo imaginado. Narramos para vivir.

Cada visitante hace del museo una experiencia íntima y reveladora en su recorrido. La joven estudiante de colegio recuerda los cantos de vaquería de las sabanas y escucha a los viejos y viejas sabias hablar sobre la importancia de hacer para servir, siempre en función de lo común, como en las ruedas de gaita. Y los jóvenes campesinos recorren el camino del tejido fuerte de la hamaca, o del lumbalú cadencioso, para luego mirarse al espejo y descubrirse parte de una historia que es suya, como su territorio. Llegan al centro del museo, donde está ubicado un árbol con cientos de hojas que llevan cada una los nombres de las víctimas de la violencia en Montes de María, y buscan a sus madres, a sus hijos, al líder asesinado el mes pasado, el año pasado, el siglo pasado.

Estas son las historias que hoy cuenta y al tiempo crea el Museo Itinerante de la Memoria y la Identidad de los Montes de María, que representa el ave emblemática del territorio, el Mochuelo. Como estrategia simbólica —y, por lo mismo, también política—, las narraciones que lleva en su vuelo acompañan el viaje por la memoria colectiva de nuestros pueblos, rompiendo el silencio que nos hizo ajenos. Sus historias distan en mucho de lo que imaginábamos sería el territorio en el futuro y por eso su itinerancia por la memoria desafía los tiempos presente y futuro. Para nosotros, la memoria no es otra cosa que el camino a seguir para recuperar nuestros viejos sueños.

Hemos visto a los ojos a la muerte y sabemos que su recorrido avanza sin tregua en cada rincón del país. Pero nadie se acostumbra al horror a menos que no lo haya vivido, sentido, escuchado; es por eso que el silencio es su mayor cómplice. Tal vez allí hay muchas respuestas a nuestra situación hoy y tal vez muy pocas preguntas, y menos aún oídos en medio de tanto ruido absurdo. Habrá que aprender a volar y a cantar, como anteriormente hacía el Mochuelo, «cuando tenía libertad en los Montes de María».

Este artículo es posible gracias al trabajo, la reflexión y el compromiso de todo el equipo del Colectivo de Comunicaciones Montes de María-Premio Nacional de Paz 2003 y del Museo Itinerante de la Memoria y la Identidad de los Montes de María. ■

# LA IMPORTANCIA DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DE REGIÓN

Laura Terán<sup>15</sup>, Patricia Rendón<sup>16</sup>, Álvaro Acevedo<sup>17</sup>, Daniela Romero<sup>18</sup> y Olimpia Palmar<sup>19</sup>

En este artículo presentamos una transcripción de un fragmento del conversatorio *La importancia de los medios de comunicación en la construcción de región*, organizado por el colectivo de comunicación alternativa y popular *Comunikaribe* y que tuvo la participación de colectivos como *Caribe Afirmativo*, *Vokaribe Radio*, *La Plena*, *Red de Comunicaciones Wayuú* y un docente del programa de comunicación de la Universidad de la Costa.

*Comunikaribe* es un proyecto de un grupo de jóvenes que trata de mostrar los espacios organizativos comunitarios que no tienen un espacio formal en la parrilla de las noticias tradicionales, tanto locales como nacionales. Entonces, con los re-

ursos que teníamos en el momento tratamos de visibilizar esos espacios propios de las comunidades y los pueblos. Hemos estado trabajando en abrir espacios que para nosotros son fundamentales, en la medida que nos permiten encontrar voluntades alrededor de esa narrativa propia de la región para dejar de ser enunciados desde afuera y comenzar a pensarnos desde nosotros mismos a través de un ejercicio comunitario de comunicación o ejercicios comunitarios de comunicación, que es lo que nos convoca hoy en este conversatorio.

Para este conversatorio contamos con cuatro experiencias de comunicación y una intervención que nos habla desde esos escenarios de formación en comunicación y nos cuenta cómo nos estamos pensando esa otra comunicación, más articulada con las realidades de las comunidades y que nos permite pensar otras narrativas desde los territo-

rios. Entonces, para dar inicio, no sé si comenzamos precisamente por esa esa mirada desde las aulas.

**Álvaro Acevedo:** Bueno, yo me siento en un territorio al cual no pertenezco. Pues yo soy antropólogo, no comunicador. Pero paradójicamente dicto algunas asignaturas en Comunicación. Ha sido una experiencia bastante enriquecedora, porque trabajar con jóvenes en cualquier escenario es algo que a uno lo pone a pensar en cómo están pensando las nuevas generaciones. Yo decidí estar, como antropólogo, dando clases en un programa de comunicaciones, porque creo que la comunicación tiene una gran responsabilidad y también es culpable de algunas cosas que lamentablemente ocurren en el mundo y en el país. Creo que esa responsabilidad a veces es subestimada o hasta ignorada por algunos que entran a estudiar Comunicación.

<sup>15</sup> Comunicadora social y periodista egresada de la Universidad del Norte. Magíster en Comunicación. Coordinadora de comunicaciones del colectivo *Caribe Afirmativo*. Hace parte de la *Red Colombiana de Periodistas con Visión de Género*.

<sup>16</sup> Pertenece al equipo base de la emisora comunitaria *Vokaribe Radio*. Pertenece a la *Asociación de Radiodifusión Comunitaria Vokaribe*.

<sup>17</sup> Antropólogo y docente del programa de Comunicación de la Universidad de la Costa.

<sup>18</sup> Egresada de Comunicación Social y Periodismo de la Universidad del Norte. Hace parte del equipo de *La Plena Caribe*, prensa alternativa popular de la costa.

<sup>19</sup> Red de Comunicadores Wayuu.

Creo que muchos de los problemas que tiene este país, con su esquizofrenia social, con su amnesia histórica, son en gran parte por los medios, que parece que estuviesen diciendo cosas que no están cerca de lo que uno vive en su cotidianidad. El poder que tienen los medios de comunicación de incidir en la mente de la gente es muy fuerte, muy poderoso, y más en un país donde la gente todavía le cree a lo que sale en televisión.

Yo a mis estudiantes les digo: «ustedes tienen que tener mucho cuidado con lo que van a decir, porque la gente les va a creer (o sea, millones de personas les van a creer); por eso tienen que ser conscientes del mensaje que van a transmitir y por supuesto forjar una posición frente a ese mundo que están tratando de comprender, porque si no lo hacen se convierten en megáfonos de otros que sí la tienen clara y los pueden utilizar para transmitir un mensaje que de pronto no es el más loable».

Creo que la comunicación es más que un oficio, es más que aprender a hablar, es más que aprender a verse bien ante una cámara (¡fundamental!, pero es más que eso). Y cuando ven de pronto esa perspectiva social, esa perspectiva de cómo la comunicación puede generar transformación en lo social, suele ser algo bastante significativo.

Entonces uno ve que el chico entra pensando que el pobre es pobre porque se lo merece o porque es flojo, que el indígena es una persona que



está atrasada y que hay que civilizarlo, que el afrodescendiente es una persona conflictiva y que se la pasan bailando y moviendo el cuerpo; o sea, entran con unas nociones de la diversidad y de lo diferente bastante complejas y no es que sean culpables de eso, es que vienen de una tradición que es muy fuerte y no

es fácil romper. Yo siempre les digo que no hay que irse para África, no hay que irse para los lugares más recónditos del planeta para darse cuenta de que parece que algo estuviera funcionando mal; es decir, tú no necesitas irte para para ningún otro país para ver gente que está padeciendo hambre.

Hemos visto que mucha gente hace comunicación no necesariamente detrás de una cámara o con un micrófono, sino a través de otras estrategias que comunican cosas. Es decir, a través del arte, del teatro; hay colectivos de arte que están transmitiendo mensajes que van en función de sensibilizar a las personas en cualquiera de los escenarios que están viviendo. Entonces, tratar de ver la comunicación más allá del medio en sí: a través de procesos artísticos se logran comunicar más cosas, se logra llegar más profundo.

Entonces, uno repite que los comunicadores, para el desarrollo, son facilitadores de procesos, y el chico va pensando que va a llegar al barrio a llevar la solución, y lo primero es darse cuenta [de] que la gente tiene claro cuál es la solución a sus problemas. La gente a veces necesita un impulso o un acompañamiento, y eso de pronto ni siquiera es necesario. Yo creo que el comunicador debe tener un poco de esa sensibilidad frente al otro y no solamente en términos interculturales o étnicos, sino al otro en términos de su experiencia, de su realidad. O sea, en una misma ciudad hay un montón de lógicas y son respetables también, ¿y cómo uno entra a dialogar ahí? ¿Cómo uno entra en ese proceso de reconocer que hay unas dinámicas y cómo el comunicador llega a apoyar a esos procesos?

**Vokaribe Radio:** Vokaribe es un proceso que tiene una historia relativamente larga. Nacimos como asociación en 1995, pero un par

de años antes ya veníamos preguntándonos «¿qué hacer?», «¿cómo organizarnos?». En ese momento éramos un grupo de jóvenes muy inquietas, con muchas preguntas en torno al quehacer desde la comunicación. Algunas ya estudiamos Comunicación Social y Periodismo en Barranquilla, otros empezaron a estudiar en Producción de Radio y Televisión. También había un combo en los barrios de la localidad suroccidente, básicamente del Barrio las Malvinas y del Barrio el Bosque, y pues ahí nos encontramos, en esa preguntadera hacia donde orientamos todas estas motivaciones que tenemos, todos estos intereses en un contexto político muy especial que es el de los 90, cuando se dan una serie de condiciones de apertura, la reforma de la Constitución, por ejemplo, estábamos estrenando Constitución Política en Colombia y se habían dado una serie de procesos de paz también que le daban un cierto escenario de esperanza al país y pensamos en ese momento que la comunicación cumplía un papel muy importante, mucho más si estaba conectado con las realidades de las comunidades.

Entonces, así nace lo que es la Asociación de Radiodifusión Comunitaria Vokaribe. El nombre también fue un ejercicio de creación colectiva; queríamos juntar toda esta simbología de las voces, de la participación del Caribe, porque somos un proyecto del Caribe y quienes de pronto vienen de otras regiones han sido adoptados por esta región y pues nos reconocemos como tal,

entonces fue un proyecto que ya tiene su historia, dos décadas de estar andando como emisora comunitaria y como experiencia en la web, pues somos relativamente jóvenes; es decir, ya en los 90 tuvimos una experiencia como emisora, como radio comunitaria en el barrio las Malvinas, en el suroccidente de la ciudad. Ahora estamos desde el 2012 en el barrio la Paz, después de que aplicamos a la convocatoria que se realizó en el año 2008 para ciudades capitales en las que ingresó también Barranquilla y nosotras pues participamos en la convocatoria que se abrió en el año 2008 y en ese año logramos acceder a la licencia de funcionamiento, que nos permite ser hoy la emisora comunitaria que emite su señal desde los 89.6 FM en la localidad suroccidente de Barranquilla, específicamente en el barrio la paz, en una biblioteca maravillosa que es un escenario cultural local, donde no se necesita de mucha intervención externa para que esos procesos locales tengan vida propia, y ahí está ubicada la radio, en un segundo piso de la Biblioteca Popular del barrio La Paz. Es un resumen de la historia cuando empezamos a existir como organización y medio de comunicación comunitario, inserto en las dinámicas y realidades del suroccidente, pero también del resto de la ciudad, y yo me atrevería a decir que conecta también con otras experiencias de la región Caribe, porque pues somos muy amigueras, realmente nos encanta ligarnos con otras experiencias, con otros colectivos, como contactarnos



a escuchar. Creo que el ejercicio de sentarnos a pensar cómo hacemos esa radio, con quiénes hacemos esa radio, para qué, cuál es el sentido, hacia dónde vamos con esto y dos décadas de andar, te deja un cierto acumulado, unas experiencias, muchísimos aprendizajes y muchísima gente que conoces en el camino y mucha gente que te aporta, que te

acompaña, que te permite fortalecer ese hacer. Yo escuchaba a Álvaro cuando decía que los medios comunitarios no necesitan, por ejemplo, de grandes rubros para garantizar la sostenibilidad, y pues justamente hoy tenemos una conversación en torno al tema de la sostenibilidad en Vokaribe con el Ministerio de Cultura, que nos preguntaba cómo

hacíamos para que Vokaribe fuese sostenible, y es una pregunta que parece sacada de la bolsita mágica, porque esa es una de las preocupaciones máximas, cuando pensamos en medios comunitarios; bueno, esta gente cómo logra sostenerse, cómo logra mantener la emisora al aire y cómo transmiten 24 horas al día. Y yo recordé inmediatamente

un taller que tuvimos justo cuando empezamos a montar la emisora en La Paz y hablábamos este tema de la sostenibilidad muy inspirados, por ejemplo, en la experiencia de La Tribu en Buenos Aires, en Argentina. Pues Ernesto viene de ese combo, entonces él nos decía: «Pues claro, somos sin ánimo de lucro, pero también entendamos que no tenemos ánimo de quiebra y sostener un medio comunitario tiene unas implicaciones muy grandes, ¿no?».

Entonces por eso ahí, cuando Álvaro mencionaba de su insistencia con sus estudiantes, que se conectaran con esa realidad, de que vieran la comunicación desde otra perspectiva, que no es llegar y hacer un taller de tal cosa, pues yo ahí entraba a pensar desde adentro, desde la práctica nuestra, desde nuestra experiencia como radio comunitaria, como asociación, como un colectivo que está muy conectado con esas realidades porque hace parte de ellas. Yo no sé si los estudiantes de Álvaro están por fuera de esa realidad, si el estar en un aula aleja tanto a la gente de darse cuenta [de] lo complejo que es la vida en Barranquilla. Y, además, el rol que desde la comunicación o desde lo que hacemos cada quien, porque no tiene que ser necesariamente desde un rol como periodista, sino desde el ser parte de esa sociedad que está tan desconectada de la realidad.

**Red de Comunicadores Wayuu:** Bueno, yo hago parte de la Red de Comunicaciones del Pueblo Wayuu Pütchimaajana. Pütchimaajana, en

wuayuunaiki, significa los que llevan la palabra, los que piensan la palabra, los que construyen la palabra. Y ese fue el rol que nosotros, como comunicadores indígenas wayuu del territorio, empezamos a perfilarnos. Y la red es un tejido de voluntades donde hay medios de comunicación propia, alternativos, hay organizaciones indígenas, hay profesionales de la comunicación, diseñadores, radialistas, productores audiovisuales, que nos fuimos encontrando precisamente en la defensa del territorio, en los procesos de construcción de la palabra de los mayores, en diferentes convocatorias y en un círculo de la palabra. En la primera mesa de comunicación del pueblo wayuu empezamos a hacer un diagnóstico de los desiertos informativos que hay en nuestro territorio. Hicimos un análisis de cuántos medios de comunicación tenemos y en la Guajira tenemos Ecos de la Macuira en Nazaret, Radio Mayabangloma al sur de la Guajira. Tenemos esas dos radios del lado colombiano y, del lado venezolano, en nuestro territorio tenemos Radio Fe y Alegría Paraguay. Entonces dijimos: bueno, tenemos este triángulo radiofónico de tres radios, que es un reto mantenerlas para las organizaciones que las están administrando, pero nosotros como comunicadores y la sociedad wayuu como sujeta de derecho, debemos usar, debemos acceder. Y fuimos encontrándonos cada día más y en ese diagnóstico decíamos: bueno, ¿por dónde empezamos? ¿Qué hacemos como comunicadores indígenas? Entonces, desde la reflexión del teji-

do, hay que tejer la palabra, hay que tejer la voluntad. Pensamos en esos desiertos informativos y nos lanzamos con la primera muestra de cine y video wayuu, que ya va por su 10.<sup>a</sup> versión. En la primera muestra de cine y video wayuu dijimos: bueno, va a ser un espacio itinerante, que llegue a las comunidades, porque no hay forma de llevar producción audiovisual a las comunidades rurales de La Guajira. Entonces empezamos el recorrido por diferentes puntos del territorio y cada año hacemos que esta muestra le devuelva al pueblo wayuu las diferentes imágenes que los productores no indígenas han realizado, y la de los propios wayuu. Hacer nuestras reflexiones de cómo nos estamos viendo y cómo nos están viendo en la pantalla, cómo nos están viendo en la televisión, cómo nos están viendo los documentales, si eso que aparece allí es realmente la imagen con la que yo me identifico, como indígena, como wayuu que vivo dentro del territorio y en una zona rural.

La muestra de cine y video siguió creciendo; actualmente, es una de las propuestas que están en la ejecución del plan de política pública de televisión a nivel nacional. Por otro lado, fuimos hilando el tema de la radio; entonces: ¿qué vamos a hacer en la radio?, ¿cuántas radios tenemos?, ¿qué nos falta en este desierto informativo que hay en La Guajira? Entonces, en ese análisis, en ese diagnóstico que hicimos desde la espiritualidad, dijimos: necesitamos tener un semillero de comunicadores y comunicadoras indígenas en

las comunidades. Era mucho trabajo y realmente éramos pocos para todo lo que nos estábamos pensando, pero empezamos con la primera sesión de la Escuela de Comunicaciones del Pueblo Wayuu Jayariyú Farías Montiel; esta escuela lleva su segunda sesión. Ya hemos egresado de esta escuela 34 comunicadores indígenas wayuu comunitarios, que están ejerciendo y están haciendo contenido radiofónico en sus comunidades, en sus organizaciones. Otras de nuestras egresadas están, por ejemplo, llevando el proceso de comunicación desde la Organización Nacional Indígena de Colombia, y hay muchos de ellos que siguen en sus comunidades generando contenido. Ahora mismo, con nuestra campaña *La Guajira se protege*, hemos activado a muchos de nuestros estudiantes.

La escuela de Comunicación del Pueblo Wayuu es una escuela que se pensó en cuatro dimensiones: [la primera es] la dimensión territorial, porque creemos que los comunicadores debemos conocer el territorio y el territorio wayuu es muy extenso, son 21 resguardos indígenas, es muy extenso desde la zona más norte de Colombia hasta el sur del departamento de La Guajira, donde estamos pues limitando con el departamento del César. Entonces, dijimos que nuestros comunicadores indígenas deben conocer el territorio; por eso la escuela es itinerante, se recorre todo el territorio.

Tiene uno sobre la espiritualidad, porque debemos conocer, practicar,

identificar esa parte de la espiritualidad y nuestra religión como pueblo; no aquella que a nosotros nos han enseñado, sino nuestra forma de ver nuestra espiritualidad. El tercer componente es el liderazgo y el cuarto componente era la herramienta que debes usar para la comunicación, que tenía tres énfasis: la de la palabra, que es la radio, el énfasis de la escritura y el énfasis de lo audiovisual. Con estos tres énfasis construimos una propuesta, una malla curricular que dura dos años en formación y con un encuentro mensual, un fin de semana completo.

La selección, la convocatoria para la Escuela de Comunicaciones Wayuu, se hace de manera abierta, por organizaciones o por comunidades indígenas. Entonces, la comunidad indígena del territorio wayuu Ipuana dice que han encontrado habilidades de comunicación o en procesos comunicacionales a este ciudadano y nos envían una solicitud, una postulación, y nosotros procedemos a convocar a este joven para que participe en la escuela. Otro de los retos que ha sido grandísimo para la red, además de la escuela y de la muestra de cine, que son como nuestros dos hijos mayores (digo dos hijos porque a nivel de proceso se requiere mucho tiempo).

**Caribe Afirmativo:** Caribe Afirmativo lleva 11 años trabajando los temas que tienen que ver con la creación y el posicionamiento de agendas de diversidad sexual. Es un trabajo arduo, un trabajo que ha requerido de tiempo, dedicación,

estudio, es algo que no ha sido fácil porque trabajar esas cosas que eran privadas, ese tipo de violencia que vivían las personas LGBTI y mostrarlo, hacerlo público, hacer presente que esas violencias que se están viviendo están afectando a gran parte de nuestra población. Entonces, ha sido un trabajo que ha requerido realmente de la dedicación de todo un equipo de personas, un equipo de profesionales que le han puesto el corazón realmente, la comunicación y todo lo que ha servido para hacer y posicionar esta agenda, para llevar una comunicación diversa, una comunicación con enfoque diferencial, con enfoque de género, que realmente hable y diga lo que tiene que ser. Ha sido un trabajo en conjunto y eso es algo que valoro mucho de esta organización y es que cada uno, a pesar de que uno siempre cree que los equipos de comunicaciones son el comunicador y otras personas, el diseñador... y no, aquí todos hacemos parte, porque la comunicación es un proceso transversal, todos hacemos parte de ese crecimiento y todos hacemos parte de eso que queremos comunicar.

Aquí una experiencia, antes de pertenecer a Caribe Afirmativo: yo era una comunicadora que no sabía cómo manejar los temas LGBTI en la prensa y ese desconocimiento venía de la Universidad, porque a veces en la educación y la formación de los comunicadores es necesario esa formación en género y en enfoque diferencial, en interseccionalidad, unos términos que yo vine a conocer mucho después [de] ha-



berme graduado. Me acuerdo [de] que iban los equipos de comunicaciones de Caribe Afirmativo, en ese caso estaba en *el Heraldo* e iba un

joven, una persona que hacía parte de comunicaciones y nos decían: miren, si ustedes quieren comunicar bien aquí tienen el material, es que

aquí tienen lo que ustedes necesitan, ¿por qué? Porque nosotros como comunicadores debemos disminuir la estigmatización y la desinformación, porque nosotros tenemos una responsabilidad ética y una responsabilidad social y eso lo tiene clarísimo Caribe Afirmativo.

**Comunikaribe:** Nos gustaría saber cómo ha sido la experiencia de reconocer, de promocionar y defender los derechos humanos de las personas LGTBI en el Caribe colombiano. Laura, esta pregunta es para ti.

**Caribe Afirmativo:** Caribe Afirmativo lleva 11 años trabajando los temas que tienen que ver con la creación y el posicionamiento de agendas de diversidad sexual. Es un trabajo arduo, un trabajo que ha requerido de tiempo, dedicación, de estudio, algo que no ha sido fácil porque trabajar ese tipo de violencia que vivían las personas LGTBI y hacerlo público, hacer presente que esas violencias están afectando a gran parte de nuestra población. Entonces, ha sido un trabajo que ha requerido realmente de la dedicación de todo un equipo de personas que le han puesto el corazón para llevar una comunicación diversa, que realmente hable y diga lo que tiene que ser. Desde Caribe Afirmativo tenemos diferentes líneas de trabajo y eso nos ha permitido enfocarnos, porque cuando nosotros hablamos de LGTBI no hablamos de un simple acrónimo: está la persona lesbiana, está la bisexual, está la persona trans. Manejamos temas que tienen que ver con la parte política, con la parte de

movilidad humana, tenemos que ver con las mujeres LGBT, tenemos que ver con el tema del trabajo comunitario, que eso ha sido el corazón de nuestra organización.

Caribe Afirmativo va más allá de su sitio web, va más allá de su trabajo y de sus proyectos. Todo eso es importante, pero la alegría es cómo te puedes enfrentar al otro y al otro día tienes la libertad de expresar su sentir, de expresar lo que es y de reconocer que existen personas con orientaciones sexuales, identidades y expresiones de género diversas

Antes de pertenecer a Caribe Afirmativo, yo era una comunicadora que no sabía cómo manejar los temas LGBTI en la prensa y ese desconocimiento venía de la universidad, porque a veces la educación y la formación de los comunicadores es necesario y lo dejo aquí presente, esa formación en género y en enfoque diferencial, en interseccionalidad, unos términos que yo vine a conocer mucho después haberme graduado y me acuerdo que iban los equipos de comunicaciones de Caribe Afirmativo y nos decían: miren, si ustedes quieren comunicar bien tienen que disminuir la estigmatización y la desinformación, porque nosotros tenemos una responsabilidad ética y una responsabilidad social y eso lo tiene claro Caribe Afirmativo. Las personas que estén por fuera de Caribe Afirmativo nunca van a dejar de ver una sonrisa en su equipo de trabajo.

**Comunikaribe:** Daniela, bienvenida nuevamente. Daniela es de la

Plena: un proceso de comunicación alternativo independiente que lleva algunos años posicionados en la región y precisamente la pregunta picadora para Daniela es: ¿cómo ha sido esa experiencia de construir, fortalecer y consolidar una comunicación alternativa independiente en la región durante todos estos años de trabajo?

**La Plena Caribe:** Bueno, primero que todo, muchas gracias otra vez por la invitación de parte del equipo de La Plena. Nosotros nacimos a partir de la necesidad del país, más que todo porque el país ha estado en un gran conflicto armado. La Plena, específicamente, nació hace 5 años, en todo el marco del Proceso de Paz entre las FARC y el Gobierno.

La prensa alternativa en sí siempre nace a partir de una necesidad. ¿Cuál es la necesidad? Ser una alternativa que haga un contrapeso con los medios hegemónicos del país, porque las luchas populares, las luchas feministas, la lucha indígena, la lucha del pueblo, etcétera, todas estas luchas muchas veces no son cubiertas en estos medios hegemónicos que buscan más darle peso a lo que digan las instituciones, mientras que nosotros nos llamamos la Plena Caribe-Prensa Alternativa Popular porque nosotros vamos más con el pueblo, que es lo que necesitan muchos de los medios hegemónicos del país. Entonces, es una necesidad que parte de una sociedad en conflicto y esta necesidad se convierte en casi que una urgencia, porque lo que son los territorios en Colombia, que no son el centro,

que no siempre están ahí en las noticias, que no son parte de la agenda, viven casi con gritos de auxilio, de que alguien voltee a verlos, que alguien les pregunte, que alguien dé sus opiniones.

Uno de nuestros temas es que tratamos que las comunidades nos tengan confianza y nos permita[n] su apoyo, sus testimonios, porque muchas veces estas comunidades ni siquiera quieren que otras personas lleguen, roben sus testimonios y se vayan, como termina pasando con los medios hegemónicos, que cuando llegan a una comunidad es como que les preguntan es al alcalde, al secretario, etc., y al pueblo lo dejan tirado. Entonces nosotros más que todo tratamos de estar con el pueblo y ganarnos esa confianza y en el momento en el cual tratamos de ganarnos esa confianza ellos nos contarán todo y esto permite que haya una especie de cubrimiento y de seguimiento de estas noticias; por ejemplo, llegamos a este territorio en busca de esta noticia y luego encontramos otro tema y otro tema y otro tema, y estas comunidades van a confiar en nosotros y van más que todo queriendo, a veces hasta van a querer que logremos más de lo que a veces podemos.

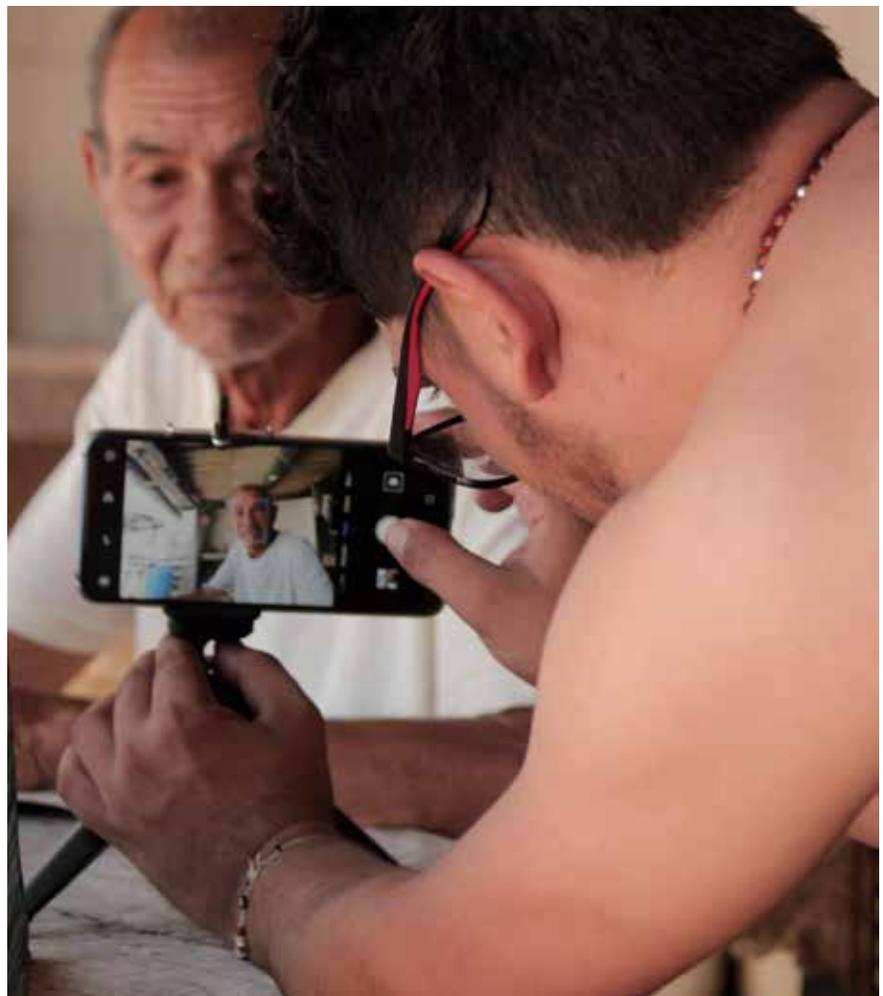
**Comunikaribe:** Excelente, Daniela. Hay dos preguntas que nos hacen desde el público, están dirigidas hacia Daniela sobre el tema LGTBI y son: ¿cómo influirían las representaciones sociales de los periodistas en la exposición de noticias relacionadas con asesinatos de mujeres trans?

**Caribe Afirmativo:** Bueno, realmente influiría, porque realmente los periodistas son otros seres humanos como ustedes y como yo, que tienen unas representaciones o que tienen unos conocimientos, unas creencias y unos valores adquiridos durante años. Entonces, si existen periodistas que tengan algún prejuicio, que no se sientan cómodos, que no entiendan el tema de la diferencia, realmente van a siempre a trabajar desde la subjetividad y siempre va a verse, aunque sea de una manera invisible y poco perceptible, cuáles son las representaciones que tienen sobre ciertos temas de nuestra población. Con el tema trans, ¿qué pasa cuando un periodista no menciona el nombre [con el] que realmente se identifica el hombre o la mujer trans que fue asesinada? ¿Cuál es el problema de colocar el nombre con el cual se identificaba? ¿Por qué hay que negarle eso con lo que ya venía de años la persona identificándose? Entonces seguimos informando erróneamente. Se siguen presentando unas noticias escuetas y eso, al final, llega a la población, porque si un medio de comunicación no tiene claro que es uno de los principales creadores de representaciones sociales, que lo está leyendo una población, no [lo] están leyendo dos y tres personas, lo está leyendo una sociedad entera, y [si] no tiene cuidado cómo informa, cómo presenta una información, una noticia, eso llega a la mente de la persona y comienza a afectar sus representaciones, entonces comienza a ver cómo nosotros, como sociedad, vemos a las personas trans, vemos a

una mujer trans. Realmente, cuando tú niegas tu identidad la estás dejando en el olvido, todo el trabajo que hizo; entonces, si a ti no te importa como medio de comunicación, ¿por qué vas a pretender que una persona que está leyendo la noticia y después tenga contacto con una persona trans le importe? Entonces, debemos atacar desde aquí, desde la psiquis del periodista: ¿qué va a presentar?, ¿cómo lo va a presentar?, ¿qué representaciones hay?, ¿no le gusta el tema? Sencillo: no hace la noticia. Necesitamos periodistas y consejos editoriales con formación en enfo-

que diferencial y enfoque de género; no cualquiera habla de estos temas. Pero si no hay, porque a veces no están los recursos en las casas editoriales o sencillamente no está en la capacitación de los periodistas, recurrir a organizaciones como Caribe Afirmativo para ver cómo podemos no afectar una noticia que vamos a presentar, cómo no afectar esas representaciones sociales y al final comunicar e informar a la sociedad.

**Comunikaribe:** Muchas gracias, Lau. Vamos a darle la palabra al profesor Álvaro.





**Álvaro Acevedo:** Como lo dije al principio, yo a veces me siento pequeño cuando estoy en estos escenarios, porque digamos que la voz de la experiencia en la práctica tiene muchas más cosas que decir. Entonces, con respecto a esas representaciones de aquel que da la noticia, creo que está ya bueno de enseñar de esa forma como tradicional, eso hace tiempo está mandado a recoger; pero, además de eso, pienso que [a] la educación tal cual está dándose actualmente le falta algo y es que no se enseña con la emoción, no se enseña con el sentimiento. El chico [al] que le enseñan comunicación a veces sale pensando que tiene X o Y oficio, pero no se educa en términos

de su emoción, de cómo ponerse en el zapato de la otra persona, no sé si llamarlo «empatía» o llamarlo «solidaridad», o simplemente algo de sentir de pronto que el sufrimiento del otro.

**Caribe Afirmativo:** Yo no puedo decir eso ahora, porque hacer un pregrado cuando yo lo hice hace unos años no es lo mismo que hice en un pregrado ahora, pero algo que yo veo en los docentes y puedo hablar en ese tiempo cuando estaba estudiando es que ningún docente... yo me acuerdo que le hacían *bullying* a un compañero que era comunicador social y ahora es una chica trans bastante conocida que se llama Camila,

la quiero muchísimo y pues, bueno, cuando antes de comenzar todo el tema de su transición era violentado y ningún docente, nadie de la Academia veló por él como estudiante, se acercó, nos explicó.

**Vokaribe Radio:** Cuando escucho a Laura hablar con tanto compromiso sobre el trabajo que realiza desde Caribe Afirmativo y todo lo que en ese contexto también ha aprendido, pienso un poco en el quehacer de Vokaribe. Laura mencionaba, en Vokaribe hay un espacio de Caribe Afirmativo que lo producen ellos y ellas; el espacio se llama Arcoíris en Blanco y Negro. A lo que voy es que no debería ser un asunto de interés

exclusivo de un medio como Vokaribe el que esos temas sean transversales en nuestra agenda como medio de comunicación. Debería llegar un momento en el que naturalicemos el tema de género, que todos los contenidos y la manera como nos expresemos tengan ese componente, que sea algo natural y caminar en esa dirección nos está tomando mucho tiempo, pero es necesario porque ya lo estamos poniendo sobre la mesa de alguna forma. No es solamente mencionarlo, sino que se integre en el cómo nos concebimos, en el cómo hacemos la comunicación, que deje de ser también un asunto exótico. Si no tienes tanta claridad de cómo abordar estos temas, existen organizaciones como Caribe Afirmativo y hay la posibilidad de empezar a aprender, a nombrarnos de otras maneras, a abordar esos temas desde otras miradas, desde otras formas, reconocer que el cómo nos expresamos frente a algunos temas pasa por ese reconocimiento de derechos, ese reconocimiento también de la diversidad, de la diferencia, del sentirnos parte de algo, entonces creo que eso también de alguna forma define muchísimo el hacer de un medio comunitario.

**La Plena Caribe:** Se estaba discutiendo sobre el tema de tener empatía dentro y fuera del aula de nuestros colegas periodistas. Yo siempre he sentido que para estudiar una ciencia social o algo que vaya dentro del campo de las humanidades se necesita una gran dosis de empatía, porque tú vas a trabajar con gente, tú no vas a trabajar solamente

encerrado en un escritorio, y así sea que te toque un trabajo de escritorio te va a tocar saber cómo escribir, cómo hablarle, cómo comunicarle a las personas.

**Álvaro Acevedo:** Yo creo que uno de los retos más grandes es cómo desnaturalizar ese machismo tan grande que hay aquí en esta región; o sea, debo decirlo, el Caribe colombiano es sumamente machista también y es homofóbico también, entonces hace tiempo estamos pensando en una especie de práctica pedagógica que se llama «eso no da risa»: era cómo uno dejaba de reírse de cosas que no deberían dar risa; o sea, los chistes racistas, chistes homofóbicos, chistes machistas, este tipo de cosas son muy profundas porque el sentido del humor es muy profundo en términos culturales. Entonces decirle a un costeño, por ejemplo, que no se ría un chiste porque es homofóbico, porque es machista, porque es misógino, es muy complicado porque se lo toma muy en serio, entonces cómo uno hace es una pregunta para todas ustedes también porque la verdad yo también estoy como aprendiendo en esto: ¿cómo uno haría desde su quehacer de cada una de ustedes para tratar de romper algo tan profundo como eso?

**La Plena Caribe:** A mí también me ha tocado, eso también hace parte de una discusión que no es solamente de la costa. Es difícil porque una diría que la idea de este tipo de humor es que sea transgresor, pero tú no estás siendo transgresor, tú es-

tás siendo parte del grupo que está marginando al otro. Por lo general, es una manera en la cual los grupos marginados o las personas que han sufrido tragedias se burlan de sus mismas tragedias; entonces, en el momento que tú, que no has vivido esa tragedia, te estás burlando de esa tragedia, no estás siendo un transgresor, estás siendo un machista, homofóbico, sexista, etcétera.

**Caribe Afirmativo:** Para desnaturalizar ciertas cosas, creo que el primer paso sería primero reconocerlo, reconocer que hay diferentes tipos de violencia. Yo siento que también como medios de comunicación a veces tenemos que aprender a informar que no solamente existe una violencia física y una violencia psicológica, sino también simbólica, y eso es lo que se ve con este tema de caricaturizar ciertas cosas de la población vulnerada o ciertas problemáticas; entonces hay una población que se va a reír, que se va a sentir súper bien, pero hay otra que no, y esa es la que estamos violentando, estamos vulnerando sus derechos, estamos vulnerando sus realidades, estamos afectando, estamos agrediendo, y yo siempre lo digo rápido, como periodista y como comunicadores tenemos muchas veces naturalizada la violencia. Nunca olvidaré cuando fui portada en un periódico de aquí de Barranquilla y estaba feliz, yo estaba feliz porque al día siguiente todo el mundo iba a leer esa noticia y era la noticia escrita por Laura y, ¿qué era la noticia? El asesinato de una madre comunitaria. Entonces eso para mí

era guau, o sea, era mi portada, pero hoy en día me doy cuenta [de] que es doloroso, yo me acuerdo que lloré cuando me di cuenta de esa realidad y por eso digo que el primer paso es reconocer qué tipo de violencia, qué tipo de representaciones, y querer cambiar.

**Vokaribe Radio:** Álvaro pone unos puntos que son realmente importantes cuando estamos hablando desde el lugar que ocupamos en un espacio, como un medio de comunicación; en este caso, medio de comunicación comunitaria. Hay cosas que no deben ser ni siquiera aceptadas. O sea, no debe haber aceptación con ese tipo de comportamientos de uso del lenguaje, que discrimina, que condena, que maltratan, que lo vuelve como si fuese algo natural, eso no puede ser aceptado; mejor dicho, si eso fuese una regla de juegos en todos los medios de comunicación, ganaríamos un gran terreno en esa lucha. Es decir, ese humor que denigra de las personas por su identidad de género, por su color de piel, por su posición, por lo que sea, no es humor, y eso hay que tenerlo claro, eso no puede ser aceptado, eso no da risa.

**Comunikaribe:** Ustedes, como medio alternativo, ¿cuál es el aporte que le dan a la construcción de sociedad, a la construcción de paz, a la construcción de región?

**La Plena Caribe:** Nosotros partimos en el marco del acuerdo de paz con las FARC. Pero nosotros también construimos paz en el momento de escuchar a las comunidades

que se han visto dolidas por el conflicto armado y yo creo que, de por sí, es un conflicto que nos ha afectado a todos, incluso a nosotros que estuvimos desde ciudad. La guerra en Colombia nos afecta de una manera u otra, entonces al construir empatía con estas comunidades, conocer sus voces, escucharlos y crear contenidos, creo que estamos construyendo bastante a partir de nuestras profesiones y nuestro trabajo voluntario, porque voluntariamente elegimos escucharlos. A otros [les] sonará contradictorio a lo que tal vez se cree de parte del periodismo y de que el periodismo debe ser neutral, que tenemos que escuchar parte y parte, pero no, el periodismo es difícil porque antes que todo somos personas y somos nosotros como personas que vamos siempre a elegir estar del lado del pueblo y estar al lado del pueblo construye. Ese sería como que el aporte de la plena y que nosotros nos vemos como un medio que pase lo que pase siempre vamos a estar del lado del pueblo, que es el que el que más quiere la paz.

**Álvaro Acevedo:** Uno siempre tiene la esperanza de que va a cambiar el mundo por un mundo mejor y, bueno, yo creo que lo importante es no perder nunca esa convicción. Mi forma, la única que encontré, fue a través de la educación. Creo que yo lo que espero de mis estudiantes para que se transforme todo esto que estamos viviendo es que desarrollen un pensamiento crítico, algo que es como una frase de cajón ya,

pero yo les digo a ellos que no me crean ni a mí, es posible que yo diga mentiras, lo digo a propósito para ver quién está tragando sin mastigar, que mastiquen todo antes de tragar, que no le crean ni a un medio ni a otro, que ni a mí; es decir, que ellos mismos busquen sus fuentes y en un proceso de construir su propio conocimiento.

**Caribe Afirmativo:** Nosotros, desde Caribe Afirmativo, tenemos el proyecto de Casas de Paz, que es una iniciativa que lidera Caribe Afirmativo con el apoyo pues de otras organizaciones internacionales. Con esa iniciativa nosotros hemos buscado transformar la sociedad, transformar espacios y tener claro que estas casas de paz están en lugares donde tuvieron o donde hubo mayor presencia del conflicto armado. Una de esas casas de paz está ubicada en Soledad. Sabemos que Soledad no fue un lugar donde se presentó mayormente el conflicto armado, pero sí recibió a muchas personas que fueron víctimas de este conflicto. Las otras fueron lugares donde se presentó el conflicto; había personas que hacían resistencia y decidieron no echar un paso atrás, sino continuar. Entonces, en este mundo mejor, porque se puede lograr, no hemos perdido la esperanza de que podemos hacer transformaciones. Desde el proceso de Casa de Paz, nosotros hemos utilizado otras herramientas como el arte, como la memoria, como ayudar al otro, brindarle herramientas al otro que, en medio de su dolor, no logra ver esas luces de esperanza que le

ayuden a salir adelante. Entonces, nosotros estamos contribuyendo el tema de comunicación de la región a través de nuestros procesos, a través de las casas de paz, escuchando y mostrando las historias reales, qué pasó, cómo este han sido esas reconciliaciones con sus realidades, qué ha pasado, qué se ha mostrado, crear espacios.

**Vokaribe Radio:** Eso de encontrar fórmulas de cómo construir paz, construir sociedad. Yo creo que es una conjugación de muchas cosas. En Vokaribe siempre buscamos visibilizar a las comunidades, visibilizar los procesos, las realidades que encuentran lugar en los sures de la ciudad, y esa palabra de los sures o cómo concebimos los sures, está muy relacionado con la marginalización de muchos sectores en la ciudad, de muchas comunidades, de muchas personas, realidades que nos muestran que hay una inequidad profunda y eso, de eso hay que hablar. El hacer uso de nuestra voz, dar un lugar de dignificación de las luchas de defensores y defensoras de derechos humanos, reconocer el trabajo que organizaciones como Caribe Afirmativo adelantan y no solamente nombrándolos, sino también abriendo los espacios para que sean ellos y ellas mismas quienes hablen desde su propia experiencia.

En el caso nuestro, hay una apuesta por hacer periodismo colaborativo, participativo, de construcción conjunta, donde primen las voces de las comunidades, y cuando hablo de «comunidades» no solamente estoy

hablando de los barrios: comunidades también son organizaciones, son colectivos, son experiencias, expresiones, y todo eso tiene que verse reflejado en la agenda del medio, yo pienso que es la mejor manera de construir, de construir paz, de construir sociedad. Y es que esas múltiples voces, esa polifonía que hay, suene en ese medio, que tenga un espacio central importante, digno, que empecemos a entender que el respeto por la vida es el primer paso, el respeto por la diferencia; eso salva vidas pensar de esa manera.

**Comunikaribe:** Bueno, para ir como cerrando, yo tenía como un comentario. El tema que nos convoca es la importancia de los medios de comunicación en la construcción de región, la construcción de los territorios, y creo que desde las experiencias que nos han compartido todas y todos los días de hoy vemos cómo hay una apuesta en común, y es precisamente eso que Patricia nos decía muy bonito, ahorita cuando nos hablaba de enraizarnos en los territorios. Digamos, la sostenibilidad de los medios alternativos de comunicación a veces no está en la cantidad de recursos que puedan generar, sino en la capacidad de echar raíces en los territorios, de comunicar desde la empatía, de escuchar a las comunidades. Quiero primero que todo felicitar y agradecer también la participación de todos y todas en el conversatorio el día de hoy, no sin antes convocarnos, no solo los medios que estamos presentes en este conversatorio, sino

también los medios que nos escuchan, los futuros comunicadores y a la comunidad en general que estuvo presente y que posiblemente vea este video después, a unirnos en ese ejercicio de articulación, una red de medios, generar una articulación en propuestas concretas. Por ejemplo, me pareció chévere ahorita que Álvaro hablaba de la campaña de «no da risa», entonces, generar campañas que desde los medios podamos comenzar a transformar los imaginarios de las personas y comenzar precisamente a visibilizar eso que no da risa en la región. Y me tocó mucho el tema del humor porque a mí me pasó: en las reuniones cuando todo estaba aburrido me ponían en el centro a echar chistes, entonces yo comenzaba con mi montón de chistes y dentro de todo ese repertorio habían muchos chistes como el joño, chistes del mochito, chistes de esas vulnerabilidades que a veces uno naturaliza, hasta que un día me hicieron caer en cuenta de eso y eran como: ajá, por qué en todos tus chistes siempre estás agrediendo a estas personas; entonces, bueno, desde ahí se acabaron los repertorios de chistes en las reuniones. Pero entonces ahorita que hablaban de eso, me parecía genial de poder pensarnos una campaña donde nosotros comenzáramos precisamente a cambiar esos imaginarios sobre temas que no dan risa, que nosotros naturalizamos, pero no dan risa; eso como para poner una idea concreta de muchos escenarios donde podemos comenzar a generar articulación desde los medios, precisamen-

te apostando a esa construcción, digamos, de otra narrativa de región ya propia desde las realidades de las comunidades, entonces.

**Álvaro Acevedo:** Me hiciste acordar cómo fue que nació eso. Tú me conoces, yo soy un bromista y sin eso una parte de mí no sería como soy; entonces yo dije: bueno, voy a quitar de todos los chistes que sé o las vainas que sea mamadera de gallo, si le quito toda esa homofobia, machismo, clasismo, todo eso, me quedé como con dos chistes, nada más. Entonces dije: bueno, ¿y entonces a dónde voy con esto? ¿Entonces? Claro. Ahí eso lo interpela, y eso que tú dices es clave podría ser, pues, chévere, chévere, que lo que lo estés pensando bacano, bacano. Muchas gracias por la invitación. Me siento honrado por esto, aprendí mucho aquí con ustedes. Estaré molestándolas a ustedes con algunos contactos, de pronto después, para que mis estudiantes vayan también allá a conocer más acerca de lo que están haciendo.

**Caribe Afirmativo:** Bueno, gracias, pues todos y todas tienen las puertas abiertas a nuestra organización poco a poco, pues, volviendo al trabajo en la oficina, pero recuerden Caribe Afirmativo y, como les decía, no somos una organización de cuatro paredes y un techo, somos personas y lo que ustedes necesiten y, pues, mientras esté lo que yo decía a ustedes, a ustedes ahorita, que mientras quieran cambiar y quieran

saber sobre estos temas tan importantes y que hacen parte de la transformación de la sociedad, tienen las puertas abiertas, y también tienen las puertas abiertas a mí, yo también estoy en constante aprendizaje y pues muchísimas gracias a Comunicaribe por estos espacios tan necesarios para el tema de comunicación y el tema de transformación de nuestra sociedad y valorar qué está pasando con nuestros medios de comunicación alternativa y tradicional.

**Vokaribe Radio:** De parte también de Vokaribe Radio agradecerles esta invitación a Comunicaribe; ahí nos sonamos similar y pues invitarlos, invitarlas, invitarlos a que se conecten con Vokaribe, conozcan, que hagan también su propia radio. Hay un espacio en la ciudad, en el suroccidente de Barranquilla, que es una emisora comunitaria que tiene un nombre muy chévere que se llamaba Vokaribe, que la encuentran en el dial en los 89.6 FM, pero también en la web, porque no logramos cubrir toda la ciudad por temas legales; entonces ahí está vocakaribe.net, también para que se conecten, para que de alguna forma nos ayuden a continuar construyendo esta propuesta, que no está acabada: cada día se transforma, muta, crece. Hoy salimos más grandecitos después de esta conversación porque nos han alimentado un montón con sus ideas, con sus experiencias; nosotros también hacemos parte de esa experiencia y la invitación que

siempre hacemos es hacer nuestra propia radio, que significa apropiarnos de esos medios, apropiarnos de nuestras voces, de nuestras identidades, de nuestras experiencias, y comenzar a construir otra forma de vivir, caminar hacia esa propuesta del buen vivir, que parte del respeto por las otras personas, que parte del reconocimiento de si somos diversas, somos diversos, somos diferentes, y que cada quien tiene la posibilidad de hablar desde sí mismo, desde su propia voz. Eso es básicamente.

**La Plena Caribe:** De parte de La Plena Caribe, los invitamos a estar pendiente[s] no tanto de nuestras redes, sino también de qué pasa en sus comunidades, de que cada uno esté al tanto de construir paz desde su entorno. Que sepan que también tenemos las puertas abiertas ante cualquier historia o ante cualquier comunidad que quiera hacer cosas chéveres; muchas veces no nos quedamos solamente en Barranquilla. También si alguno quiere hacer una que otra alianza, aquí estamos, y que esto sea una gran red entre medios alternativos.■

## A PROPOSITO DE REVUELTAS...

El cineasta chileno Patricio Guzmán dice en su película “Mi país imaginario” que, si quieres firmar un incendio, tienes que pararte frente a la primera chispa. Este puede ser el sentido de los siguientes relatos, que son una serie de crónicas escritas al calor de la conflagración que supuso el levantamiento chileno de 2019 y en la que los acontecimientos fluyentes y coetáneos suscitan un discurso y una reflexión urgente como forma de registro y catarsis de lo que ocurre inmediato. La crónica de quién observa y participa en el devenir de la historia es también una forma de reproducir la propia vida y el pensamiento en el presente, estableciendo un claro antes y después de la vida chilena tal como se entiende comúnmente, al mismo tiempo que acerca al lector más cerca de los acontecimientos de los movimientos de resistencia social de lo que es posible a través de cualquier distancia en el tiempo mayor que la duración de los propios movimientos. El autor se convierte en un participante activo en los eventos de las historias que cuenta, y el lector obtiene una visión de primera mano de la vida del autor y de las luchas que superó.



Kalil Abu-qalbein Koda<sup>20</sup>

### Palabras finales

Como indica la norma, la introducción se hace al final. Escribo este modesto artículo habiéndose finalizado la Convención Constitucional como órgano constituyente de la República de Chile, cuyo mandato

fue redactar una propuesta de Nueva Constitución en un plazo de, exactamente, un año y un día de ejercicio. No obstante, es importante distinguir que el proceso constituyente es distinto al proceso constitucional.

El primero es cuando se suscita el proceso mediante el cual se generan las condiciones para la creación de

una nueva Constitución. Mientras que el segundo es el órgano o la asamblea que deriva del mismo proceso, con el fin de presentarle al soberano —es decir, al pueblo o a los pueblos de Chile— una propuesta de nueva Constitución. Si bien la convención es un órgano colegiado del Estado, creado única y exclusivamente para estos fines, compuesto

<sup>20</sup> Estudiante de grado de la Universidad Austral de Chile (UACH)

por representantes políticos electos democráticamente, con el tiempo ya mencionado, el proceso constituyente es un tanto más amplio y complejo en su exposición. Es decir: ¿cuándo se crean realmente las condiciones para la creación de una nueva Constitución? ¿Quiénes son los que la generan? ¿Cuáles son los hechos taxativos que la delimitan? ¿Cuándo finaliza? Son algunas de las interrogantes que emergen y que rondan por los centros de pensamiento y por las calles del país.

Algunos sostienen que el proceso constituyente es siamés con el nacimiento de la Constitución aún vigente, la del 80, debido a su aberrante ilegitimidad de origen. Sin hondar mucho al respecto, los hechos hablan por sí solos. Fue creada desde las entrañas de la dictadura militar chilena (1973-1989), elaborada por la Comisión Ortúzar, una comisión «de expertos» designada por la Junta Militar, compuesta por una mujer y siete hombres (en todo el proceso participaron once en total, pero siempre siendo una mujer y siete hombres), todos abogados de derecha que durante cinco años (1973-1978) sesionaron para presentarle al Consejo de Estado y a la Junta Militar de Gobierno el anteproyecto elaborado. Este, después de dos años y de ciertos ajustes, se sometió a un plebiscito único de salida (no hubo de entrada) y, cual ejercicio ratificadorio, fue escandalosamente irregular y viciado. Obviando el hecho de que fue gestada de facto en dictadura militar, entre los fraudes más graves se destacan

la inexistencia de registros electorales, los cuales fueron abolidos por la misma Junta Militar, el escrutinio de votos de personas fallecidas hace mucho tiempo, la abierta censura y persecución a la oposición y el monopolio comunicacional de la junta para llamar a aprobar, aprobar y solo aprobar la Constitución, como una cartilla más de los cantos militares.

Aquella Constitución, que al leerla parece más una biblia militar y empresarial que el reflejo de una sociedad, se mantuvo impertérrita hasta el año 2005, cuando el presidente Ricardo Lagos (Partido Socialista) le hiciera una serie de reformas constitucionales mediante un proyecto de ley. Fueron 58, pero en realidad importaron cuatro, que cambiaron los llamados enclaves antidemocráticos, los cuales fueron: disminución del periodo presidencial de seis a cuatro años, facultad exclusiva al presidente para invocar al Consejo de Seguridad Nacional, más facultades fiscalizadoras a la cámara de diputados y eliminación de la designación vitalicia a senadores. Lo que Lagos hizo en realidad fue atenuar el carácter autoritario de la Constitución, distribuir levemente el poder hiperconcentrado previamente brindado, más que hacer una nueva carta magna. Asimismo, durante el segundo período de Michelle Bachelet (Partido Socialista) también se llevó a cabo un ejercicio parecido al de Lagos, con la diferencia de que en esta oportunidad hubo un intento de participación ciudadana, mediante campañas de educación cívica y constitucional, diálogos y cabildos

ciudadanos y la elaboración de ciertas propuestas bases para una eventual convención convencional, pero que, sin embargo, no tuvo ningún impacto en el ordenamiento jurídico, ya que el Gobierno sucesor (2018-2022), de Sebastián Piñera (Renovación Nacional), rechazó continuar con el proyecto. Es decir, con Lagos hubo reforma sin participación, y con Bachelet hubo participación sin reforma. Ambos fueron intentos fallidos que lejos estuvieron de superar sustancialmente la Constitución del 80 y, por lo tanto, el régimen emanado de la misma.

Entonces, ¿cuándo se inicia el proceso constituyente propiamente tal? Considerando el breve devenir histórico señalado, este proceso se ha ido gestando en el tiempo, pasando por diferentes etapas. Así, el proceso constituyente último, el que genera las condiciones para una nueva Constitución, se suscita cuando la historia se rompe. Esto es, el 18 de octubre del 2019, fecha que cristaliza el estallido social de Chile, el cual, sin lugar a duda, ha significado un quiebre en la correlación de fuerzas políticas al interior del país, que ha impactado a la institucionalidad y a la sociedad. ¿Y cuándo finaliza el proceso constituyente? Cuando empiece otro que lo suceda, o cuando se acabe por implementar el régimen diseñado.

Estas crónicas, escritas cada una al calor del momento, se sitúan en este proceso constituyente último. El cual, como ven, aún está abierto, en movimiento, en construcción.

Asimismo, se sitúan en un momento muy personal. El proceso constituyente coincidió con el proceso de enfrentarme a la tesis en antropología, el cual, lamentablemente, aún está abierto, en movimiento, en construcción. Durante estos casi tres años me he convertido en un cuasi antropólogo por excelencia. He participado activamente en innumerables instancias, contando siempre con la indefinición de mi categoría semiprofesional: entrevistas en radios, seminarios, conversatorio, foros, artículos de opinión, trabajos a honorarios, consultorías, asesorías, entre otros, los cuales sirvieron para ejercitar un desarrollo cognitivo que se veía frustrado por el estancamiento de este eterno tesista. La última gran excusa fue la llamada repentina, directa y sin

intermediarios de una convencional constituyente a las tres semanas de haberse inaugurado la convención, para que trabaje a su lado, codo a codo, durante todo este proceso. Claro que acepté, ¿cómo no? Si la titulación siempre estuvo cerca, pero lejos a la vez. Como lo contradice la norma, empecé a ejercer antes de titularme. Escribo este modesto artículo prometiéndome que terminar la tesis es lo próximo que haré. Mientras tanto, ha trascurrido un estallido social, una pandemia, una convención constitucional.

5 de julio 2022

Santiago, Chile.

### ¿Y nosotros cuándo?

Un día después de que Piñera afirmara que Chile era un verdadero oasis

con una democracia estable en medio de una América Latina convulsionada y sin rumbo, haciendo gala de altivas estadísticas empresariales, que año tras año sumaban hazañas al milagro chileno, asistí a una conferencia abierta en la Universidad Austral de Chile llamada, precisamente, «América Latina en la geopolítica del imperialismo». La charla magistral fue dictada por Atilio Borón —reconocido intelectual argentino de nacimiento, pero latinoamericano por convicción—, según su propia autopresentación. Como se esperaba, la jornada fue de gran nivel y de alta convocatoria, no solo por la eminencia del invitado, sino sobre todo por la pertinencia del momento.

Si hubo algo en lo que el presidente Piñera no mintió ni erró fue que, ciertamente, América Latina se en-



contraba atravesando por un periodo particularmente inestable. En su mayoría, la derecha gobernaba los países de la región y, por consiguiente, articulaba en los ejecutivos un poder político cuyo último precedente se había dado en las alianzas de las dictaduras de los 70. El tridente Macri-Piñera-Bolsonaro, de Argentina-Chile-Brasil, respectivamente, constituía un bloque aparentemente compacto de las derechas sudamericanas. A este tridente, entonces, se le sumaban, entre otros, los jefes de Estado de Paraguay, Perú y Colombia. Mientras que las izquierdas, postergadas de los espacios de gobiernos y aisladas a nivel regional, en buena parte por la acometida a Venezuela y su instrumentalización como el reflejo de un supuesto fracaso anunciado del que hay que huir a como dé lugar, se desplegaban en los territorios donde se cultivaba el descontento popular, herido en 30 años de neoliberalismo desenfundado.

Como latinoamericanos y latinoamericanistas, nos encontrábamos entusiasmados y un tanto anonadados por las movilizaciones a nivel nacional ocurridas en Ecuador hace algunos días. El Gobierno de Lenin Moreno, cuya orientación política se basó, supuestamente, en un socialismo moderno e inclusivo del siglo XXI, anunció la implementación de un paquete de reformas políticas, económicas y sociales al buen estilo neoliberal: eliminación o reducción de aranceles (impuestos que entran y salen del país) para incentivar la inversión, reducción de impuestos para la macroindustria del banano,

liberación del precio de los combustibles (eliminando el subsidio y cualquier tipo de regulación). Y, al mismo tiempo: despido de más de 20 mil burócratas para reducir el gasto público, reducción de vacaciones para empleados públicos de 30 a 15 días al año, posibilidad de renovar los contratos por con un 20 % menos de remuneración, entrega de millones de dólares de crédito hipotecario, y el mezquino aumento de 15 dólares mensuales a los bonos de emergencia familiar. Se le llamó «el paquetazo», como el disparo de un tanque que arremete con alevosía contra un vapuleado pueblo.

El pronunciamiento desde las entrañas del Ecuador no tardó en resonar. El Frente Unitario de Trabajadores, la Confederación de Nacionalidades Indígenas y el Frente Popular, entre otros, se articularon como representantes populares de la oposición frente a un gobierno solitario e insólito. Los acontecimientos se suscitaron y evolucionaron con rapidez. Consideremos que estas medidas fueron declaradas el 1 de octubre; el 2 ya comenzaron las movilizaciones; el 3 buena parte del país se encontraba en paro nacional y con punzantes protestas; ese mismo día se decretó estado de excepción en ciertas regiones. El cuarto día, amaneció con los militares armados en las calles y en Estado de emergencia nacional. El quinto día ya se contaba con la marcha masiva de indígenas y obreros rumbo a Quito, con destino a la casa presidencial. El séptimo día tuvo como hito el traslado del presidente a Guayaquil, por razones de

seguridad. Y así seguía y sumaba. La indignación popular se precipitaba con mayor solvencia que la infladas e insidiosas reformas económicas.

Nosotros nos encontrábamos en el día 11 y la mirada de Boron al respecto entregó ciertas claridades. Ni Estados Unidos ni el imperialismo global contaban con la hegemonía que gozaron durante tantos años, debido a la emergencia de potencias mundiales como China, que no estaban en su hoja de ruta o no tan pronto al menos. Este eventual declive les pujó a tomar medidas coercitivas aceleradas, que se encuadran justamente con las exigencias del Fondo Monetario Internacional hacia los Estados Latinoamericanos que suelen amedrentar. Por otra parte, el politólogo sostuvo que el poder de los países no reside en la presidencia propiamente como tal, sino en «el Estado Profundo», cuyo núcleo es el entramado de instituciones propias de la globalidad imperialista que no son electas por nadie, pero que nos gobiernan a todos y a todas. Sin perjuicio a ello, yo agregué, silenciosamente para mí, que el «Estado Profundo» en verdad es inherente al territorio donde este se sitúa y descansa ahí, justo donde reside la soberanía, por más cliché que suene. Es decir, efectivamente hay un dominio del poder global, pero también hay enclaves donde pueden ejercerse ciertos niveles de autonomía, ¿cierto?

Finalizando la charla, durante la ronda de preguntas, hubo un diálogo que me estremeció. Un joven comunista chileno le preguntó al

experto comunista argentino: ¿Por qué Chile, siendo tan neoliberal e injusto institucionalmente, es tan sumiso? ¿Por qué —continuó— hay tan pocos movimientos sociales protestando y por qué estas protestas son tan leves? ¿A qué se debe —remató— este adormecimiento? Sin embargo, yo no estuve de acuerdo con el planteamiento, ya que siempre me ha parecido que Chile cuenta con una pluralidad de actores políticos dentro, pero sobre todo fuera de la institucionalidad, que tienen un carácter realmente contestatario: movimientos indígenas, estudiantiles, feministas, pescadores, portuarios, defensores de la naturaleza, de la memoria, de la verdad histórica y la justicia integral, y un largo etcétera. El problema es que se encuentran desarticulados entre sí, o sin la articulación necesaria para reestructurar al aborrecido régimen político.

Lo que sí compartí absolutamente fue la inquietud subyacente del compañero: ¿Es posible generar cambios estructurales en Chile? Y, de ser así, ¿cuáles son las vías para realizarlos? Pese a nuestra juventud, llevamos años reflexionando y combatiendo al calor de estas interrogantes. Desde el retorno a la democracia hemos observado que la clase política y el poder constituido no presentaban ninguna alternativa al modelo; es más, bloqueaban sistemáticamente las legítimas y razonables alternativas que emergían de los movimientos y la sociedad civil en general. Difícil tarea. En estos 29 años de democracia el modelo neoliberal parecía infranqueable. De

hecho, este momento del cual hablo concurre en el *peak* de la expresión política del neoliberalismo.

Boron acompañó la pregunta con una sonrisa sutil y explicó que a su parecer en Chile las bases estaban bastante organizadas, los movimientos bastante movilizados, las injusticias bastante injustas y las desigualdades bastante holgadas, pero que sin embargo se requería de una vía que supiera canalizar todos estos impulsos y conducirlos a un proyecto político transformador. «El llamado es a no dejar de luchar, compañero», sostuvo.

Ese día fue 11 de octubre del 2019 y abordamos el caso ejemplar de Ecuador para preguntarnos: ¿Y nosotros cuándo?

12 de octubre de 2019

Valdivia, Chile.

## Cuando llegaron los alienígenas

Justo cuando presentíamos y sentíamos que este sistema no daba para más, que después de décadas de desconecto social, del bloqueo sistemático a las transformaciones sociales que durante tanto tiempo reclamó la ciudadanía, del abuso indiscriminado del poder político y económico, de las burlas y las connotaciones despectivas por parte de la elite arbitrariamente gobernante, estalló. La legítima indignación popular fue acumulándose año tras año como una olla a presión hasta que reventó, de manera un tanto repentina, por cierto, pero inminente al mismo tiempo.

El segundo Gobierno de Sebastián Piñera (2018-2022) antes del estallido ya se había convertido en el gobierno con la más baja aproba-



ción en toda la historia de Chile, con un 14 %, superando así, sin ir más lejos, al Gobierno que lo antecedió, el segundo de Michelle Bachelet, que en ese entonces había alcanzado el mínimo histórico del 18 %. Es decir, la popularidad de los gobiernos en Chile, en al menos los últimos seis años, estuvo sumergida en una depresión con respecto a su representación, alcanzando mínimos históricos y solo superándose para hacer más baja su aprobación.

Aun así, lo de Piñera fue realmente insólito. Administraron al Estado como si estuvieran administrando una empresa. De hecho, esta era justamente una de las razones que lo llevaron a ser presidente. La gente comentaba que su experticia como empresario brindaba de por sí una tremenda garantía como presidente. Grave error. Como lo indica su historial, a estas alturas portuario, Piñera siempre fue un empresario ambicioso, abusador y desleal, que siempre prefirió el interés particular sobre el general y que, a costa de sus escabrosos negocios, podía hacer cualquier cosa.

Sumado al peso de un modelo estructuralmente desigual y violento, su gabinete, emparentado con él, arrojó indiscriminadamente y en reiteradas oportunidades declaraciones ofensivas hacia la población. En abril del 2019, la senadora Jacqueline van Rysselberghe, muy cercana al Gobierno, llamó «patipelao» a la gente por pedir una reducción a la dieta parlamentaria, una de las más elevadas del mundo, por cierto. En

julio del mismo año, el ministro de Educación, Gerardo Varela, mandó a los establecimientos de educación pública a hacer bingos para enmendar los graves déficits de infraestructura de los colegios. «¿Por qué tengo que venir yo de Santiago a arreglarle los techos? ¿Por qué mejor no hacen un bingo? Esos son los riegos del asistencialismo...», sostuvo, sin tener idea, claro está, que de hecho hacer bingos dentro de los colegios está prohibido por ley. Unos días después, el subsecretario de Redes Asistenciales, Luis Castillo, sostenía que el atosigamiento de pacientes en los consultorios en la madrugada se daba porque, en realidad, la gente «va temprano al consultorio a hacer vida social», a eso de las cinco o seis de la mañana. El irrespeto de quienes detentaban el poder hacia la ciudadanía, y el majadero discurso de criminalizar a cualquier tipo de legítima movilización, no pasó desapercibido. Todas estas declaraciones no solo reflejaban la desconexión de la élite gobernante con la realidad social, sino que también demostraban cómo, ya embriagados de poder, seguían bebiendo inescrupulosamente del sudor de la gente mientras le escupían en la cara, como si ya de por sí no le sobrarian razones al Chile humilde para sublevarse.

Octubre amaneció con la polémica del alza del precio del metro de Santiago. Si bien eran unos aparentes inocentes \$30 de aumento durante los horarios punta, fue un ajuste riesgoso del Gobierno que no paraba de subir los precios y que mer-

maba todo proyecto orientado hacia el bienestar de las familias, como el aumento del sueldo mínimo o la reducción de las horas de trabajo. El ministro de Economía, Andrés Fontaine, trató de aplacar las críticas echándole bencina al fuego, señalando que el precio se mantendría e incluso bajaría \$10 para quienes tomaran el metro a las 7 a.m.: «se ha abierto un espacio para que quien madrugue puede ser ayudado a través de una tarifa más baja». Al que madruga dios lo ayuda, o algo así. Esto fue la gota que rebalsó el vaso.

El lunes 14 de octubre comenzaron las evasiones masivas de estudiantes secundarios en las estaciones de metro. Si bien no les afectaba esta alza, sí a sus familias, a sus vecinos, a su gente. «¡Evadir, no pagar, otra forma de luchar!» fue la consigna del famoso salto del torniquete, una barrera de seguridad tan automatizada como endeble, la cual fue superada con el sencillo pero valiente acto de simplemente saltarlo. Como de costumbre, las fuerzas represivas no tardaron en intentar aplacar con fuerza esta protesta innovadora, pero se vieron desbordados por los cientos de estudiantes, a los cuales se les sumaban ciudadanos de todas las edades, que no tardaron en sumarse. Pese a lo no-violento del actuar, el oficialismo lo catalogaba como de violencia extrema, casi llegando a una especie de terrorismo, aun cuando solo se estaba evadiendo el pago del transporte. La noticia recorrió al país y se vislumbraba una nueva grieta al modelo, que hace tiempo hacía agua por todas partes. Quedará

para la historia que el expresidente del directorio del Metro, Clemente Pérez, le bajó el perfil a la situación y salió a decir por televisión, con la arrogancia de siempre, «Cabros esto no prendió. No son más choros, no se han ganado el apoyo de la población [...]. La gente está en otra, el chileno es bastante más civilizado y lo único que he visto es un gran rechazo a este tipo de actitudes». De ahí en más las protestas solo aumentaron y se diversificaron en todo el país.

El 18 de octubre fue cristalizado como la fecha del estallido social, y con razón. Esa noche fue la eclosión de la revuelta cuando fueron incendiadas más de 130 estaciones de metro, 16 buses y el edificio de distribución eléctrica ENEL. Sospechoso, por cierto. Quedan varios cabos sueltos al respecto. El día anterior, cuando se veía que algo grande iba a suceder, se le captó al presidente cenando pizza tranquilamente en un restaurante; un día después, se desató el caos. Nos preguntamos quienes seguimos de cerca las movilizaciones y estábamos acostumbrados a los sistemáticos montajes de la policía: ¿qué grupos en Chile tienen realmente la capacidad de semejante gesta? ¿Por qué estaban abiertas las entradas del metro cuando deberían estar cerradas? ¿Dónde están los videos de las cámaras del metro que cuenta con vigilia nocturna y permanente? ¿Cómo es que se gestó semejante ataque sin que la policía pudiera preverlo, intentar detenerlo o dar aviso? Aun con estas legítimas interrogantes, lo único claro es que,

como se señaló, Chile despertó de la larga noche de 30 años de neoliberalismo brutal, y se había apropiado de las calles para protestar con una masividad nunca antes vista.

Al día siguiente, Piñera decretó Estado de emergencia por convulsión social, levantando un toque de queda que restringía las libertades personales por primera vez desde el retorno a la democracia, en las zonas más álgidas de la región metropolitana. Esta fue una medida inédita, tomada a partir de las insurgencias acaecidas y, pese a que aprovechó de suspender el alza del metro, la mecha ya se había prendido y no pudo enfriar ni descomprimir el descontento social. El pueblo se había cansado de ser burlado y pisoteado y se estaba manifestando, ya no solo en Santiago, sino en todos los rincones del país, con una inédita simultaneidad.

Ese 19 fue el día que la mecha del estallido llegó a Valdivia. En casa me encontraba durante esa noche, expectante de las movilizaciones que se precipitaban en todo el país, hasta darme cuenta de que, sin ir más lejos, en el centro de Valdivia estaba ocurriendo también. El casino, el McDonald's, el *mall*, las grandes cadenas de tiendas y supermercados, la municipalidad, estaban siendo saqueados: sus productos, muchas veces incansables para el bolsillo popular, repartidos a las afueras de las tiendas y, finalmente, incendiados. Ediles todos del neoliberalismo donde la gente descargó la rabia y hacía justicia por sus

propias manos. La revolución había llegado casi sin darnos cuenta. Yo y mi familia, entusiasmados pero preocupados también por lo incontrolable, confuso y desafortunado que puede llegar a ser el contexto, cruzamos los dedos para que los dos pequeños locales comerciales de mi padre no quedaran envueltos en llamas. Ambos se encontraban en pleno centro de la ciudad; de hecho, justo en la esquina donde se libraba el combate acérrimo. Sin perjuicio de lamentables excepciones, el pueblo subversivo fue criterioso en discriminar entre el comercio local de las familias, que casi en su totalidad ni un rasguño se llevó, y las grandes cadenas transnacionales, que casi en su totalidad fueron fuertemente castigadas. El llamado era a estar muy atentos, unidos y comunicados por las redes sociales (en ese momento, el canal más fidedigno para informarse).

Al día siguiente, ya con el estallido flameando en todo el país, Piñera decreta Estado de Emergencia a nivel nacional, señalando, en sus propias palabras, que «estamos en guerra, contra un enemigo poderoso, implacable, que no respeta a nada ni a nadie». Mientras que las calles se copaban mañana, día y noche, por multitudinarias marchas en las que se pedían cambios estructurales y en las que se aclaraba que el pueblo no estaba en guerra. Las fuerzas represivas del Estado se tomaron muy en serio las declaraciones del presidente. Todas ellas salieron armadas a las calles, bajo los efectos de drogas duras, cocaína precisamente, la

cual consumían en gran cantidad y a destajo mientras golpeaban y disparaban con descriterio a la gente. Sus declaraciones no hacían otra cosa que evidenciar la manera en que siempre han operado. «No era cocaína, era mentholatum», decían. «Carabineros no viola los derechos humanos», agregaban. Mientras cientos de videos capturados por chilenos y chilenas circulaban todos los días captando infraganti cómo se descubría a carabineros, en prácticamente todo el país, drogándose, o evidentemente drogados, en el ejercicio de sus funciones, y cómo, una y otra vez, abusaban en el uso de la fuerza y las armas. Fue como volver a los tiempos de Pinochet, para quienes lo vivieron, y nosotros, los de esta generación, nunca estuvimos tan cerca de los 80. La bota militar volvió a patrullar permanentemente las calles. Volvieron los muertos, los detenidos desaparecidos, las zonas clandestinas de tortura, los mutilados. En un tiempo récord, Chile se convirtió en el país con mayor índice de trauma ocular ocasionado por los disparos de perdigones policiales, superando así a nada más que las fuerzas de ocupación sionista y sus permanentes ataques a la población palestina. Aun así y con todo, se veían absolutamente desbordados. Ni con todo el contingente nacional podían contener a todo un país marchando por dignidad y, como se escuchaba en las calles, «hasta que la dignidad se haga costumbre».

El 21 de octubre se convocó a un paro a nivel nacional, generándose la marcha más grande en toda la his-

toria. Al Gobierno no le quedaban recursos humanos ni discursivos para poder truncar ni deslegitimar las movilizaciones. En ese momento, su aprobación caía al 4 %, convirtiéndose en el presidente con menor aprobación en toda la historia democrática, no solo de Chile ni de América Latina, sino de todo el mundo y su historia. El 22, como una demostración de la irreversible crisis acaecida en su mandato, se filtró un audio de la primera dama, Cecilia Morel, que en un descuido hiló una frase que reflejó muy bien la honesta percepción de la elite ante la acometida del pueblo: «Es como una invasión alienígena, y no tenemos las herramientas para combatirla [...]. Vamos a tener que disminuir nuestros privilegios, y compartirlos con los demás». La monarquía contemporánea tenía los días contados; los alienígenas llegamos para recuperar lo que nos arrebataron.

28 de octubre de 2019

Valdivia, Chile.

### El terreno en contexto

El jueves 14 de noviembre del 2019 llegué a San Pedro de Atacama para realizar mi primer terreno en el marco de la tesis de pregrado. Me costó salir de la vorágine del estallido porque, como nunca, cada día parecía escribirse la historia, y ni una página me quería perder. Más aún, este 14 de noviembre fue un día muy especial. Se conmemoraba un año del asesinato de Camilo Catrillanca, comunero Mapuche de Temucucui, por parte del comando jungla, la po-

licía militarizada creada por Piñera. Esto, considerando la coyuntura, intensificó aún más su memoria. Por otra parte, al otro lado de la frontera, el contexto político de Bolivia era tan álgido como el de Chile. Tan solo cuatro días antes, Evo Morales había renunciado de manera obligatoria a la presidencia que apuntaba a ser su tercer gobierno consecutivo, asegurando un golpe de Estado en su contra luego de que se le acusara de fraude electoral. La sucesión constitucional de Jeanine Áñez Chávez, en vez de descomprimir las tensiones, más bien las aumentó, acrecentando la escala de violencia al interior del país. Esto era, evidentemente, un panorama desfavorable para realizar una investigación que podría ser malinterpretada o verse afectada por ciertas desconfianzas razonables de comunidades en posible estado de alerta.

Esta situación ameritó redireccionar el terreno hacia el noreste de Argentina, específicamente a la localidad de Susques, lo cual no presentaba una desviación tan importante en distancia ni tan distinta del marco investigativo elaborado. Al igual que Quetena Chico, es una comunidad atacameña del altiplano dedicada a la ganadería y con un secular pasado como arrieros, cuya impronta ambiental dificultó el sojuzgamiento de los distintos procesos de conquista, gozando así de cierta autonomía en el tiempo que comenzaría a declinarse, sobre todo, durante los procesos de integración nacional a principios del siglo XX y, luego, con la fronteri-



zación del territorio tripartito en los 70. Como la mayoría de las comunidades de la circumpuna, la relación con los Estados nacionales es más bien lejana, pues estas áreas, consideradas decimonómicamente como «despoblados» se han visto desamparadas de los intereses nacionales, salvo cuando emerge un auge económico preponderante, como lo es hoy el turismo. Si bien San Pedro de Atacama es la comuna chilena más cercana a Susques, cuyo trayecto en diagonal está custodiado por la cordillera y la Reserva Nacional de los Flamencos, no existe un transporte que sea directo. El único que hay se dirige hacia Jujuy y, pese a pasar por fuera de esta localidad, no hace parte de su itinerario; además,

sus salidas son escasas y, si no se compra el boleto con anticipación, se agota fácilmente. Justamente, este fue el inconveniente que imposibilitó ir hacia el nuevo destino. Lo cierto, entre tan alterable contexto, es que la movilidad era tan esencial como titubeante, y más aún con las vigorosas protestas a un lado y otro de la frontera.

No obstante, se pudo constatar que seguían funcionando con normalidad los viajes turísticos hacia el altiplano boliviano. Al parecer, tal inhóspita localización las excluía de las confrontaciones que yacían latentes en el interior, por lo que se decidió, finalmente, seguir con el plan inicial. Aunque, de igual mane-

ra, los inconvenientes del transporte continuaban. La única movilidad a la que se podía acceder para llegar a Quetena Chico era la ofrecida por las agencias de turismo que venden el paquete completo: vale decir, hacer los recorridos correspondientes y llegar a ciertos nodos de los circuitos, como Tupiza o Uyuni, pernoctar y volver. Evidentemente, yo no andaba en aquellas andanzas, por lo que tuve que negociar con los vendedores. El panorama más viable era que algún transfer me dejara en el paso fronterizo de Hito Cajón y de allí arreglar con otros transportistas para llegar a la comunidad. Si bien la distancia entre la frontera y esta son apenas de 150 kilómetros, las aleatorias huellas de vehículos trazados en

la llanura del desierto de Lípez significaban un viaje de, al menos, cuatro horas. Muchas agencias se negaron si quiera a conversar un precio razonable, explicando que simplemente no podían dejarme a mi suerte en la frontera, constreñidas por exigencias normativas y morales (o, al menos, eso sostenían). Otras, más flexibles, accedían al inhabitual trato que les ofrecía, pero tan solo rebajaban un poco el precio original, siendo una diferencia bastante holgada en los servicios desistidos. Finalmente, un colega que había ido un par de veces a la comunidad, y con quien por esta razón me contactaron, me compartió un buen dato que surtió efecto. La agencia «Sol Andino» aceptó el trato y me vendió el pasaje a buen precio, sin incluir el desayuno, debido a mi anticipada parada. Fue enfático en la puntualidad del transporte: a las 6:45 tenía que estar en el terminal de buses sin tardanza.

Asegurada la mitad del trayecto, me sumé a la convocatoria para la anunciada manifestación que comenzaba a formarse en la plaza central, donde se podía identificar claramente cómo llegaban los diferentes grupos étnicos para organizar la marcha. Sin perjuicio de que aquella normalidad estaba marcada por protestas ubicuas en todo Chile, que día tras día exhibía la indignación social, este era un día especialmente sensible. Nuevamente, un comunero mapuche había sido víctima del terrorismo de Estado, sumando un nombre más a la incommensurable lista de la colonización moderna, que hunde sus raíces a los

orígenes de la República. El gran diferenciador fue que esta vez los medios de comunicación tecnológica y la masiva vigilia desmontaron los fallidos intentos de los agentes de Estado para falsear los hechos a fin de excusarse. Si bien el estallido apuntalaba a la crisis total del sistema imperante, aquella jornada en particular nos inducía a reflexionar crítica y colectivamente en la histórica relación del Estado con las primeras naciones que lo precedieron y que nunca han dejado de estar.

De esta naturaleza fue el discurso que líderes y dirigentes atacameños sostuvieron en la plaza para dar inicio a la marcha que, una vez encaminada, rápidamente se teñía con los colores y sonidos andinos. El júbilo que sentí fue gratamente distinto al experimentado en el sur. Pese a tener una convocatoria entendiblemente más acotada, el hecho de contemplar la rica interculturalidad entre los pueblos del norte y la sociedad civil chilena de las que también forman parte fue grandioso. La honorosa mención de lucha y resistencia del pueblo Mapuche, como lo particular, y la esperanza que se asomaba para superar los avatares del neoliberalismo como lo general, llenaron de entusiasmo lo que parecía haberse secado con el paso del tiempo, al calor del avance de la modernidad y su industria extractivista.

Revestida como carnaval, con total ausencia de policías custodiando y exenta de cualquier tipo de enfrentamiento y desmanes, la indignación

se manifestó como una colorida y entrañable exhibición política y cultural. La espacialidad apropiada por la masa protestante se escrutaba como un paisaje exótico y plausible ante la atenta vigilia del turismo, sobre todo del que provenía del extranjero que, sabiendo las generalidades de la coyuntura que producía dicha instancia, gozaron de su carácter performativo. Los más hozados se animaron a integrarse al cuerpo en movimiento para empaparse del espectáculo, mientras que los más cautos se enfilaban en las veredas para contemplarlo con una sonriente pasividad. A tal punto que podía afirmarse que aquellos del costado eran turistas extranjeros, prácticamente en su totalidad. Nadie quería perderse de la exhibición y no demoraron en almacenar el momento en las memorias de sus dispositivos. Hasta yo me sentí cohibido ante tan inintencionado modelaje.

La jornada terminó donde iniciamos, no sin antes culminar con estrepitosos bailes que invitaban a la gente presente a danzar. No me extrañó percibir una íntima indignación de locatarios que observaban con el ceño fruncido cómo todo se teatralizaba a merced del turismo; regocijados por las exóticas y latentes expresiones indígenas, los turistas cumplían con uno de los propósitos de su visita. El plus añadido por el estallido generaba unidad entre quienes nos uníamos en su propia dinámica, pero también fue un producto más para el consumo del turismo extranjero: los turistas ya no solo disfrutaban del sujeto de por sí,

sino también enmarcado en un contexto revolucionario. Yo, fatigado, proseguí a descansar; mi rumbo se encontraba allende a las montañas.

16 de noviembre de 2019

Quetena Chico, Bolivia.

### **El Acuerdo por la Paz y el declive del estallido**

Justo el día que arribé hacia el desierto de Lípez a hacer trabajo de campo en la comunidad de Quetena Chico, a las alturas del altiplano boliviano, por encima de los 4.500 metros de altura sobre el nivel del mar, se firmó uno de los acuerdos políticos más importantes en la historia de Chile; al menos, el más importante desde el retorno a la democracia. Muy controversial, por cierto. Durante todo el transcurso de aquel jueves 14 de noviembre estaba en boca de todos que se estaba cocinando un acuerdo político, el cual buscó encauzar institucionalmente el estallido social para así poder revertir el clima de lucha permanente que se había normalizado en casi un mes de bullosas e incesantes movilizaciones. Un breve lapsus de anarquismo, en el cual la ciudadanía movilizaba casi en su totalidad se había apoderado del espacio público, cuya disociación con la clase política era una renuncia convincente a la representación de los mismos más que una mera desconexión. A esa altura, y como nunca, no solo no representaban, sino que eran percibidos como parte del problema de la amplia crisis de representación política y, por lo tanto,

su exclusión se veía en buena parte necesaria y justificada.

Poco más de dos semanas estuve en campo, en una de las zonas más hostiles para la vida humana en Sudamérica, y absolutamente desconectado de aquellos dispositivos tecnológicos que sirvieron como, y por lejos, la mejor herramienta comunicacional desde que «Chile despertó». No por mera voluntad, claro, sino que en la comunidad no había señal que pudiera penetrar aquella altitud y, si bien me permitió concentrarme más en mis haberes, también quedé aislado de la vorágine del estallido. Solo escuchaba y conversaba con los comunarios lo que estaba sucediendo en Bolivia, que podía leerse en clave de estallido social o de golpe de Estado, según los ojos que lo miraran. Sin embargo, me generaba incertidumbre no saber el estado actual del acontecer chileno, pues sabíamos que era un momento histórico, rupturista, transformador, pero, así, difícil de sostener en el tiempo por las condiciones ciertamente anómalas que lo caracterizaron. Por eso, cuando bajé de las alturas, no me sorprendió enterarme de que se había abierto una vía política al asunto, pero sí me sorprendió saber en las condiciones que se realizó.

A las 2:24 de la madrugada del 15 de noviembre salió humo blanco del Congreso Nacional. Era el nacimiento del «Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución» y el nombre lo decía todo. El oficialismo y una parte de la oposición acordaron que, para reestablecer el supues-

to orden y la paz en el país, y atendiendo al meollo de las demandas de la ciudadanía, debían generarse las condiciones para la creación de una nueva Constitución para Chile, hecha en democracia y con participación ciudadana. El acuerdo se selló sobre doce puntos muy concretos, pero los centrales fueron: plebiscito de entrada para habilitar la redacción de una propuesta de nueva Constitución, elección del mecanismo mediante el cual se realizará y la composición del mismo, un tiempo predeterminado de nueve meses con la posibilidad de prorrogarlo por tres meses más y un plebiscito de salida ratificatorio, con voto obligatorio, 60 días después de la disolución de dicho órgano.

Cuentan que las negociaciones políticas entre el oficialismo y la oposición fueron feroces. Por eso estuvieron un día completo y más, llegando hasta la madrugada, para formular un acuerdo de una página y media que no dejó a nadie enteramente satisfecho. Así es la democracia, dirán. El oficialismo —es decir, la llamada «derecha democrática»— estaba derrotada: no sabían cómo habían llegado a ese punto de ceder tanto poder. Sabiendo que estaban en jaque, no les quedó otra oportunidad que abrir la posibilidad para un real reemplazo a la Constitución del 80, además de la posibilidad de que un poder constituyente estuviera encargado de redactar la propuesta, sin saber qué tanto control o capacidad de influencia tendrían sobre el mismo, que se elegiría democráticamente en un momento en

que la popularidad de la derecha estaba por el suelo y en el que era muy difícil repuntar. Así, algunas de las victorias que se llevaron fue establecer un tiempo extremadamente acotado para esta colosal tarea, así como que en la papeleta no estuviera el concepto de «Asamblea Constitucional», sino de «Convención Constituyente», ya que entendían que el primero pertenecía a una narrativa de izquierda, mientras que el segundo era más «republicano». La cara de sus representantes, cuando oficiaron el acuerdo, se exhibía como una descripción gráfica de su sector en contexto.

Por otra parte, desde la oposición se podría decir que fue un acuerdo satisfactorio en lo que se negoció, pero también tremendamente impopular. Además de generar las condiciones para el proceso y sus mecanismos, se ganó la garantía de la famosa «hoja en blanco». Es decir, no se partirá desde la base de la actual Constitución, sino desde cero. Pese a que ello significó, aparentemente, una gran victoria, también se leyó como un complot en contra de la rebelión que el mismo pueblo estaba gestando.

En el interior de la izquierda esto causó un gran remezón. Al menos cinco partidos de la oposición no fueron considerados, y la mayor expresión de crisis interna fue que Convergencia Social (CS) se retiró en la mitad del acuerdo, dejando solo al diputado Gabriel Boric, perteneciente a aquel joven partido, quien firmaría a título personal. Esto provocó la renuncia

masiva de cerca de 200 militantes, entre ellos autoridades políticas, y la salida de movimientos que habían fundado al partido, como fue el caso de Izquierda Libertaria (IL). La crítica central fue que este acuerdo no solo le daba un respiro al Gobierno de Piñera y a la derecha en general, sino que directamente lo salvó de una inminente caída. Además, no solo se vislumbraba una eventual, pero cercana abdicación de Piñera, sino que junto con ello se podía sentir que la superación del modelo neoliberal era una cuestión de días, pues la ruptura ya se había producido.

Solo el tiempo permitirá hacer una evaluación de lo acertado o lo desacertado de este acuerdo. Por lo pronto, nos quedamos en la incertidumbre de la ambivalencia: es probable que el Gobierno tiránico de Piñera acabe su periodo en la fecha oficial; la institucionalidad pudo recuperar buena parte del control sobre la sociedad, abriendo la puerta hacia un proceso constitucional, para así recoger las demandas del estallido y democratizarlo. Y, por otra parte, si bien la movilización nacional pudo reconfigurar la correlación de fuerzas políticas y la propia agenda de las mismas, también vio frustrada la reestructuración absoluta e inmediata del orden establecido y la gesta de un nuevo cuerpo social y político en emergencia. Es cierto, pese a lo romántico del estallido, bastante violencia se había derrochado ya, y muchas personas querían salir del estrés social que este generaba y retornar a una normalidad sin renunciar a las necesarias transformaciones por ha-

cer. Además, desde el otro lado del mundo se está hablando de la expansión de un virus que promete ser una gran pandemia y para el que hay que prepararse.

15 de diciembre de 2019

Valdivia, Chile.

### **Breve consideración luego del «apruebo» a la asamblea constituyente**

Luego de estar durante toda la jornada de manera voluntaria defendiendo los votos del «apruebo» como apoderado de mesa, he de considerar que es necesario tener un ejercicio democrático como el de este plebiscito de entrada, pero a un ritmo normal; es decir, para todos los procesos, para todas las elecciones. No por el solo acto de sufragar, cuya importancia ya vimos, sino porque de manera tácita es una fuente inagotable de educación cívica, de discusión, formación y deliberación política. Lo cual, sin duda y claro está, que ha elevado los niveles de discusión y profundizado el análisis, aunque sea en este momento en específico.

Pese a estar atravesando aún por una descollante pandemia, más de siete millones y medio de personas salieron en masa a expresar su voluntad popular en las urnas, alcanzando así la mayor participación electoral de toda la historia de Chile en términos de votos absolutos y la más alta desde que el voto pasó a ser voluntario en el año 2012, aunque, a mi parecer, el voto debería volver a ser obligatorio. Por cierto, creo importante esta



discusión; esto le da más valor aún. Con todo, el proceso constituyente abre muchas instancias de participación directa, como la elección de constituyentes en el 2021, de autoridades municipales, regionales, parlamentarias y presidenciales en el mismo año y el plebiscito de salida en el 2022. ¡A no soltar las calles! Pero tampoco las urnas, la socialización de los espacios familiares y sociales, lo cotidiano.

Ahora bien, ¿cómo no entusiasmarse? Este plebiscito tuvo dos preguntas que fueron respondidas contundentemente: la primera fue: «¿Quiere usted una nueva Constitu-

ción?», y el 78 % del registro electoral votó «apruebo» muy por sobre el 22 % del «rechazo»; la segunda fue «¿Qué tipo de órgano debiera redactar la nueva Constitución?» y el 79 % votó por la «Convención Constitucional» por sobre el 21 % de «Convención Constitucional Mixta». La diferencia de esta última es que la convención mixta era una mezcla entre el 50 % de los miembros electos democráticamente para estos fines, mientras que el otro 50 % serían los parlamentarios en ejercicio. En cambio, y por suerte, la Convención Constitucional será el 100 % de los miembros electos democráticamente para estos fines, lo

cual es un muy buen augurio para todo lo que se viene.

Pero también, ¿cómo no preocuparse? El proceso si bien está tomando corporalidad, no debemos dormimos en los laureles y menos aún desatender que saliendo de la «derechización» de los gobiernos en América Latina es predecible que empezaremos a girar hacia gobiernos progresistas y de izquierda. A lo que más temo es que se desaproveche esta oportunidad histórica y que todo siga igual, o peor, que este vuelco a las izquierdas sea más de lo mismo, forzando, en efecto, un eventual regreso hacia una derecha rehabilitada,

más sofisticada y con la capacidad no solo de prevenir estos estallidos sociales, sino también de abortarlos prematura y permanentemente.

28 de octubre de 2020

Valdivia, Chile

**El proceso constituyente y las elecciones presidenciales en Chile. ¿Transitando hacia un modelo post-neoliberal?**

A fin de este año, Chile decidirá quién será el futuro gobierno que presidirá al país en los próximos cuatro años. Estas son, sin duda, las elecciones presidenciales más importantes desde el retorno de la democracia en los 90, y tal vez la más importante en toda la historia, según el estricto rigor democrático. Esto, no solo porque al fin se superará el duopolio presidencial que intercalaron Michelle Bachelet (2006-2010; 2014-2018) y Sebastián Piñera (2010-2014; 2018-2022) en la última década y media, traspasándose el ejecutivo entre el bloque centroizquierda, encabezado por el Partido Socialista (PS), y la derecha, comandada por Renovación Nacional (RN), respectivamente, lo que constituyó una especie de bipartidismo entre la Nueva Mayoría y Chile Vamos, conglomerados de izquierda y derecha respectivamente, sino porque también hay una serie de factores y condiciones que demuestran que no estamos simplemente frente a un mero cambio de gobierno, sino que, ante todo, nos enfrentamos a un proceso de trans-

formación estructural que abre la posibilidad histórica de superar el modelo neoliberal.

Dentro de la vía institucional nos encontramos con dos caminos por los cuales se transita de forma paralela para desembocar, esperemos, en esta gran transformación. Ambos caminos, sin embargo, se entrecruzan, yuxtaponen y co-construyen, de manera tal que es imprescindible generar una coherencia y cohesión entre ambos, para que el cambio elemental sea efectivo. Esto, puesto que, si uno llega a buen puerto, pero el otro no, quedaremos constreñidos en una contradicción de difícil salida.

Uno de estos caminos es el proceso convencional constituyente, lo que fuese el polémico resultado político de la revuelta del 2019 y que, a propósito, está recién comenzando. Por primera vez en toda la historia nacional se redactará una carta magna de manera democrática y vinculante en su construcción. La convención será el primer órgano constituyente paritario del mundo (77 mujeres y 78 hombres), que contará además con 17 escaños reservados para los 10 pueblos originarios reconocidos, con una amplia presencia de listas de independientes; es decir, representantes de los movimientos sociales que no pertenecen a partidos políticos y con todos los territorios representados de los 28 distritos. Con independencia de su resultado, su composición de por sí es una victoria. En un genuino ejercicio democrático, pues se verán los 20 millones de chilenos y chilenas representados en 155 con-

vencionales constituyentes.

Las demandas son claras: reconocimiento y garantías de los derechos fundamentales en materia de educación, vivienda, salud, pensiones. Reconocimiento a los pueblos originarios y del Estado plurinacional, como también la imposterizable fijación del agua como un bien nacional de uso público, asegurando que sea inapropiable para privados. Porque sí, Chile es el único país del mundo que faculta constitucionalmente el aprovechamiento del agua por parte de los privados, siendo estos algunos de los pilares que edifican la arquitectura del modelo, como también las piedras angulares de muchos de los conflictos desencadenados. Este órgano celebrará la sesión inaugural este 4 de julio en el ex Congreso Nacional de Santiago, para iniciar con la laboriosa responsabilidad de discutir, sistematizar y escriturar una nueva Constitución Política del Estado, en un plazo aproximado de un año, para luego someterlo al plebiscito de salida como instancia última.

El otro camino, para nada menos intrincado, es el de la carrera presidencial. Al momento, son 8 los candidatos y 3 las candidatas, 11 en total, los que se perfilan para disputar la máxima autoridad política del país, que tendrá la responsabilidad histórica de asumir un país que clama por una transición de régimen y de recibir, eventualmente, una nueva carta magna. Esta carrera presidencial constará de dos etapas: las primarias del 18 de julio y las de-

finitivas del 21 de noviembre, con posibilidad de una segunda vuelta establecida para cuatro domingos después; es decir, para el 19 de diciembre. La primera tendrá la participación de dos coaliciones antagónicas. El pacto «Chile Vamos» resolverá quién de los cuatro candidatos representará al sector mayoritario de la derecha, siendo Joaquín Lavín (UDI), el alcalde de Las Condes, el que corre con ventaja. Mientras que el bloque «Apruebo Dignidad» tendrá que decidir entre el diputado Gabriel Boric (Convergencia Social) y el alcalde de Recoleta Daniel Jadue (Partido Comunista), siendo este último no solo el aventajado en las primarias, sino el que se perfila como el «candidato del pueblo», acaso el más legitimado en el Chile post 18-O, llamado a triunfar en las presidenciales definitivas y a comandar la mudanza societal que se despunta. Mientras que los y las candidatas restantes podrán presentarse mediante pactos o de forma independiente, pero que sin embargo no tendrán cabida en las primarias, y saltarán directamente a las de fin de año.

En definitiva, ¿por qué hablo de la transición hacia un modelo post-neoliberal? ¿A qué va este antenombre? Es que, sin el afán de inventar retóricas improcedentes, podemos afirmar que estamos frente a una crisis social total del modelo neoliberal, y que todos los obstinados esfuerzos que se han realizado en estos últimos dos años apuntan a su inminente superación, a como dé lugar. Más aún, si la estructura

ceñida y los pilares sobre los cuales se erigió el modelo fueron desmoronados o están cerca a desmoronarse, como consecuencia del prolongado terremoto social.

A propósito, recuerdo haber leído con entusiasmo la división temporal que Fernanda Wanderley (2009) escribe sobre Bolivia, indicando que dicho país se encaminó a este estadio post, entre el 2006 y el 2009, ante la llegada de un presidente indígena que efectivamente rompió con los paradigmas profundamente enquistados en la memoria histórica y colectiva de dicho país, de una tenaz raigambre colonial. Además, se impulsó en conjunto todo un proyecto político popular y reivindicativo que supo dar origen a una nueva Constitución Política del Estado y un nuevo pacto social, cambiando la matriz productiva, garantizando derechos fundamentales, reconociendo a la inconmensurable diversidad étnica preexistente al Estado-nación boliviano y promoviendo la reinención o la mantención de sus modos de vida ancestrales, con todo lo que ello significa. ¿Bolivia dejó de ser capitalista? No, en lo absoluto. ¿Elevó su calidad de vida? ¿Avanzó hacia una sociedad más justa? ¿Pudo establecer un pacto social que avanzara hacia el buen vivir? Sin duda que sí. De tal manera, los gobiernos del Movimiento Al Socialismo (MAS), encabezado por Evo Morales, son, por escándalo, los mejores y más representativos de toda su historia nacional, sin eximirlo de todas las legítimas críticas en su contra.

Creo que en Chile está sucediendo algo muy similar, pero claro que, ajustado a su particularidad histórica, de abismales diferencias. Por ello, he de considerar que este proceso transformador está *ad portas* de superar dos de los principales avatares del neoliberalismo: el fin del fantasma del anticomunismo y la sustitución de la Constitución Política del 80, formulada y escriturada desde las entrañas de la dictadura militar. Recordemos que el neoliberalismo es el modelo de sociedad conspicuo que se instaló en Chile luego de la intervención fáctica de Estados Unidos al Gobierno de la Unidad Popular encabezado por Salvador Allende, cuyo boicot eclosionó en el violento derrocamiento por parte de las Fuerzas Armadas, aquel oscuro 11 de septiembre de 1973. El régimen tiránico que se impuso inmediatamente después del golpe de Estado fue la etapa de elaboración del modelo, el cual se concretó mediante las dos vicisitudes anteriormente mencionadas; es decir, la construcción de una doctrina total y absolutamente anticomunista, y la creación de una nueva institucionalidad, prácticamente desde cero, a merced de las aspiraciones de los grupos económicos que se alinearon al mercado mundial capitalista.

Pero no solo eso, como si fuera poco, sino que evidentemente estableció el marco normativo y legislativo que rigió a nuestra sociedad durante estos 30 años, sin tener la posibilidad real de realizar cambios profundos por la vía institucional. Esto fue lo que Jaime Guzmán,

quien fuese su principal autor intelectual, llamó «democracia protegida». Él lo explicó así, según sus propias palabras:

“La Constitución debe procurar que, si llegan a gobernar los adversarios, se vean constreñidos a seguir una acción no tan distinta a la que uno mismo anhela, porque —valga la metáfora— el margen de alternativas que la cancha imponga de hecho a quienes juegan en ella sea lo suficientemente reducido para ser extremadamente difícil lo contrario” (Guzmán, 1979, p. 19).

Esta famosa y tenebrosa declaración se valora por su sincera ambivalencia, pues en un par de líneas esclarece el problema y la solución. He allí la apremiante necesidad de tirar este estatuto supremo al basurero de la historia y conformar uno nuevo, sin herencias ni transmutaciones.

Porque la gente se cansó de estar inserta en un modelo impuesto de facto y arbitrariamente, el cual especuló como milagroso el resultado de «el ladrillo», el programa económico ceñido por los Chicagos Boys, cuyo único milagro fue mostrar tendenciosas cifras que hablaban de un éxito macroeconómico para una plutocracia minoritaria, mientras que la situación socioeconómica de la inmensa mayoría quedaba barrida por debajo de esta alfombra estadística. Los estudios económicos demuestran que Chile es de los países más desiguales

del mundo: el 1 % más rico tiene, proporcionalmente, mayor concentración de la riqueza que el 1% de países como EE. UU., Inglaterra y Japón; además, sus ingresos son 40 veces mayores al ingreso per cápita del 81 % de la población total. Esta situación se aplica perfectamente al antipoema de Nicanor Parra: «Hay dos panes. Usted se come dos. Yo ninguno. Consumo promedio: un pan por persona».

Por lo tanto, es clave que la próxima presidencia esté comandada por alguien que sepa dirigir un proyecto político genuinamente transformador, y que no intente seguir la lógica en la que tanto se basó la izquierda neoliberal: la de realizar el cambio social mínimo mientras se parchan las grietas de un modelo sistemáticamente injusto con un éxito ilusorio. Lo esperable es que la carrera presidencial enfrente en última instancia a Joaquín Lavín y Daniel Jadue. Mientras que el primero fue fiel colaborador de la dictadura militar, admirador eterno del tirano Pinochet y de Jaime Guzmán, y la mejor carta de la derecha, el centro, y seguramente alguno que otro sector de los que se hacen llamar «de izquierda», para poder sostener los fragmentos del caducado modelo o para truncar el cambio de las mayorías, el segundo es, sin duda, todo lo contrario. Hace muchísimo tiempo que Daniel Jadue es de los políticos más legitimados de Chile y su llegada a la presidencia sería histórica de por sí, al convertirse eventual-

mente en el primer presidente militante del Partido Comunista. Como alguna vez entonó Allende en su último discurso: las grandes alamedas parecieron abrirse en la revuelta, ahora nos transitar y consolidar el proyecto societal alternativo que permita la superación del neoliberalismo.

Finalmente, quedaron fuera muchos temas centrales de la discusión. Como ahondar en el programa presidencial estrenado hace algunos días, el cual será su carta de presentación para las campañas. También, en concreto, cuáles son las propuestas concretas que impulsarán las transformaciones estructurales que tanto clama la ciudadanía, más allá del diagnóstico. Espero, sin embargo, sobre todo para la gente que no habita en Chile, haber ayudado a comprender, aunque sea someramente, el momento histórico que estamos atravesando, entendiendo también que estas transformaciones no pasan desapercibidas en la región, por lo que es clave impulsarlas en y desde la indómita América Latina. ¡Mil veces venceremos!

## Referencias

Guzmán, E. J. (1979). *El camino político*. *Revista Realidad*, 1(7), 13-23.

Wanderley, F. (2009). *Crecimiento, empleo y bienestar social: ¿Por qué Bolivia es tan desigual?* Plural editor. ■

# HORIZONTE DE SUCESOS: LA POESÍA FRENTE A LAS BALAS DE DIANA CAROL FORERO



Diana Carol Forero tomada por Luis Fernando Osorio durante la versión 32 del Festival Internacional de Poesía de Medellín copia Fuente: foto 2022.

Angélica Patricia Hoyos  
Guzmán<sup>21</sup>

La poeta Diana Carol Forero se autodefine como “Poeta de vereda” vive en Buenavista, un municipio al que se llega luego de aproximadamente cinco horas por trocha desde Villavicencio, esta poeta fue una mujer combatiente durante once años haciendo parte de las filas de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC, entregó sus armas en septiembre de 2010 y desde entonces se dedica a los proyectos asociados a construcción de paz y reconciliación a aprender matemáticas a estudiar y a escribir poemas. Trabajó para la Agencia Colombiana para la reintegración durante cinco años, luego se vinculó a atender comunidades vulnerables para el DPS y la Alcaldía Municipal de Santa Rosalía en el Vichada. Desde 2019 hace parte de la Asociación de Mujeres Amasando Sueños, de Mesetas Meta y he estado vinculada a iniciativas de prevención de violencias basadas en género de LIMPAL (Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad).

La conocí durante la versión No 32 del Festival Internacional de Poesía de Medellín, le pregunté durante alguno de nuestros desayunos ¿por qué había decidido irse a combatir a las guerrillas? Me contesto que

<sup>21</sup> Docente investigadora. Universidad del Magdalena. Investigadora del Grupo Oraloteca

porque se quería morir. Y esta sentencia me hizo pensar en los miles de veces que hemos deseado la muerte por algún suceso de nuestras vidas. Sin embargo, ella se quería morir por una decepción amorosa, se internó en la selva y en las armas por amor, o más bien, por olvidar un amor. Le pregunté también ¿qué le había enseñado todo ese tiempo en la guerra? Me hizo saber que lo que más había aprendido era que ningún fin, o idea alguna, justificaba las armas, que había visto morir tantas personas y nunca le había tocado a ella y que siempre esperó con entusiasmo la noticia de que podían salir y entregar las armas.

Después de eso encontró en la poesía una forma de amar, de recordar de hacer duelo de todo lo vivido. Su poemario “Horizonte de sucesos” es un libro de amor. Del eros de resarcir la cicatriz de lo que queda después de la guerra y la manera que encuentra la autora para purgar un gran duelo íntimo y público a la vez sobre las experiencias allí vividas y aquella melancolía y búsqueda de lenguaje de lo que ya no se puede nombrar. Resarcir la vida desde la palabra es lo que tejen las letras de Diana Carol Forero, esta es su manera de dar un sí definitivo a estar viva.

Encuentro aquí una necesidad de escritura basada en lo que deja el terrorismo y el estado sin entrañas en la subjetividad de quienes lo padecen indistintamente de su condición de guerrilleros, civiles u otros grupos combatientes. Pues el sujeto lírico se apropia de su dolor y lo lleva a la poesía para convertirlo en duelo, entendiendo lo planteado por Cristina Rivera Garza en su libro *Dolerse y condolerse*, textos de un país herido:

*El duelo, el proceso psicológico y social a través del cual se reconoce pública y privadamente la*

*pérdida del otro, es acaso la instancia más obvia de nuestra vulnerabilidad y, por ende, de nuestra condición humana. Por esta razón bien podría constituir una base ética para repensar nuestra responsabilidad colectiva y las teorías del poder que la atraviesan. Cuando no sólo unas cuantas vidas sean dignas de ser lloradas públicamente, cuando el obituario se convierta en una casa plural y alcance a amparar a los sin nombre y a los sin rostro, cuando, como Antígona, seamos capaces de enterrar al Otro, o lo que es lo mismo, de reconocer la vida vivida de ese Otro.* (Rivera Garza, 2015, Pág. 171).

La selección de poemas, que pongo a consideración del lector, nos hablan de ese reconocimiento y de la vitalidad y la pulsión de lo vivo que aún resplandece como belleza a pesar del dolor, la condición humana de quien escribe es la del testigo, la de quien se sabe libre de palabras, de emociones y sobrevive ante la guerra para testimoniar lo sentido.

Dirá la crítica literaria especializada que el texto no se puede relacionar con la biografía del autor. Este poemario es importante para la poesía colombiana porque habla desde la experiencia femenina sobre este testimonio de la guerra, lo expurga y lo pone en el lugar dónde desaparece aquel país sufriente. De allí que uno de sus poemas haya sido incluido en el Informe de la Comisión de la verdad (2020) el cual incluyo aquí como parte de la selección de poemas de esta autora.

### Manifiesto

Tengo amigos poetas  
Viven en las ciudades  
donde sus versos  
endulzan paladares eruditos  
como rayos de sol  
que resbalan cada tarde  
sobre moles de granito  
Tengo amigos poetas  
que no me consideran  
parte de su gremio  
y tienen toda la razón



Qué voy a saber de metáforas  
hipérboles y métricas  
Yo, que vivo en medio  
de la llanura y la selva  
Que con la boca abierta  
como anhelante sexo  
veo incendiarse el ocaso  
sobre la húmeda ribera  
Yom que apenas si logro hilar  
un par de frases abrumadas  
ante esa emboscada de belleza  
Yo, que con los ojos llorosos  
hago mía la risa desdentada  
del anciano indígena en su cha-  
gra  
Yo, que me abrigo con la luna  
pálida y sudorosa del verano  
mientras espanto con la mano  
una espesa nube de zancudos  
Tienen razón; qué voy a saber  
de clubes y editoriales  
Yo, que desde mi chinchorro  
con una taza de café humeante  
acaso canto al clima  
siempre inclemente  
y la hermosura endémica  
de esta tierra agreste  
Qué voy a saber yo de arte,  
si no conozco un museo  
si nunca voy a lanzamientos  
cocteles o premios  
Como llamarme poeta  
si no hago más que  
rasguear poemas  
en papeles que se perderán  
quizás

en el loco aleteo del tiempo  
(Forero, 2022, Pág.14)

### **Gravitación**

Newton dijo alguna vez  
que la fuerza de atracción  
entre dos cuerpos  
dependía de sus masas  
y la cercanía entre los dos  
No sabía  
No podía saber que  
aunque la vida me arrastra  
incesantemente lejos de ti  
cada vez gravito con más fuerza  
a tu alrededor  
(Forero, 2022, Pág. 30)

### **Guantanamera**

*Enero de 2009*  
Dicen que saldremos de aquí  
que cerrarán este lugar  
Dicen que todo volverá a ser  
como antes  
Ocho eternos años  
saboreé la herrumbrosa hiel de  
estas cadenas  
noventa y seis meses  
con sus días y sus horas  
/anhelando/  
suplicando  
una cuerda  
con qué colgarme de los barrotes  
Ahora dicen que seremos libres  
Cuántas palomas blancas  
necesitaré para borrar mis cic-  
trices  
Cuántos indultos

harán crecer de nuevo  
mis uñas arrancadas  
mis dedos cercenados  
Qué promesas podrán sanar  
mi vientre desgarrado  
tantas veces ultrajado  
Pero hay que sonreír  
con los dientes podridos  
que aún nos quedan  
Ellos dicen que podremos  
seguir con nuestras vidas  
(Forero, 2022, Pág. 51)

### **Fruto arrancado**

Tenía solo doce años  
Y no sabía  
que por ser mujer  
indígena  
no podía salir a recoger guaya-  
bas  
Busqué el árbol tupido  
que da sombra en el patio del co-  
legio  
intentando balancearme  
entre sus ramas  
Pero un soldado me sacudió  
como animal muerto  
entre las suyas  
Y luego vino otro  
Y otro  
Y muchos más  
Me taparon la boca  
para que no gritara  
La verdad  
es que ni un susurro  
hubiera podido brotar  
de mi garganta

Me arrancaron de la vida  
como se arranca el fruto podrido  
A mí  
que ni siquiera había florecido  
aún  
(Forero, 2022, Pág. 54)

### Nada

Ni una foto tuya  
ni una carta  
ni una despedida...  
¡Ah! Pero tuve tu cuerpo entero  
aquellos frenéticos días  
de incesante locura  
tu ansia volcada en mí  
llenándome  
de versos espumosos  
y ocasos aleteantes  
vértigo ardoroso  
y amor desmadejado  
Ni siquiera un adiós  
Te arrancaron de este mundo  
sin que pudiera reencontrarte  
y en vez de mi vientre anhelante  
te devoró una lluvia de metales  
Soy tu viuda  
Una de tantas  
Probablemente la que más te  
amó  
En todo caso,  
la que no te olvida  
*A pacho Piratoba Arias, por  
siempre*  
(Forero, 2022, 63)

### La reina del monte<sup>23</sup>

Escuché caer las bombas  
Y hasta la tierra  
tembló de miedo  
Sentí el rugido de la muerte  
zumar frente a mi rostro  
y cada poro de mi cuerpo  
entonar una canción luctuosa  
Escuché caer las bombas  
Y de pronto  
fui prisionera del aire  
el canto de las hojas  
se hizo uno con mi grito  
Mi savia y la del bosque  
pintaron de fiesta mis pupilas  
caudal gozoso  
cópula apasionada  
bramido de acero  
quebrándose en mi espina  
Escuché caer las bombas  
Y luego  
ya no hubo un yo  
Ni hubo nada  
(Forero, 2022, Pág. 85)

### Chirgua

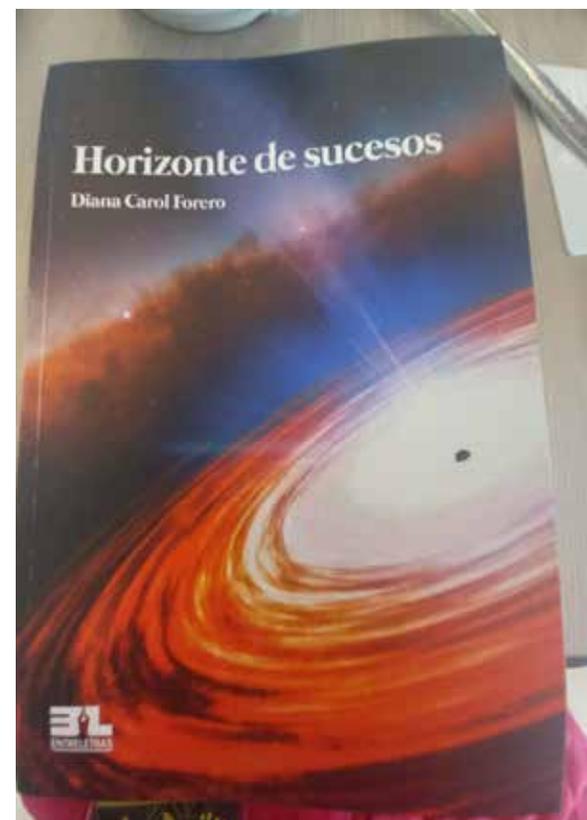
(Andrés, 16 años)  
No tenía otro destino  
Nunca tuve sueños  
que intuía jamás podría alcanzar  
Abrazaba mi fusil  
-hasta en sueños-  
Pues era toda mi familia  
El único que siempre me acogió

sin agredirme  
No alcancé a crecer  
No lo suficiente  
Acaricié una espalda femenina  
tan solo unos días antes de partir  
y es bien posible  
que ni siquiera  
ella me recuerde  
(Forero, 2022, Pág. 88)

### Referencias bibliográficas

Forero Diana Carol (2022).  
*Horizonte de sucesos*. Corporación  
Cultural Entreletras, Villavicencio,  
Meta.

Rivera Garza Cristina (2015).  
*Dolerse. Textos de un país herido*.  
Surplus ediciones, México. ■



22 Poema incluido dentro del Informe de la Comisión de la verdad en Colombia (2022)

# CÓMO LOS MOVIMIENTOS SOCIALES AFECTAN LA MORAL



Silvia Fernanda Galvis  
González<sup>23</sup>

Para poder estudiar el cómo los movimientos sociales (MS) afectan la ética y la moral, se debe estudiar la moral de estos mismos. Se define a la sociedad como un “grupo de personas en interacción que se ven a sí mismas como una unidad, diferente de otras sociedades similares” (Doncel, 2002, p:49) Mien-

tras que los movimientos son definidos como “alteración, inquietud, conmoción, alzamiento, rebelión” (RAE, s. f). Por lo cual se puede definir a los movimientos sociales como la acción y efecto de cambiar, de desarrollar una doctrina, una tendencia o una causa. El MS es un término que abarca una amplia variedad de procesos que involucran a individuos y grupos con inquietudes variadas y a menudo conflictivas. Los actores del movimiento social

proviene de una variedad de posiciones ideológicas, ubicaciones sociales y contextos y pueden adoptar una serie de formas organizativas, desde muy flexibles hasta altamente organizadas y burocratizadas.

Aunque los "movimientos sociales" no surgieron formalmente como un concepto en la teoría de las ciencias sociales hasta la década de 1960, el estudio del comportamiento grupal tiene una historia mucho más larga,

<sup>23</sup> Silvia Fernanda Galvis González. Estudiante de Antropología. Semillerista del Grupo Oraloteca

con algunos de sus primeros fundamentos de pensamiento estructural-funcionalista. Gran parte del pensamiento contemporáneo sobre los movimientos sociales, por lo tanto, se basa en la noción de "comportamiento colectivo", que fue formulada en la década de 1920 por los teóricos de la Escuela de Chicago. Este grupo de teóricos cambió la atención relacionada con el comportamiento grupal de la psicología colectiva, que se centró en las motivaciones individuales, al comportamiento colectivo, que se centró, más bien, en las acciones de los grupos que reaccionan a las amenazas, miedos o inseguridades percibidas. (Della Porta y Diani, 1999)

En la década de 1960, el enfoque analítico del comportamiento colectivo continuó considerando la acción grupal como un síntoma de las tensiones presentes dentro del sistema social, pero cambió a considerar ese comportamiento como una manifestación de mal funcionamiento social. Este enfoque, que también se conoce como la teoría de la privación relativa, vio el comportamiento del grupo como una marca de irracionalidad más que como una forma racional de expresar descontento (Parsons, 1961). De manera similar, Smelser (1962) vio los movimientos sociales negativamente como consecuencia de una transformación social demasiado rápida. Este último comenta que los movimientos sociales también reflejan los intentos de los individuos para hacer frente a la crisis a través del desarrollo de creencias generaliza-



das. Además, vio los movimientos sociales en términos de "pánico", "hostilidad" y "locura". Tanto Parsons como Smelser consideraron el comportamiento colectivo como una forma de desviación utilizada como mecanismo de adaptación por grupos descontentos para tratar la inestabilidad social. Dichos análisis se basaron en el enfoque psicológico del comportamiento colectivo que construía movimientos sociales como manifestaciones de sentimientos de privación y frustración por parte de miembros alienados de la sociedad (Della Porta y Diani, 1999). Las teorías de la privación relativa tendían a ver los movimientos sociales de forma negativa y miraban más el contexto social en el que se manifestaba el comportamiento colectivo que la forma que adopta dicho comportamiento grupal o sus efectos en procesos sociales más amplios.

Los teóricos critican el excesivo énfasis percibido en la racionalidad de los actores del movimiento social dentro de la escuela de movilización de recursos. Aunque el enfoque de la mayoría de los teóricos consideraría que los actores del movimiento social son racionales, también destacan la importancia de los factores no racionales: la emoción, como una fuerza impulsora importante. Además, se argumenta que los motivos que impulsan los movimientos sociales no son todos cuantificables y, por lo tanto, no siempre se pueden medir como "recursos" tangibles.

A diferencia de la teoría anterior, la cual fue una reacción crítica contra los modelos de comportamiento colectivo, la siguiente es más compatible con la noción de "privación relativa" formulada por los teóricos del comportamiento colectivo, expandiéndola para incluir preocu-

paciones cualitativas no materiales como la cultura y la identidad. Claus Offe, por ejemplo, argumenta que los sentimientos de privación se han expandido del ámbito laboral a otras áreas de la vida social. Los movimientos sociales surgen de la "incapacidad estructural" del sistema político para hacer frente a estas nuevas formas de agravios (Offe, 1985). La expansión del análisis de los movimientos sociales más allá de los ámbitos marxistas de privación material y conflicto de clases, por lo tanto, fundamental para la teoría. Pero, ¿de qué otra manera afecta las emociones a los movimientos sociales teniendo en cuenta la participación de las actrices en la lucha por el cambio?

Los MS tienen una perspectiva moral y social que es importante en el rol de las emociones en estos. Por ejemplo, Jasper (citado por Jacobson, 2020) ha demostrado la capacidad de movilización de las emociones morales. También se señaló que las diferentes emociones que desencadenan las protestas están entrelazadas con las creencias morales de los activistas. La ira justa, el descontento y la indignación de ellos representan reacciones profundamente morales, evocadas por la transgresión de los límites normativos. Además, esta rama de investigación ha mostrado que se deben enfatizar de igual manera los rituales, pues, al igual que las protestas en general, producen fuertes emociones. Peterson y Goodwin (2001) afirman en sus textos *Emotional Dimensions of Social Move-*



*ments*, que estos, junto con una gran variedad de otros temas, forman un vínculo íntimo entre las emociones de los activistas y la vida moral, muy similar a la perspectiva socio-moral que se va a presentar a continuación.

Se entiende que la moralidad está más fundamentada y es más elemental que las emociones al momento de formar un movimiento social. Pero asimismo que se está siendo moral se está siendo inmoral. La existencia o inexistencia de normas sociales son lo que llevan a una lucha por parte de los activistas, ellos quieren que sus necesidades sean escuchadas, si todo lo que ellos desean se cumplieran, ellos no pelearían para cambiarlas o crearlas. De igual forma, la creación de nuevas normas sociales a través de políticas públicas puede generar lu-

chas por parte de grupos que buscan que las leyes se mantengan igual. Un ejemplo de esto es como en Colombia tras la despenalización del aborto hasta la semana 24 de gestación que se aprobó en el año 2022 a través de la Sentencia C-055 (Pro-familia, 2022), provocó una "Gran Marcha Nacional #ColombiaDefiendeLaVida" por parte de organizaciones provida (El tiempo, 2022).

En estas luchas por mantener o modificar las normas sociales se presentan emociones de ira, hostilidad y culpa, por lo cual se le puede relacionar otro trabajo a los activistas, que es el trabajo emocional. Se está feliz con una situación cuando se está conforme con ella, cuando no se quiere cambiar nada. Por otro lado, hay ira y tristeza cuando está sucediendo algo con lo que se está inconforme. El ideal moral no está

arreglado, más bien, está vivo, evoluciona y se transforma con respecto a lo que lo rodea. El ideal moral de mañana no va a ser el mismo que el de hoy, de igual forma el ideal de un indígena nunca va a ser igual al de un afro o poblador urbano. Estas diferencias se van a presentar incluso con respecto a la edad, el sexo, el género, la clase social, la etnia y el contexto de cada individuo o grupo social a través del tiempo. Siempre van a haber nuevas ideas y aspiraciones que van a solicitar una transformación o modificación de las normas sociales que se están implementando, confrontando a movimientos sociales que prefieren una permanencia de las normas ya establecidas.

Durante los últimos 20 años de investigación, los académicos del movimiento social han analizado las emociones en áreas muy diversas de campañas del MS y en eventos de protesta. Los estudiosos han teorizado cómo las emociones juegan un papel fundamental para habilitar o inhibir la movilización y proporcionar los recursos que sostienen el compromiso a través de los varios cambios endógenos y cambios exógenos. Mientras que algunos teorizan explícitamente las emociones, otros tienden a aludir a su papel o dejarlos implícitos, lo que a menudo garantiza una mayor explicación. La motivación para la movilización también puede tener lugar sin redes preexistentes.

En el caso de Colombia, Mauricio Pardo (2020 p:330) menciona que

en el movimiento negro colombiano el aspecto emotivo ha sido predominante en la búsqueda de elementos identitarios que permitirían aumentar su trascendencia política. Asimismo, comenta que los “pobladores rurales con territorios susceptibles de titulación colectiva han preferido proteger su independencia y su interlocución con el Estado, a buscar escenarios de concertación con otras expresiones del movimiento negro” (Pardo, 2020, p:330). De esta manera se evidencia como los movimientos negros en Colombia tienen múltiples planteamientos y formas de buscar alcance nacional, aunque Pardo afirma que no hay una consolidación de propuestas que cumplan este objetivo.

Jasper y Poulsen (1995) argumentan que los choques morales pueden motivar la participación en un evento social, cuando ha habido un suceso o una información inesperada que genera una sensación de indignación. Esta teoría se puede ver en distintos movimientos sociales, las emociones que causan una violación en las feministas; los incendios forestales en los ambientalistas, son un ejemplo de ello. Atraen gente a través de eventos que tienen un duro impacto emocional, que a su vez afecta la moral del movimiento. Por otro lado, Halfman y Young (2010) describen que la exposición de imágenes grotescas puede producir fuertes emociones que pueden llegar a motivar, pero, de igual manera, pueden potencialmente a inhibir cualquier gusto por la movilización. Así mismo, describe que el

pesimismo y la frustración pueden inspirar a la acción si se determina que no se puede contar con otros para participar.

Las organizaciones de movimientos sociales y las situaciones de protesta también brindan oportunidades para generar y experimentar emociones placenteras. A respecto de esto, vale la pena analizar las posibilidades emocionales de las situaciones, ya que algunas pueden crear oportunidades para la novedad, la emoción y el riesgo que se pueden buscar cuando se juntan a la mundanidad cotidiana. Jasper (1997) comenta que algunos buscan protestas debido a los placeres de la protesta, como la diversión, las oportunidades para la creatividad, el coqueteo y las perspectivas de sexo. Esto demuestra que algunos movimientos sociales se han convertido en una moda por satisfacer placeres personales y no en su objetivo original, cambiar el régimen utilizado y, por ende, cambiar el mundo.

Los MS al cambiar o crear costumbres son una fuente cambiante de la moral. La moral es afectada por lo que acostumbra a hacer un grupo poblacional o sociedad por lo cual, al cambiar las costumbres cambia la moral. En el pasado se tenía como bueno las diferencias entre las clases sociales con respecto al color de piel, pero cuando activistas como Martin Luther King y Rosa Parks llegaron y cambiaron la perspectiva racial del asunto, así mismo cambio la moral. Esto no significa que antes era bueno ser racista y ahora no,

significa que gracias al cambio que hicieron muchas personas al luchar se pudo ver de verdad que era lo bueno. Lo bueno siempre va a ser bueno, pero el ser humano no siempre sabe identificarlo en medio del libre albedrío que poseen.

### Referencias

- Della Porta, D y Diani, M. (1999). *Social Movements: An Introduction*. 1. Recuperado de [https://www.academia.edu/5842673/The\\_Relationships\\_between\\_Social\\_Movements\\_and\\_Religion\\_in\\_Processes\\_of\\_Social\\_Change\\_A\\_Preliminary\\_Literature\\_Review](https://www.academia.edu/5842673/The_Relationships_between_Social_Movements_and_Religion_in_Processes_of_Social_Change_A_Preliminary_Literature_Review).
- Doncel, C. (2002). *Antropología social y cultural Glosario*. Recuperado de [https://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/3314/7145/0401/antropologia\\_social\\_cultural\\_Glosario\\_Concha.pdf](https://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/3314/7145/0401/antropologia_social_cultural_Glosario_Concha.pdf)
- El Tiempo*. (2022). *Aborto: colectivos convocan a gran marcha nacional por defensa de la vida*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/aborto-marcha-en-contra-del-aborto-y-provida-se-realiza-en-colombia-654624>
- Halfmann, Dy Young, M. (2010). *War Pictures: The Grotesque as a Mobilizing Tactic*. Recuperado de [https://www.researchgate.net/publication/258244602\\_War\\_Pictures\\_The\\_Grotesque\\_as\\_a\\_Mobilizing\\_Tactic](https://www.researchgate.net/publication/258244602_War_Pictures_The_Grotesque_as_a_Mobilizing_Tactic)
- Jacobsson, K. (2020). *Animal Rights Activism: A Moral-Sociological Perspective on Social Movements*. Recuperado de [https://www.academia.edu/29091444/Animal\\_Rights\\_Activism\\_A\\_Moral-Sociological\\_Perspective\\_on\\_Social\\_Movements](https://www.academia.edu/29091444/Animal_Rights_Activism_A_Moral-Sociological_Perspective_on_Social_Movements)
- Jasper, M. (1997). *El arte de la protesta moral*, vol. 60. Chicago: University of Chicago Press. Recuperado de [https://www.academia.edu/37908260/Emotions\\_in\\_Social\\_Movements](https://www.academia.edu/37908260/Emotions_in_Social_Movements)
- Jasper, P y Poulsen, M. (1995). *Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests*. Recuperado de [https://www.academia.edu/29091444/Animal\\_Rights\\_Activism\\_A\\_Moral-Sociological\\_Perspective\\_on\\_Social\\_Movements](https://www.academia.edu/29091444/Animal_Rights_Activism_A_Moral-Sociological_Perspective_on_Social_Movements)
- Offe, C. (1985). *New social movements: challenging the boundaries of institutional politics*, *Social Research*. Recuperado de [www.researchgate.net/publication/246940224\\_New\\_Social\\_Movements\\_Challenging\\_the\\_Boundaries\\_of\\_Institutional\\_Politics](https://www.researchgate.net/publication/246940224_New_Social_Movements_Challenging_the_Boundaries_of_Institutional_Politics).
- Pardo, M. (2020). *ESCENARIOS ORGANIZATIVOS E INICIATIVAS INSTITUCIONALES EN TORNO AL MOVIMIENTO NEGRO EN COLOMBIA*. *Academia.edu*. [https://www.academia.edu/6708364/ESCENARIOS\\_ORGANIZATIVOS\\_E\\_INICIATIVAS\\_INSTITUCIONALES\\_EN\\_TORNO\\_AL\\_MOVIMIENTO\\_NEGRO\\_EN\\_COLOMBIA](https://www.academia.edu/6708364/ESCENARIOS_ORGANIZATIVOS_E_INICIATIVAS_INSTITUCIONALES_EN_TORNO_AL_MOVIMIENTO_NEGRO_EN_COLOMBIA)
- Parsons, T. (1961). *Theories of Society. Vol. 1*. Recuperado de <https://www.sup.org/books/title/?id=1234>.
- Petterson, J y Goodwin, J. (2001). *Emotional Dimensions of Social Movements*. Recuperado de [https://www.researchgate.net/publication/279417440\\_Emotional\\_Dimensions\\_of\\_Social\\_Movements](https://www.researchgate.net/publication/279417440_Emotional_Dimensions_of_Social_Movements)
- Profamilia. (2022). *Aborto libre y seguro ¡La decisión es tuya!* Recuperado de <https://profamilia.org.co/servicios/aborto-seguro/>
- RAE. (s.f). *Movimiento*. Recuperado de <https://dle.rae.es/movimiento>
- Smelser, N. (1962). *Theory of Collective Behaviour*. Recuperado de [https://www.academia.edu/5842673/The\\_Relationships\\_between\\_Social\\_Movements\\_and\\_Religion\\_in\\_Processes\\_of\\_Social\\_Change\\_A\\_Preliminary\\_Literature\\_Review](https://www.academia.edu/5842673/The_Relationships_between_Social_Movements_and_Religion_in_Processes_of_Social_Change_A_Preliminary_Literature_Review). ■

# EL PRECIO DE SER

Zharic Hernández<sup>24</sup>

Sobre esta tierra que en momentos no se siente tan mía,  
se escuchan muy seguido los llantos,  
sobre este camino sin retorno,  
dónde a pasos lentos  
y conciencias que queman,  
las madres entierran a sus hijos,  
por causas que desean hacer parecer desconocidas  
o en nombre de una guerra que no nos pertenecen.

Tenemos mucho por decir y por hacer.

Ya que en ambos casos mis historias se cruzan,

porque estoy lejos de solo ser una mujer y el no hablar también en masculino,

soy todos y al mismo tiempo nada,

ya qué, aunque lo único que queda de mí sea una sombra,  
un último suspiro audible,

nunca seré solo un número más en la lista que alimenta sus cifras.

Porque soy,

soy muy seguramente el nombre que hace poner silencio sobre la mesa.

Ese que un día salió sin ningún tipo de protocolo, mensajes o despedida y nunca regreso.

Ese que pensaron que no haría falta,

que nadie buscaría y se quedaría en el olvido.

Como si de una pequeña piedra que estorba en el camino y se lanza muy lejos para agilizar los pasos, se tratará.

Así mismo, soy

ese rostro que hizo hervir la rabia,

que posicionó las partes

e hizo demostrar que con mi partida no se acaba la lucha.

Soy una madre

de esas que, aunque desconoce y repudia el sentido de la venganza,

sus palabras se hicieron más duras por el hambre de la justicia.

Soy aquella que en medio de la noche

tomo lo poco que le quedaba

y con todo y la rabia se marchó,  
esa misma que tiempo después le gritó al mundo lo que le habían hecho

y en ese momento, aunque el llanto cortaba la garganta  
no detuvo todo lo que tenía por decir,

sirviendo como faro a muchas más.

Soy de aquellos

que se encontraron en el camino y

que con nada en común más que el coraje

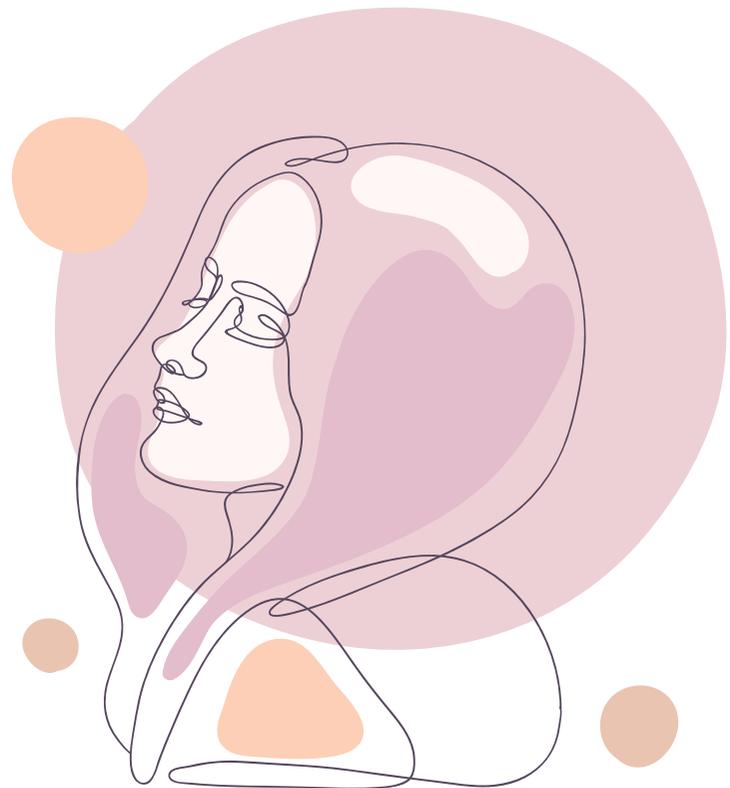
construyen communitas

con un peregrinaje, de esos que te aseguran que

algún día podrás regresar a aquello que llamaste hogar,

pero también, que al hacerlo nada será lo mismo.

Dejando únicamente al incierto,



<sup>24</sup> Zharic Hernández. Estudiante de Antropología. Semillerista del Grupo Oraloteca. Universidad del Magdalena.

si ese cambio será favorecedor o,  
por el contrario, una nueva tragedia.

Como el de aquella  
que en su afán de proteger que  
las aguas corrieran libres y  
el pasto se mantuviera siempre verde,

fue perseguida hasta donde esos  
pastos  
ya se cambiaron por cemento  
gris,

convirtiéndose así, el camino a  
la obtención de una causa justa,  
en una sentencia de muerte.

Como si en una balanza, la vida  
de muchos pesará menos que  
el bolsillo de unos pocos.

Y estos pocos pudieran arrancarlo todo,  
desarraigándonos de lo que tenemos,

lo que pensamos, lo que sentimos,  
lo que somos.

Robando nuestras tierras,  
como perfecto colono moderno,  
que, en su sevicia por esclavizar,  
profana todo lo sagrado,  
prohíbe el amor,  
destierra la paz,  
proclama la muerte.

Encargándose de llenar con su  
legado de dolor,  
solo miseria y sabores amargos a  
los lugares donde,

en aquellos días antes de su llegada,  
nos encontrábamos con nuestros

dioses,

Construíamos familias,  
veíamos crecer nuestros hijos  
y todo lo que representaba la alegría.

Obligándonos de manera a no  
ser más que

lo que su fuerte bota camuflada  
demandará ser.

Por eso, mi sentencia es permitirme ser,

ser ella y no solo ella,

ser él, y no solo él,

ser todos, por fuera del todo homogenizante,

romántico y silenciador,

ser un todo que se permiten ser,  
que se escuchan como gritos que  
suenan al unísono

para perpetuar las voces,

pero que turnan uno y cada uno  
de los relatos,

para que ninguno quede por fuera.

Para no ser más aquel que le dijeron  
quién era

o mejor dicho quién debía ser,

Por el color de su piel,

Lo que tenía entre las piernas,

La cantidad de pesos que tuviera  
en el bolsillo

Con quién decidía compartir la  
cama,

La vida, los sueños, los amores  
y hacer participé de los desamores,

dejando con las heridas sobre mi  
piel,

el calificativo que quisieron que  
se convirtiera en mi identidad,

casi que en mi nombre

Como si la identidad fuera una  
cadena que

tira hacia la condena del no pertenecerse

Y ¡sí que lo es!,

cuando no está diseñada para  
más,

que facilitarle los caprichos de  
los que

desconocen el peso de tu carne

Por qué por ellos fui

El negro, que solo era negro y  
como tal esclavo.

El indio que solo era indio y  
como tal bruta posesión

El marica que solo era marica y  
como tal enfermo árbol torcido  
que debe enderezarse

La mujer que solo era mujer y  
como tal,

el útero sangrante, el cual cargaba  
la responsabilidad,

que está desfachatez, nunca terminará.

Pero, está más que errado,

Somos, porque siempre fuimos

Aunque no nos permitieron  
creerlo

Somos más allá de la sospecha,  
del temor y la duda.

Existimos, formamos, pertenecemos

Resistimos sin necesidad de la  
etiqueta

aún y cuando está otorgue una  
nueva■

# Homemaje

## A LOS LIDERES ASESINADOS



En esta edición de la revista ORALOTECA dedicada a movimientos sociales en el Caribe colombiano, queremos rendir homenaje a los líderes y líderesas que han sido asesinados en el marco del conflicto armado. A aquellos cuyas vidas han sido arrebatadas por grupos al margen de la ley, bandas de narcotráfico, y crímenes de estado, quienes, ejerciendo terror en su deseo desmesurado por el control de los territorios han realizado señalamientos, persecuciones y posteriores asesinatos de liderazgos que fueron en contra vía a un país falto de democracia.

Cada una de las voces silenciadas hace mella en las dinámicas de las comunidades, asociaciones, ONG'S y movimientos sociales minoritarios, siendo un silenciamiento programático que descabeza los procesos críticos comunitarios e impide la construcción colectiva de Nación. Son cientos de líderes y líderesas asesinados de la manera más ruin, en sus viviendas, frente a su familia, y a veces, también terminando con la vida de sus hijos y parejas.

Mujeres y hombres valientes que han alzado sus palabras, arengas y carteles en contra de irregularidades, malos manejos de recursos, corrupción, desatención estatal y la presencia de grupos armados ilegales. Son líderes comunales, indígenas, campesinos, afrocolombianos, ambientalistas, miembros de juntas de acción comunal, sindicales, defensores de víctimas del conflicto armado, movimientos feministas y LGBTQ+, que han pagado con su vida el hecho de buscar, por medio del activismo, condiciones justas y seguras en un país donde la equidad se presenta tan lejana que parece una utopía.

Es un homenaje con una muestra mínima de los asesinatos en cada Departamento del Caribe colombiano, a manera de sensibilización histórica, que refleja un dolor colectivo y la particularidad de cada uno de los liderazgos y su callamiento en el legado trágico de un país homicida.

**Artículo y fotografía:**

Jorge Pinzón Cadena

**Investigación:**

Semilleristas grupo ORALOTECA

**Diseño:**

Laura Cristina Valencia - Jorge Pinzón Cadena

“Si hiciéramos un minuto de silencio por cada una de las víctimas del conflicto armado, el país tendría que estar en silencio durante 17 años”

Francisco de Roux  
(Comisión de la verdad)



**Bernardo Cuero Bravo:** Oriundo de Malambo, fue miembro de la Mesa de Víctimas del Atlántico y fiscal nacional de la Asociación de Afrocolombianos Desplazados, (Afrodesc). Se caracterizó por su intervención a favor de las víctimas de los acuerdos de paz entre el Gobierno Nacional y las Farc. El 7 de junio de 2017 a las 7:00 pm, dos hombres llegaron a su casa mientras observaba un partido de fútbol, preguntando si arrendaba un apartamento, cuando Bernardo se acercó para atenderlos un sujeto sacó un arma y le disparó 7 veces.

**Luis Barrios Machado:** fue líder social del municipio Palmar de Varela, expuso legalmente 20 casos de corrupción junto a 23 casos relacionados con el microtráfico y el déficit del servicio de salud del municipio. Fue asesinado frente a su familia por un hombre, el cual entró a su casa y le propinó dos disparos en la cabeza.

**Samir Rafael López Visbal:** fue líder social y concejal, elegido en 2015, del municipio de Galapa, pertenecía a la comunidad LGBTIQ+ y al movimiento Alianza Social Independiente. Su activismo fue orientado a la defensa de las agendas educativas y culturales y protección de los derechos de la comunidad. Fue asesinado el día 2 de diciembre de 2016 en su apartamento por un hombre que lo hirió con un arma cortopunzante.





# BOLÍVAR

**Wilmar Ascanio Angarita:** fue presidente de la junta de acción comunal de la vereda Alta Cañabral, perteneciente a San Pablo. Una mañana llegó temprano al casco urbano de San Pablo y se quedó a tomar su desayuno en un restaurante de barrio La Libertad cuando un hombre armado llegó al lugar y le propinó varios tiros, asesinando al hombre, el sicario junto a otra persona huyeron del lugar en una moto.

**Erminson Rivera:** fue presidente de la Junta de Acción Comunal de la vereda La Esperanza, en el municipio de Cantagallo, el lunes en la mañana fue sacado de su vivienda por hombres fuertemente armados que llegaron hasta el caserío y lo asesinaron junto con su cuñado.

**Pedronel Sánchez:** fue presidente de la junta de acción comunal de la vereda San Antonio en el municipio Simití. Fue interceptado por desconocidos quienes le propinaron nueve impactos de arma de fuego, acabando con su vida. Al menos 12 proyectiles se encontraron en el lugar del crimen.

# CÓRDOBA

**Eduardo Enrique Olea Ramos:** fue uno de los líderes del cabildo indígena Nueva Ilusión de Versalles, en San José de Uré, trabajaba por las comunidades víctimas del conflicto con la Corporación Desarrollo y Paz de Córdoba y Urabá (CORDUPAZ). Cerca de la medianoche del 10 de septiembre, el líder comunal Cristóbal José Ramos Ayazo, de 50 años, fue asesinado junto con Luis Emilio Díaz Mendoza, quien lo acompañaba. Dos hombres en motocicleta les dispararon cuando estaban en una vivienda en la cabecera municipal de Montelíbano, en el sur de Córdoba.



EDUARDO  
OLEA RAMOS

**Onilda María Díaz Urango:** pertenecía a la Asociación Campesina para el Alto Sinú (Asodecas), quienes denunciaron tres asesinatos. Ella también era parte de la Junta de Acción Comunal de la vereda Llanos del Tigre, del movimiento político Marcha Patriótica y de la Asociación Nacional de Reservas Campesinas. Fue asesinada el 13 de noviembre junto con su esposo James Correa, de 54 años, en la vereda Lorenzo del municipio de Tierralta.



ONILDA  
DÍAZ URANGO

**María del Pilar Hurtado:** trabajó en la Fundación de Víctimas "Adelante con Fortaleza", donde denunció desapariciones, torturas y asesinatos. Había sido amenazada por medio de un panfleto que mandaron las Autodefensas Gaitanistas. El comunicado la acusaba de invadir un terreno. Fue asesinada el viernes 21 de junio de 2020 en Tierralta. Su muerte tristemente se conoció después de que se hizo viral un vídeo que reflejó los gritos de uno de sus cuatro hijos, luego de verla tendida sin vida.



MARÍA DEL PILAR  
HURTADO

# CESAR

**Aramis Arenas Bayona:** fue líder social, estuvo vinculado a la organización comunal que buscaba la defensa de los Derechos Humanos y de la Paz en la zona oriente del Cesar. Fue candidato al Concejo Municipal en el corregimiento de Becerril. Fue víctima del desplazamiento y tortura por parte de grupos ilegales que dieron fin a su vida por el impacto de una bala en su cabeza.

**Henry Wilson Cuello Villareal:** fue líder social y ganadero, miembro de la junta comunal y pertenecía a una asociación que velaba por las extracciones de material de arrastre del "río de la mula". Henry, de 48 años, fue asesinado en el corregimiento de Rincón Hondo.

**Teófilo Acuña:** fue vocero y co-fundador de organizaciones que promueven los derechos de las comunidades, como el Congreso de los Pueblos, Coordinador Nacional Agrario- CNA y de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular - CACEP. Fue asesinado en el corregimiento de Puerto Oculto, municipio de San Martín.





**Juana Almazo Uriana Epiayu:** fue la coordinadora de convivencia de la Institución Educativa Camino Verde en Uribia, era una crítica de la gestión del Instituto colombiano de bienestar familiar (ICBF) en la Guajira, en el que denunció el aumento en las tasas de muerte de niños Wayuu a causa de desnutrición. El cuerpo de la lideresa fue encontrado el 26 de septiembre de 2017 en el pueblo El Pájaro, irreconocible por la descomposición.

**Oneida Pertuz Mestre y Enrique Ruiz González:** fueron activistas del movimiento Colombia Humana, Oneida Pertuz líder política, y su esposo, Enrique Ruiz, dedicado además al comercio, recientemente se habían sumado al pacto histórico de cara a las elecciones de 2022. Fueron asesinados por dos hombres en motocicleta mientras se movilizaban en su vehículo en el mercado de Maicao el pasado 8 de septiembre del 2021.

**Aura Esther García Peñalver:** era autoridad tradicional de la comunidad *Arronshy*, del corregimiento de Cardón, Uribia. La lideresa Wayuu fue asesinada el miércoles 31 de marzo del 2021 cuando llegaba en una moto a su comunidad acompañada de su esposo. Al llegar, fue emboscada por dos sujetos (aún desconocidos), quienes le dispararon y quitaron su vida con múltiples impactos de bala.

## SUICRE

**Julián Quiñones:** fue presidente de la Junta de Acción Comunal de Guayabal en el municipio de Coveñas. Había denunciado un caso de aparente corrupción en la construcción de un polideportivo del municipio, recibió amenazas de muerte desde octubre de 2018. El día jueves 6 de junio de 2019 se encontraba movilizándose en su moto para supervisar una obra civil, cuando un grupo de hombres que se transportaban en motocicleta le dispararon 5 veces y le provocaron muerte instantánea.

**Rafael Rodríguez Barrios:** fue presidente de la Junta de acción comunal de la vereda La Gloria, ubicada en el Municipio de San Pedro. Este hombre fue asesinado dentro de su vivienda por un grupo de hombres armados.

**Elkin Echávez Cañavera:** fue militante y líder político del Pacto Histórico. Había denunciado fraude en las elecciones al Congreso en esta zona del departamento de Sucre y se disponía para ser testigo electoral el 29 de mayo en las elecciones presidenciales de 2022. Este hombre de 46 años fue asesinado luego de que un grupo de hombres ingresara a su finca ubicada en la vereda Buenos Aires; cerca de Chaparral.



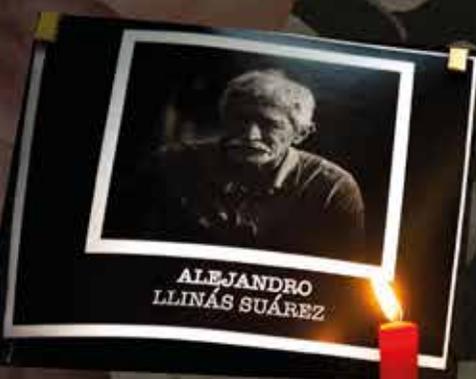
# MAGDALENA



**Christina Isabel Cantillo:** fue una lideresa social trans de Santa Marta. Técnica en trabajo social y comunitario. Su lucha fue en pro de los derechos de la comunidad LGBTIQ+ y las trabajadoras sexuales, además trabajaba como directora en la fundación "Calidad Humana" atendiendo y orientando procesos de reclamación de tierras. Fue asesinada el 7 de diciembre de 2021.



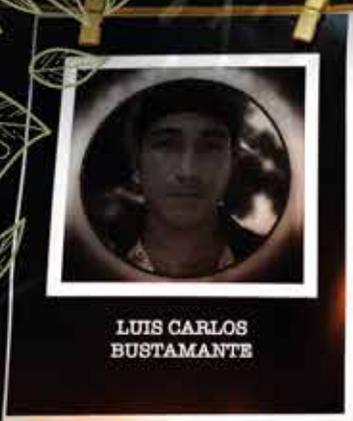
**Maritza Quiroz:** fue lideresa de las mujeres afro víctimas de desplazamiento forzado de la Sierra Nevada de Santa Marta. Era suplente de la mesa de víctimas de Santa Marta y delegada para la construcción del programa de desarrollo con enfoque territorial (PDET) de la Sierra Nevada y Perijá, en el 2006 impulsó la asociación de voceros de población desplazada (Asovoceros). Maritza fue desplazada del corregimiento de Palmor (Ciénaga), llegando a Santa Marta a finales de los años 90 con sus hijos. Fue asesinada el 5 de enero de 2019 en la vereda de San Isidro, Bonda.



**Alejandro Llinás:** fue líder social defensor del territorio del parque Tayrona, del medio ambiente y los recursos de la naturaleza, además, era líder de la Colombia humana. Nació en Medellín, Antioquía, pero desde el 2013 residía en la jurisdicción de la Sierra Nevada de Santa Marta. Era ingeniero mecánico de la Escuela naval de cadetes de Cartagena de indias y exmilitar, se dedicaba al sector turístico. Había denunciado la presencia de grupos armados irregulares en la Sierra Nevada de Santa Marta. Fue asesinado el 24 de abril del 2020



**Rita Rubiela Bayona Alfonso:** era líder social sangileña, residía en Santa Marta, hacía parte de la directiva de la Junta Comunal del barrio Monterrey, donde se desempeñaba como vicepresidenta. Fue asesinada el 25 de agosto del 2020, por un sicario que llegó al barrio Once de Noviembre, a bordo de una moto, apuntó contra Rita y disparó en varias oportunidades ocasionándole la muerte.



LUIS CARLOS  
BUSTAMANTE



FABIÁN  
PÉREZ HOOKER

# SAN ANDRÉS

**Luis Carlos Bustamante Fernández:** fue líder social, cultural y activista de la comunidad LGBTIQ+, se desempeñó como representante en el archipiélago de San Andrés y Providencia en el Comité Central de Artistas por Colombia y del Consejo Nacional de Danza en la Isla de San Andrés. El cuerpo del líder cultural de 40 años fue encontrado en la noche del jueves 18 de marzo, con signos de tortura al sur de la isla.

**Fabián Pérez Hooker:** más conocido en la isla como el "rey del creole", o "Hety". Fue un reconocido promotor de la cultura isleña y raizal en San Andrés, fue asesinado cuando hombres armados ingresaron a su casa en horas de la noche del 13 de marzo.

# ORALOTECA

## ANTERIORES EDICIONES

