



Grupalidad curadora.
Descolonialidad de saberes-prácticas
campesinas y afroindígenas,
en Montes de María
(Caribe colombiano)

Liliana Parra-Valencia

Participación:
Asocares,
Comunidades
Villa Colombia, San Francisco y Medellín,
mujeres y médicos tradicionales

Requisito parcial para optar al título de
Doctora en Ciencias Sociales y Humanas

Directora: María Juliana Flórez Flórez
Pontificia Universidad Javeriana
27 de agosto de 2019

Participantes

Asociación de Campesinos Retornados

(Asocares):

Carmelo José Márquez
Víctor Manuel Aguas
Esnaldo Jetar Contreras
Antonio Blanco
Yunis Socorro Lambraño
Graciani Lambraño
Wader Contreras
Patricia Chamorro
Ubaldo Mesa
José Vásquez
Miguel Lambraño
Julio Aguas
Manuel Wilches
Antonio Rafael Hernández
Alcides Esnandes
Nelson Píloria

Comunidad Villa Colombia (Ovejas-Sucre):

Pedro Nel Contreras
Estela Patricia Chamorro

Comunidad Medellín (Ovejas-Sucre):

Alfredis Enrique Rivero Olivera
Amaury Yepes
Ana Narváez
Antonio Blanco
Edinson Rafael Mercado
Héctor Cárdenas
Hollman Torres
José Luis
Katerine Judith Rivero Garrido
Karen Lorena Rivero Garrido
Luis Alfredo Rivero Garrido
Madis Olivera Troncoso

Marilis Blanco
Marlenys del Socorro Garrido Arias
Patricia Beltrán Olivera
Petrona Arias
Simón Ferias
Willington Chamorro

Comunidad San Francisco (Ovejas-Sucre):

Adaluz Muñoz Benítez
Ana Lucía Montes Contreras
Ana María Vega Banco
Amira Candelaria Mendoza Lora
Amira Isabel Mendoza Lora
Andrés Felipe Simanta Montes
Andrea Carolina Ramírez Mendoza
Bereña Rosa de la Rosa Olivera
Candelaria Lora
Camila Andrea Benítez Rivero
Carmen Mendoza Lora
Carmen Carolina Ramírez Mendoza
Carmen Helena Bertel Correa
Carmen Guerra Mendoza
Carmen Mesa
Carolina Bohórquez Montes
Clarena Niley Arrieta Montes
Claudia Bohórquez Puerta
Daniel David Bustamante Arrieta
Darlís Mendoza Lora
Daiver Javier Ramírez Mendoza
Davison José de la Rosa Olivera
Dayana Michel Montes Suárez
Deiner Manuel Bustamante Medina
Diana Marcela Mendoza Mendoza
Dina Luz Meza
Doris Morales Pertuz
Dylan José Benítez
Edith Blanco
Eider Andrés Marques Mesa

Elder Alfonso Simanta Mercado
Elías Causado
Esenovia
Eva Sandrid Montes Contreras
Félix Enrique Vega Flórez
Filomena Contreras
Hader Andrés Pérez Mendoza
Helen Montes
Isaura Patricia Benítez Domínguez
Jairo Rafael Pérez
Jessica Julieth Mendoza Mendoza
Jesús David Beltrán Mendoza
Joaquín Gregorio Latorre
Joaquín Gregorio Mendoza
Johana Lisbeth Montes Benítez
Johanna Milena Simanta Mercado
Joseu Hernando
Juan David Mendoza Bustamante
Karoll Michelle Bohórquez Guerra
Katy Paola Montes Suárez
Lisbania Patricia Rodríguez Vives (q.e.p.d)
Liz Daniela Martínez Mendoza
Luis Mario Salazar Olivera
Luisa Fernanda Mendoza Mendoza
Manuel Andrés Vega Pérez
Maria Alejandra Martínez Mendoza
Maribel Salazar Olivera
Mary Luz Medina Pérez
Marleidy Padilla Díaz
Mauricio Andrés Miranda Mendoza
Mauriel David Miranda Mendoza
Mayerly Gloria Mendoza
Moisés David Bohórquez Guerra
Neidis Navarro
Rafael Santo Beltrán Mendoza
Rosa Díaz Guerra
Rosalba Sánchez Vuelbas
Rosario Contreras

Rosiris Benítez
Rosiris Margarita Contreras Bohórquez
Shakira Vilorio Blanco
Sofía Arrieta Olivera
Sori Montes Contreras
Sulley Moreno Cruz
Wendy Johana Pelufo Mendoza
Wendy María Vega Blanco
Wilmar David Benítez Bohórquez
Yadia Vanesa Montes Benitez (q.e.p.d.)
Yimarleny Contreras Riveros
Yoeni Fernández Olivera
Yudis Del Socorro Mesa Muñoz
Yuliza Paola Mendoza

Resguardo Indígena Monroy

José Matildo Flórez
Edilsa Salgado
Familia Flórez Salgado

Comunidad San Basilio de Palenque:

Bernardino Pérez Miranda
Manuel Pérez Salinas
Enrique Márquez San Martín
Emelia Reyes Salgado (La Burgo)
Adriana Márquez
Pedro Maestre
Enrique Obeso
Colectivo de Comunicaciones Kucha-Suto de Palenque

“Nosotros y nosotras también hemos hecho este Doctorado con usted” (Montes de María)

Imágenes de apoyo:

Archivo fotográfico (2014-2019)
Selección fotográfica: María José Flórez Parra

CERTIFICADO DE AUTORÍA

Yo, Liliana Parra-Valencia, declaro que esta tesis, elaborada como requisito parcial para obtener el título de Doctora en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana, es de mi entera autoría, excepto en donde se indique lo contrario. Este documento no ha sido sometido para su calificación en ninguna otra institución académica.

7 de mayo de 2019

Liliana Parra Valencia

Liliana Parra-Valencia
C.C. 43.578.106

***A las abuelas y abuelos en su fuerza, resistencia e infinita sabiduría.
A las mujeres de mi familia, en especial a María José, Martha, Ligia e Inés.***

Agradecimientos a ellas, a mi padre José Edgar Parra Bocanegra, al Caribe, a las comunidades campesinas de Montes de María que inspiraron esta investigación. Agradezco a Juliana Flórez Flórez por la labor y compromiso, para hacer posible el propósito de tornarme autora. A Carmelo Márquez, a los líderes campesinos de Asocares. A las mujeres, niñas, niños, jóvenes y hombres de Villa Colombia, San Francisco y Medellín. A las abuelas Inés y Lilian. Al abuelo y Mayor Zenú José Matildo Flórez y a José María, Eleazaro y Federico. A los sabedores Pedro Nel Contreras, Don Simplicio y Don Aristides. A los médicos tradicionales palenqueros Bernardino Pérez Miranda y Manuel Pérez Salinas. A Ana Joaquina y a los jóvenes de San Basilio de Palenque. A Soraya Bayuelo y al Colectivo de Comunicaciones Montes de María. Agradecimientos a Dolores Galindo, por la confianza en la construcción de las narrativas, su invaluable generosidad, aportes epistemológicos y la constante referencia de autoras y autores afroindígenas que me permitieron transitar diversas dimensiones del conocimiento. Agradezco la interlocución de Diana Ojeda, Amada Pérez, Carlos Arturo López, Tatiana Cáceres, Silvia Buitrago y Andrés Manosalva en Colombia. A Carmelita Ixcol en Guatemala, desde la tierra maya. En Brasil, agradezco a Luiza Dalpiaz, Saulo Luders Fernandes, Leonardo Lemus, al Grupo PsicoQueer de la Unesp, Gilson Costa y su familia, Alexandre Lemos, al Núcleo de Produção Digital de la Universidade Federal de Mato Grosso (UFMG- Campus Araguaia), al Grupo de investigación Africanidade e descolonização (UFMT), a las y los investigadores y al Programa de Pós-graduação em Psicologia de la Universidade Federal de Alagoas (Ufal-Maceió), Ufal Palmeira dos Índios (Campus Arapiraca), a las y los estudiantes del Programa de Educação Tutorial (PET) , de los Programas de Psicología de Assis (Unesp), y Maringá (UEM). Agradecimientos a Morgana Moura, al Conselho Federal de Psicologia (Mato Grosso), Heloísa Lima, Andrea Lampis (USP), Estêvão Gamba, Julia Minossi Munhoz, Lucia Helena Márques da Silva y Ana Turriani, a la Universidade Federal de Bahia, al cacique José Guimaraes Sumené Xavante y su comunidad en el Territorio Indígena Xavante Pimentel Barbosa, en Canarana (Mato Grosso). A Mãe Maria José da Silva Matos (*Terreiro umbanda*, Cuiabá), Pãe Joao Bosco da Silva (*Terreiro candomblé*, Cuiabá), Pai Alex Gomes en Alagoas. A María Elisa Reis Luciani y Adelmo Luciani.

Agradezco también a las y los estudiantes de Psicología del *Semillero PsicoPaz* (2013-2020) y a la *Investigación PsicoPaz* (Psicología e iniciativas sociales de paz en Colombia) de la Universidad Cooperativa de Colombia. El acompañamiento de Sonia Góez Orrego, Luis Eduardo León Romero, Las Viejas, Luis Guillermo Berrio Ocon y del sr. Víctor Zabala Flórez. Al Caribe, a los Montes de María, Rincón del Mar, los cerros de Tensacá y Guafa, Majui, Iguaque, cerro Nutabe, Serra do Roncador, Serra da Mantiqueira. A Lino, Filomena e Costelhina, perros, gatos, gallinas, patos, burros, flores, árboles, plantas y semilla que nos acompañaron en el territorio y en los hogares que acogieron muchas de las discusiones de la tesis. A cada una/o de ustedes, y de las Marías, los José y flores, a quienes honro de corazón, ¡mi gratitud siempre!

TABLA DE CONTENIDO



Tabaco negro

San Francisco. Archivo fotográfico 2014-2019

	Pág.
Introducción. Tránsitos hacia el estudio de la cura comunitaria	18
1° Capítulo. Silenciamiento epistémico: saberes de cura modernos y colonialidad. Un problema de investigación	34
¿El molesto olor a tabaco?	35
Jerarquización y división del conocimiento en la emergencia de las Ciencias Sociales modernas	39
El problema. La ciencia <i>psi</i> moderna y colonial, silencia saberes vivos	46
Expresiones del silenciamiento de saberes en la intervención <i>psi</i>	54
Banalización de lo comunitario y la potencia grupal	58
Instrumentalización de las comunidades	61
Preeminencia del experto	62



Mujer y el cuidado de la vida
San Francisco. Archivo fotográfico 2014-2019

	Pág.
2° Capítulo. Saberes otros: perspectivas latinoamericanas críticas y descoloniales del saber	66
Lecturas descoloniales del saber	67
El desprecio colonial de saberes <i>otros</i>	71
El conocimiento de la/el <i>otro</i> . El caso de las brujas	71
Inferiorización epistémica. Saberes “sin licencia para sanar”	76
Gestión colonial del saber salud-enfermedad	79
“Y nos quedamos sin suela”. Estado y revictimización	79
Estado colonial racista	81
Universidad colonial: reproducción epistémica de la ciencia colonial en América Latina y el Caribe	83
Mecanismos de re-producción colonial del saber	85
Invalidación y juzgamiento	86
Expropiación epistémica	87
Distanciamiento epistémico	89
Apropiación de saberes locales	91
Desarraigo colonial de la sabiduría	92
Alienación racial e intelectual	94
Recolonización	95



Paisaje

Ovejas-Sucre. Archivo fotográfico 2014-2019

	Pág.
3° Capítulo. Montes de María: paisaje mágico, un largo viaje al campo profundo	98
Ser campesina/campesino en Montes de María	100
El “árbol egoísta” y otras violencias vs. la lucha por el espacio vital	107
“Yo no fui a la guerra, la guerra vino hacia mí”: del terror que divide, a la organización que une	115
Logros de unos y bandera político-militar de otros	123
El espinoso asunto de la tierra	125
Compadrazgo en <i>La Violencia</i> bipartidista	128
El auge tabacalero: comercializar lo ancestral	129
Cimarrones y palenques: resistencia negra en el Caribe colonial	131
Comunidad Zenú. Fuerza indígena en Sierra María	136
Abuelas y abuelos de tabaco. Formas ancestrales de pensar y hacer	139



Encuentro de saberes

Resguardo indígena Monroy. Archivo fotográfico 2014-2019

	Pág.
4° Capítulo. Inspiraciones epistemológicas y metodológicas para <i>pensar bonito</i>.	145
Del estudio disciplinar a la transdisciplinariedad: ningún problema social lo resuelve una sola disciplina	147
De la neutralidad al compromiso: conocimiento y experiencia	150
Otras fuentes y formas de conocer en la construcción participativa de conocimiento	153
Idas y vueltas. Mapa de transiciones	160
Las trayectorias de la espiral metodológica	166



Comunidad
San Francisco. Archivo fotográfico 2014-2019

Pág.

5° Capítulo. Grupalidad curadora. Una alternativa cotidiana, comunitaria y descolonial para los dolores de la guerra 183

Multidimensionalidad de la *grupalidad curadora* (terapéutica, emancipatoria y espiritual-cosmológica) 190

Prácticas descoloniales, comunitarias y cotidianas 199



Recorrido comunitario

San Francisco. Archivo fotográfico 2014-2019

	Pág.
6° Capítulo. Movilizarse como “antibiótico”	208
La organización social. Un espacio transicional para moverse de lugar	210
La memoria como recurso para movilizarse	214
Poner en juego la vida misma	218
Apoyo y transformación. Afrontar juntos condiciones adversas y <i>echá pa´ lante...</i>	218



Jardín de flores.
San Francisco. Archivo fotográfico 2014-2019

	Pág.
7° Capítulo. Cuidar y curar con plantas. Resistir y transformar desde la huerta	226
Mujeres y huertas, los primeros auxilios comunitarios	229
Plantas y emancipación: transformar el dolor desde la huerta	231
Plantas medicinales y oraciones para curar	234



Más acá y más allá

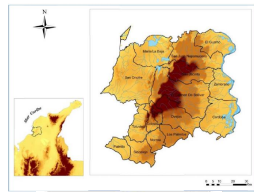
San Basilio de Palenque. Archivo fotográfico 2014-2019

	Pág.
8° Capítulo. Velar los muertos. “La presencia de uno anima al dolido”	240
<i>“Trabajamos cantando”</i> . Deidades, rezos, secretos y plantas	251
<i>Yuxtaposición, resistencia y apropiación para sentirse “dueños de sí mismos”</i>	256
Mujeres mediadoras entre la vida y la muerte. Cuerpo y trance	262
Vivos y muertos acompañan la cura, el tránsito hacia el más allá y la transformación del alma en espíritu	265



	Pág.
Conclusiones. Ampollas y sapo. Yuxtaposición de la medicina moderna y tradicional afroindígena, para los dolores de la guerra	270
Para potenciar el acompañamiento psicosocial	277
Para descolonizar las políticas públicas en salud, educación-investigación y reparación.	279
Para continuar estudiando la <i>grupalidad curadora</i>	281
Referencias	285
Anexo	298

TABLA DE IMÁGENES



Mapa 1. Localización y municipios que conforman la región de Montes de María 103



Mapa 2. Principales palenques del Caribe colombiano, siglo XVII 135



Mapa 3. Ubicación geográfica de la cultura Zenú 141



Gráfica 1. Espiral metodológica: trayectoria hacia el estudio transdisciplinar 168



Gráfica 2. Espiral de los momentos de la investigación 172



Gráfica 3. Espiral de la transdisciplinariedad y dimensiones de la grupalidad curadora 193

Introducción.

Tránsitos hacia el estudio de la cura comunitaria

El 28 de marzo del 2014 visité por primera vez la región de Montes de María -ubicada al interior de la costa Caribe de Colombia, con municipios en los departamentos de Bolívar y Sucre-, invitada por Soraya Bayuelo, directora del Colectivo de Comunicaciones Montes de María (CCMM). Con ella, a quien conocí en Bogotá cuando fui consultora para Unifem-Colombia, había conversado sobre la propuesta de investigación, justo en la inauguración de la exposición del informe general *¡Basta Ya! Memoria de guerra y dignidad*, del Grupo de Memoria Histórica (2013). Dicho Informe fue entregado por su director Gonzalo Sánchez al presidente Juan Manuel Santos Calderón, durante el periodo de negociación de la firma de los Acuerdos de Paz en Colombia. Luego de tocar puertas y encontrarme con diferentes organizaciones sociales de mujeres y de defensores de derechos humanos¹, entre otros, compartí mi idea: un proyecto de investigación interesado en iniciativas sociales propias de las comunidades, para hacerle frente a la guerra. En un artículo anterior (Parra-Valencia, 2014) abordé las iniciativas sociales de paz en Colombia, dos años antes de la firma de los Acuerdos de Paz, el total de acciones sociales registradas por los observatorios de paz del país, sumaban 110 iniciativas de paz según el Programa de Investigación sobre Conflicto Armado y Construcción de Paz (ConPaz) de la Universidad de los Andes, 283 del banco virtual de Buenas Prácticas para Superar el Conflicto (BPSC-Pnud) y 371 iniciativas identificadas en el Sistema de Información en Construcción de Paz (Sincopaz) de la Universidad Jorge Tadeo Lozano². Sería interesante conocer, en la actualidad, la situación en la que se encuentra la tarea de dichos observatorios y las iniciativas sociales en el país, después de la firma de los Acuerdos de Paz.

En esa época el CCMM hacía parte del consorcio para la *Protección a la población*³, que incluyó una estrategia de apoyo psicosocial y de asesoría técnico-legal para la Asociación de Campesinos

¹ Red Departamental de Mujeres del Norte del Cauca (Redmunorca), Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina (Anzor). Red de Mujeres por la paz, Comité de Seguimiento a Inversión de las Regalías (CSIR-Arauca). Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas (Kambirí), entre otros.

² Sin desconocer la respetada labor que realiza el Centro de Investigación y Educación Popular CINEP/Programa por la paz, con el archivo de prensa Datapaz, base de datos de acciones colectivas por la paz, relacionada con lugares y territorios, actores, motivos, confrontación y duración de las acciones de paz, desde 1979 a la fecha.

³ En el marco del convenio *Protección a la población afectada por el conflicto interno y consolidación de los procesos de restablecimiento y reparación de las víctimas y sus asociaciones desde el enfoque basado en derechos* (2010-2014). Fue financiado por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) e implementado por el Movimiento por la Paz (MPDL), el Colectivo de Comunicaciones Montes de María Línea 21 (CCMML21), el Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos (ILSA) y la Corporación Desarrollo Solidario (CDS). La línea de intervención en reparación incluyó entre otras acciones la elaboración de un peritaje psicosocial dirigido a valorar el daño en la salud mental de los miembros que participan dentro de la organización campesina Asocares (Samudio, I. y Bayuelo, 2013).

Retornados (Asocares) de Ovejas-Sucre, el cual estaba llegando a su fin. Como en el caso de Guatemala, una vez más, las organizaciones sociales financiadas por la cooperación internacional, fueron las primeras en acudir al trabajo psicosocial en las regiones, sorteando todo tipo de situaciones para su continuidad. Después, llega el Estado, desde una obligatoriedad legal que algún tribunal le impone.

No olvidemos que el telón de fondo por entonces era el largo proceso de pre-negociación, negociación y firma de los Acuerdos en Colombia, que hoy está a punto de colapsar. La investigación también se da en el momento de reparación estatal, a través de la Unidad de Atención y Reparación Integral de las Víctimas (Uariv); en particular en el caso de *seis comunidades* del municipio de Ovejas (Villa Colombia, San Francisco, Medellín, Borrachera, El Palmar y La Coquera), en el departamento de Sucre (Colombia) -tres de ellas coautoras- que fueron reconocidas bajo la figura de “sujeto de reparación colectiva”, según la Ley 1448 de 2011, artículo 151 (Congreso de la República, 2011)⁴. Según este artículo la reparación colectiva se dirige a “grupos, organizaciones sociales y políticos comunidades determinadas a partir de un reconocimiento jurídico, político o social que se haga del colectivo, o en razón de la cultura, la zona o el territorio en el que habitan, o un propósito común”. Actualmente son reconocidos aproximadamente 200 sujetos de reparación colectiva en el país; en general, la mayoría de personas opta por la reparación individual de corte administrativa que privilegia la medida de indemnización económica⁵.

La iniciativa de la investigación que venía de la universidad fue de buen recibo y la invitación a visitar los territorios de incidencia de las organizaciones sociales con las que me entrevisté por espacio de

⁴ Artículo 151. Reparación colectiva. “Dentro de los seis (6) meses siguientes a la promulgación de la presente Ley, la Unidad Administrativa Especial para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas, tomando en consideración las recomendaciones de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, y a través del Plan Nacional de Atención y Reparación Integral a las Víctimas, deberá implementar un Programa de Reparación Colectiva que tenga en cuenta cualquiera de los siguientes eventos: a). El daño ocasionado por la violación de los derechos colectivos; b). La violación grave y manifiesta de los derechos individuales de los miembros de los colectivos; c). El impacto colectivo de la violación de derechos individuales” (Ley 1448 de 2011, Ley de víctimas y restitución de tierras. Congreso de la República de Colombia, 2011). Esta Ley 1448, le obliga al Estado a crear la Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas (Uariv), entidad a cargo de la reparación. Ante la compleja realidad heredera de violencias de la guerra, la Uariv implementa el *Programa Entrelazando*, como la estrategia psicosocial que hace parte de la reparación colectiva (Visitar el sitio oficial: <https://www.unidadvictimas.gov.co/es>).

⁵ Sobre los efectos de la indemnización económica como medida de reparación estatal, en el caso guatemalteco, sugiero consultar la publicación del informe temático del Programa Nacional de Resarcimiento (PNR), *La vida no tiene precio: acciones y omisiones de resarcimiento en Guatemala*, publicado en el 2007.

un año, quedó abierta. Sin embargo, la propuesta del CCMM de conocer a Asocares y su experiencia en el territorio montemariano, se configuró como la posibilidad de acercarme a una iniciativa social, gestada desde la propia comunidad, en el contexto de la guerra. En este texto entiendo la guerra y sus nefastas consecuencias según el reporte anual *¡Alerta 2019! Informe sobre los conflictos, derechos humanos y construcción de paz*, de la *Escola de Cultura de Pau*, de la Universitat Autònoma de Barcelona. Allí, la guerra es definida como sinónimo de conflicto armado, donde se enfrentan grupos armados, con más de cien mil personas muertas por año (en la mayoría de los casos civiles), impactando de forma “grave” el territorio y la seguridad humana, incluida la “salud mental” y el “tejido social”⁶ (Milián, Royo, Urgell, Urrutia, 2019; 23). En este marco, hago uso de la poética noción *dolores de la guerra*, que le escuché decir a uno de los líderes campesinos de Asocares, para hacer referencia a aquellas experiencias emocionales consecuencia de las atroces y violentas persecuciones, desplazamientos forzados, desapariciones, torturas, violaciones sexuales, masacres y asesinatos selectivos de campesinas y campesinos, a lo largo y ancho del territorio de Montes de María. A la memoria de todas y todos ellos presento esta investigación.

Asocares fue creada en marzo de 2004 como una iniciativa de las propias personas campesinas en situación de desplazamiento forzado, condición que motivó a 25 familias a unirse para crear la Asociación y emprender el retorno en el mismo año. El desplazamiento forzado fragmentó las familias. Yendo de un lugar a otro, muchos de sus integrantes se vieron obligados a permanecer en tránsito por largos periodos, o a trasladarse, entre otros, a otras veredas, Ovejas, El Carmen de Bolívar, Barranquilla, Bogotá y Venezuela. En aquella visita de marzo, tuve el primer contacto con los líderes campesinos socios de Asocares, quienes se mostraron preocupados por la finalización del convenio y, en particular, por el trabajo psicológico. Este último, considerado necesario, tanto para ellos como para sus familias, pues aún requerían atender la experiencia emocional y las consecuencias de la guerra. En ese momento del encuentro uno de los líderes hace un relato de las diferentes

⁶ “Todo enfrentamiento protagonizado por grupos armados regulares o irregulares con objetivos percibidos como incompatibles en el que el uso continuado y organizado de la violencia: a) provoca un mínimo de 100 víctimas mortales en un año y/o un grave impacto en el territorio (destrucción de infraestructuras o de la naturaleza) y la seguridad humana (ej. población herida o desplazada, violencia sexual y de género, inseguridad alimentaria, impacto en la salud mental y en el tejido social o disrupción de los servicios básicos); b) pretende la consecución de objetivos diferenciables de los de la delincuencia común y normalmente vinculados a: demandas de autodeterminación y autogobierno, o aspiraciones identitarias; oposición al sistema político, económico, social o ideológico de un Estado o a la política interna o internacional de un gobierno, lo que en ambos casos motiva la lucha para acceder o erosionar al poder; control de los recursos o del territorio” (Milián, Royo, Urgell, Urrutia, 2019; 23).

consecuencias del conflicto, entre ellas: permanecer alertas todo el tiempo, la constante zozobra, la desconfianza hasta de los propios vecinos, el miedo y el silencio. Sumado a esto, dificultades de concentración y alteraciones del sueño, que es incluso muy suave y con un despertar exaltado en ocasiones. Cuenta que el daño fue de una gran proporción por no hablar de los efectos a nivel de la “intimidad” y las relaciones de pareja. Rescata el papel de las mujeres, aunque no están allí presentes en la reunión. Pues ellas eran quienes permanecían en las casas con las y los niños cuando los hombres debían meterse al monte en las noches para evitar que se los llevaran los grupos armados. “Ellas también daban consejo”, dice. Además, señala que la defensa del territorio es otro elemento que los mantiene unidos. Los líderes y las comunidades no esperan a que el Estado venga y les resuelva las problemáticas. Buscan las soluciones por sí mismos y de manera conjunta, como en el caso de la ausencia de agua en las veredas, el desabastecimiento de los jagüeyes y la sequía prolongada en el territorio. El líder campesino también refirió la importancia de una psicóloga para ayudar a abordar las “secuelas” dejadas por la guerra.

En cuanto a mi interés por investigar las propuestas comunitarias, surgió de trabajar en el mapeo de iniciativas sociales de reconciliación social en Guatemala (1996-2007). A partir de la investigación sobre el apoyo psicosocial, la reparación y la reconstrucción de memoria en el posconflicto, con el Instituto Internacional de Aprendizaje para la Reconciliación Social (IIARS). El estudio me acercó a los equipos psicosociales del país maya, que desde finales de la década del ochenta asumieron el trabajo con las víctimas del conflicto armado (1960-1996), mucho antes que el Estado asumiera su responsabilidad de reparación, a través del Programa Nacional de Resarcimiento (PNR), creado por el Acuerdo Gubernativo 258-2003, en el siglo XXI, como compromiso asumido por el Estado de Guatemala en los Acuerdos de Paz, firmados en diciembre de 1996. Con los equipos *psi* aprendí la relevancia de la perspectiva étnica y cosmogónica en el trabajo psicosocial. Cuando residí y trabajé en Guatemala (2007-2009), experimenté la nostalgia de no vivir, quizás, para ver el momento del posconflicto o una eventual firma de acuerdos de paz en Colombia; como yo, millones de colombianas y colombianos por más de cinco décadas habíamos nacido, y vivido, en una guerra prolongada que parecía no tener fin. Mientras otros cientos de miles de nacionales habían muerto en este mismo periodo. De regreso a Colombia y resignada por el estado de cosas, asumí que valía la pena dirigir mis aprendizajes, esfuerzos profesionales y energía vital a acompañar a quienes logran hacer del conflicto, la oportunidad para emprender una acción de vida.

Unos años antes (2004-2005), mientras cursaba el postgrado en Cultura de paz en la *Escola de Cultura de Pau de Barcelona* dirigida por Vicenç Fisas, tuve la oportunidad de hacer un voluntariado en el *Programa Colombia*⁷, que promueve la colaboración de organizaciones catalanas con nuestro país. Desde la distancia del Viejo Mundo separado por el extenso océano Atlántico comprendí por primera vez de forma contundente, la importancia de que en esta latitud diferentes organizaciones y movimientos emprendieran iniciativas sociales de fortalecimiento y apuesta por la paz, en medio de la sangrienta guerra que libra, en particular el campo en Colombia. Mi tarea era identificar y plasmar en un boletín de circulación mensual por la red de entidades solidarias en Cataluña, las experiencias de construcción de paz que se adelantaban en Colombia, desde las regiones.

En los ires y venires al país, se abrió ante mí, una trayectoria que me invitó a continuar el trabajo *al lado de la gente*, parafraseando el título del libro sobre apoyo psicosocial y desplazamiento en Colombia de Carlos Martín Beristain (2000), con quien cursé seminarios en la *Escola de Cultura de Pau*; en esta ocasión, *al lado* de quienes impulsan la construcción de paz y la defensa de la vida, desde abajo y desde los esfuerzos en su territorio. Un nuevo aire me llegaba, luego de cuestionar el deseo de trabajar con las comunidades. A principios del 2000, en Colombia, cuando laboré para la Corporación para el Desarrollo Comunitario y la Integración Social (Cedecis), infortunadamente vivencí la incursión paramilitar en la comuna 6 de Medellín, con la persecución y el asesinato sistemático y masivo de la juventud del noroccidente, con quienes trabajaba; diría que la violencia directa se dirigió al *paisa joven* de principios del siglo XX, parafraseando el nombre de la corporación que puso el tema de la juventud en el escenario público e impulsó la política de juventud, de la que fui partícipe, en la ciudad; con quienes aprendí, entre muchas otras cosas más, la metodología del marco lógico de proyectos que en ese momento entraba a Medellín con la cooperación internacional alemana. Este hecho, fue el anuncio de lo que vendría en los próximos años para el país, hasta hoy, cuando la firma del Acuerdo y el final de las Farc como grupo armado, no terminó con la guerra. A finales de la década del noventa, la disputa turbia de poderes y territorio reproducía, en lo urbano-local, la guerra vivida a escala nacional. La experiencia cercana de exterminio y muerte iniciado el siglo XXI, me lanzó a evitar, por un tiempo, la praxis directa con la comunidad. De hecho, estuve cuatro años consecutivos sin volver a Colombia, aunque seguía con dolor e indignación los estragos

⁷ A cargo de Alicia Barbero, a quien le agradezco la confianza al delegarme esta tarea de divulgación. “El Programa Colombia nace en el mes de octubre del 2000, con el doble objetivo de dar a conocer las iniciativas colombianas de construcción de paz y de dar apoyo, desde un espacio académico, a los esfuerzos de construcción de paz que se dan en Colombia” (Disponible en: <https://escolapau.uab.cat/>).

del recrudecimiento de la guerra y la indolencia de la sociedad, que optó por salidas de mano dura violenta, como si no fuera suficiente la impuesta.

A finales del 2013, decidí de manera consciente y comprometida, emprender la investigación académica. Esta vez, sin dirigirme tanto a las organizaciones sociales, entidades y la cooperación internacional, sino a las propuestas gestadas desde las mismas comunidades en su tarea de afrontar la guerra, activa en Colombia. En el 2016, la nostalgia que me acompañó en el territorio catalán y maya, *transitó* hacia la esperanza y la enorme felicidad de presenciar la firma de los Acuerdos de Paz entre el gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (Farc-EP). Una de las guerrillas más antiguas y fuertes del continente, y del mundo, nacida en el siglo XX. Como ya lo manifesté, nunca pensé que viviría para asistir a este momento.

Me interesa el estudio de la dimensión psíquica grupal, aquella a partir de la cual se estructura el psiquismo humano. Las disciplinas *psi*⁸ han privilegiado el estudio del individuo, con algunas excepciones como en el caso del Psicoanálisis grupal y la Psicología Social-Comunitaria, cercana a la Sociología y a la Antropología. Mi apuesta es por el potencial de transformación colectiva, pues considero con firmeza que *el grupo lo llevamos dentro*, como lo sostienen los desarrollos de la grupalidad psicoanalítica, en sus corrientes latinoamericana, inglesa y francesa. Esta idea es heredera del Psicoanálisis grupal que introdujeron en Argentina y Latinoamérica Enrique Pichón Riviére, y la psicoterapia grupal psicoanalítica de León Grinberg, Emilio Rodríguez y Marie Langer, la Teoría de las Relaciones Objetales, la teoría del vínculo y del apego, y el Psicoanálisis de pequeños grupos; corrientes en las que me formé. El mismo Sigmund Freud ([1929] 1976) reconoce que la estructuración psíquica de los individuos se origina en el vínculo con los otros; es decir, que a la Psicología individual le antecede una Psicología Social, como afirma en *Psicología de las masas y análisis del yo*, y en otros textos sociales de su obra.

⁸ En el texto utilizo las expresiones disciplinas, ciencias, perspectivas *psi*, para denotar lo que Nikolas Rose (1996; 1) considera, como aquellas disciplinas cuyo nombre inicia con el prefijo *psi*, como psiquiatría, psicología, otras, herederas de los estudios científicos de finales del siglo XIX, en cuya historia construida se omite el distanciamiento con el alma humana y la metafísica. El autor es crítico de las prácticas de *intervención* de la ciencia, donde la *construcción de lo psicológico* (Rose, 1996; 7) en que participó la disciplina y aquellas que fueron “constitutivas de otros campos del conocimiento científico”. Las intervenciones en nombre de lo subjetivo, dice el autor y “la psicología alteró la manera en la que es posible pensar acerca de las personas, las leyes y los valores que gobiernan las acciones y la conducta de los demás y, de hecho, las de nosotros mismos” (Rose, 1996; 19). Más adelante, también hago mención a la *intervención psicosocial* como perspectiva moderna.

Al tiempo que mi interés por la perspectiva psicoanalítica, estaba mi pasión por la Psicología Comunitaria, por el trabajo con las niñas, los niños y jóvenes en los barrios, en las escuelas, por la resistencia y, como decía el teólogo, filósofo y psicólogo Ignacio Martín-Baró (2006), las virtudes populares. Esa potencia comunitaria de transformación, también me llevó a introducirme en el territorio montemariano. Allí, me encontré con otras formas posibles de cura que no había advertido, que me dejaron con gran inquietud e interés, que me llevaron a desear el acercamiento a las comunidades campesinas. Me di cuenta que las disciplinas *psi* se quedan cortas al considerar lo que cura.

A partir de este bagaje planteo como el **problema** de investigación *el silenciamiento epistémico moderno y colonial que acalló saberes curadores otros, el cual es reproducido por la perspectiva de “intervención” psicosocial, mediante la banalización de lo comunitario y la potencia grupal, la instrumentalización de las comunidades y la preeminencia del experto, como las principales expresiones de silenciamiento epistémico que identifiqué.*

En Montes de María advertí con claridad lo que me interpeló y se convirtió en **preguntas de investigación**: ¿cómo promover una Psicología alternativa al talante moderno y colonial, que se permita escuchar y dialogar con otros saberes curadores? También, ¿cuáles son las bases sobre las cuales están anclados los saberes que sustentan a las comunidades que han vivido el conflicto socio-político y armado, que sueñan con la vida y le apuestan a la transformación social?, ¿cómo abordar teórica y metodológicamente los procesos comunitarios en que emergen saberes colectivos y esa capacidad de contención? ¿Cómo se podría pensar la cura desde otras miradas epistemológicas, para una Psicología y unas Ciencias sociales y humanas menos rígidas?

Para participar en el debate y problematizar las actuaciones modernas que *silencian* saberes tradicionales y ancestrales, desde mi lugar de psicóloga comunitaria cuestiono el enfoque intervencionista y me posiciono contra las prácticas directivas. Así entonces, para comprender los alcances del problema de investigación fue necesario el **diálogo interdisciplinar** con las **perspectivas latinoamericanas críticas y descoloniales**; en particular, con autoras y autores que han reconocido las formas de representación moderna y colonial del otro, y la genealogía de las Ciencias sociales. Conocer los aportes de los estudios críticos y descoloniales me permitió entender que las expresiones de silenciamiento del saber para sanar y su recorrido a través del tiempo, tiene

antecedentes en el siglo XV cuando se inaugura la imposición de la colonialidad en Abya Yala⁹, con consecuencias en lo que nombro como el *silenciamiento epistémico*. Este diálogo me permitió entender que el problema de investigación responde a lo que he llamado: *saberes de cura psi modernos y coloniales*. Las disciplinas psicológicas, no quedaron exentas de la reproducción del *silenciamiento epistémico*, en cuanto que emergieron ligadas al origen eurocéntrico y a la pretensión universalista de las Ciencias Sociales.

El **punto de partida** de la investigación es que, a pesar de los intentos de silenciar el saber local no moderno, no europeo, *los saberes curadores de las comunidades, presentes en prácticas propias, continúan vivas en el territorio*. Es decir, que las comunidades articulan maneras creativas para curar los dolores de la guerra por sí mismas, mientras el Estado responde a su obligación de reparación, diseña estrategias psicosociales y por su parte, la universidad capacita en cátedras de paz e intervención psicosocial, materia en la que muchos ahora, son ya “expertos”. Estimo que este potencial de la cura comunitaria no se puede dejar pasar por alto y es a lo que le dedico el trabajo de investigación.

Ante el problema del *silenciamiento epistémico*, y como salida para no reproducir la invalidación, expropiación, distanciamiento, apropiación, desarraigo, alienación y recolonización del saber; y teniendo como punto de partida que *los saberes curadores de la comunidad continúan vivos*, mi propuesta se configuró en torno al estudio lo que denomino la **grupalidad curadora**. Esta es definida como *la capacidad de ciertos grupos y comunidades que emerge en contextos de guerra para tramitar su experiencia emocional, frente a diferentes situaciones familiares, socio-políticas, históricas y espiritual-ancestrales*. Aquella grupalidad que en Montes de María tiene raíces en conocimientos campesinos y afroindígenas. La **propuesta central** de esta investigación *es que la grupalidad curadora de las comunidades les ha permitido, por su propia cuenta y con lo que tienen a su alcance, mantener vivos sus saberes para hacerles frente a los dolores de la guerra*. Asumo que de esta forma las comunidades enfrentan la situación, a poco más de un año de finalizar el mandato de la normativa de reparación, y en medio del declive de los Acuerdos de Paz.

⁹ Evocando el nombre prehispánico dado por el pueblo indígena Cuna, al territorio que la colonización europea bautizó como América. Los Cuna habitaron en Panamá y en el norte de Colombia, de la familia lingüística chibcha.

Para rastrear lo silenciado de los saberes locales, la forma de estudiar la *grupalidad curadora*, estuvo inspirada en las *prácticas* de las comunidades campesinas y afroindígenas que por su propia cuenta y en ausencia del Estado, la vivencian. Acercarme a la cotidianidad de las comunidades montemarianas, me permitió identificar un **potencial terapéutico como el de la psicoterapia grupal**. La inspiración para identificar la *grupalidad curadora*, desde sus **prácticas comunitarias, cotidianas y descoloniales**, fue el encuentro con Asocares, las mujeres de Medellín, San Francisco, Villa Colombia y los médicos tradicionales palenqueros y zenú del territorio de Montes de María. Así, pues, identifiqué tres *prácticas de grupalidad curadora*: 1) movilizarse como antibiótico para asimilar los dolores de la guerra, 2) cuidar y curar con plantas y 3) velar los muertos.

Como veremos a lo largo de últimos tres capítulos la *grupalidad curadora*, como alternativa a la intervención *psi*, está estructurada desde la multidimensionalidad terapéutica, emancipatoria y espiritual-cosmológica, expresada en las tres prácticas mencionadas. Enfatizo que fue posible llegar a la dimensión espiritual-cosmológica de la *grupalidad curadora*, por la sensibilidad y mi acercamiento a las prácticas *afroindígenas*, en particular, a los rituales fúnebres.

La noción *afroindígena* en el texto surgió como una idea para aludir que tanto lo afro como lo indígena comparten elementos comunes, como el silenciamiento y racismo epistémico, y también la relación con la naturaleza y la espiritualidad, que poco a poco fui dilucidando en la lectura de autoras y autores que por separado han abordado una u otra raíz de África o Abya Yala. No tenía nada que ver con la hibridación de Néstor García Canclini referido a una suerte de mixtura cultural en relación con la modernidad, ni con el mestizaje colonial; más bien, la noción *afroindígena* me acerca a la posibilidad de nombrar una categoría para reunir las reflexiones en torno a lo afro y lo indígena, sin separarlo con la “y”.

La concreción conceptual llegó con la pertinente propuesta bibliográfica *brasileira*, de la profa. Dra. Dolores Galindo, desde Mato Grosso. Para mayor sorpresa la noción fue utilizada en el 2003 por una estudiante de maestría en Antropología social, Cecília Mello, antecedente que reconoce en varios artículos Marcio Goldman, uno de los principales antropólogos de Brasil, como antesala a las diferentes maneras de entender desde la academia el ahora concepto. Mello identificó que un grupo de personas del Movimento Cultural Arte Manha e do Umbandaum: Grupo Afroindígena de Antropologia Cultural, de la ciudad de Caravelas (el sur de Bahía), se define y se piensa a sí misma

como *afroindígena*, expresión sobre la que debaten. Para Mello (2003. En Goldman, 2014; 213), la noción se refiere a una interacción entre estos dos mundos el africano y el indígena, como forma de expresión y no necesariamente una identidad o esencia o pertenencia; entendiendo que “lo que se transforma en otra cosa diferente de lo que se era, de algún modo conserva una memoria de lo que se fue” (Mello 2003; 95. En Goldman, 2017; 11). Por su parte, para Goldman (2014) el concepto, de origen afroindígena mismo, surge de la existencia y va para la academia. Sin embargo, remonta el interés en este a otros eventos anteriores¹⁰. Se trata, en sus palabras, de un proceso en continuo cambio que, “oscila entre los límites puramente teóricos de la oposición y la identificación. Al mismo tiempo, sugiere que los campos disciplinarios especializados en el manejo de cada uno de los términos separados con guiones tendrían mucho que aprender de esto” (p. 220) (Traducción propia).

Lo afroindígena abre debates en torno a la dominación blanca de alcance socio-político y epistémico, la oposición identitaria afro e indígena y lo que Goldman llamo la “relación afroindígena”. Entendida como un modo particular de articular diferencias, que no se delimita a los universos convencionalmente denominados afro y/o indígena; esta noción también remite a los agenciamientos entre afrodescendientes e indígenas en América, quienes comparten el mayor proceso de desterritorialización y reterritorialización vivido por la humanidad (Goldman, 2017). Es precisamente en la idea del encuentro entre estos dos mundos, los agenciamientos y la historia compartida que tejo el diálogo descolonial, a la que invita la noción afroindígena en esta investigación.

La construcción teórica de la *grupalidad curadora* fue posible en la articulación conceptual crítica y descolonial con una experiencia de campo empírica durante casi seis años, con comunidades de Montes de María. En otras palabras, para comprender por qué las prácticas modernas silencian, fue necesario conocer las prácticas tradicionales de cura de las comunidades de Montes de María. Este encuentro me permitió pensar una propuesta epistemológica y metodológica que *inspiró* el estudio descolonial de las prácticas de cura, desde el territorio. Mi propuesta de la *grupalidad curadora* se apuntala en una **epistemología** para transitar hacia la transdisciplinariedad, inspirada en la idea según la cual *ningún problema social o humano puede resolverse desde una sola disciplina*. Se manifiesta en el compromiso y la relación entre conocimiento y experiencia, y en otras fuentes y formas de conocer en la construcción conjunta de conocimiento. La metodología cualitativa y de enfoque

¹⁰ Uno de ellos fue la propia tesis de maestría de Goldman de 1984 dirigida por Eduardo Viveiros de Castro, que aborda las oposiciones posesión y sacrificio, chamanismo y totemismo.

participativo, sigue las estrategias documental, discursiva y expresiva. Como veremos, la naturaleza del estudio hizo necesaria la construcción de una forma particular de proceder, del cual doy cuenta desde la **espiral metodológica**, en relación con los ires y venires, movimientos y giros del proceso de investigación.

Desde la perspectiva epistemológica, la forma de escritura que elegí, está comprometida por la agencia de las comunidades. Existen diferentes maneras de transitar por la cruel y dolorosa historia de las violencias y del conflicto armado en Montes de María, documentada en los informes publicados en los últimos años (CNRR - Grupo de Memoria Histórica, 2010; CNMH, 2015, 2016; Hernández, 2010). También hay distintas formas de entender a las comunidades campesinas; desde las afectaciones y la victimización de la que han sido objeto; o desde una perspectiva que las asume como poblaciones vulnerables ante el asedio de los actores y circunstancias históricas que se han sucedido en la región. En mi caso, no voy a hablar a partir de los efectos en las comunidades, como tanto se ha hecho, por ejemplo, bajo el saber psicológico, sino desde sus fortalezas. Pues estamos ante comunidades resistentes y fuertes como la vegetación montemariana, de follaje frondoso y vigoroso, capaz de afrontar los embates del inclemente clima, la escasez de agua y la guerra.

Elegí la perspectiva de acompañar a las comunidades campesinas, reconociendo su agencia, pues considero que sólo así es posible, siguiendo la invitación de la Carta de la Transdisciplinariedad (De Freitas, Morín y Nicolescu, 1994), percibir otras dimensiones presentes en su experiencia. Caminar *al lado del* campesinado nos permite honrar su fortaleza y memoria, al igual que la de su y nuestro antepasado afroindígena. En este sentido, la propuesta de esta investigación ante las modalidades de violencias continuas por el conflicto armado o por los recursos naturales¹¹, advierto las resistencias ante violencias continuas que logran autogestionar las comunidades campesinas para mantenerse en pie. A la vez que persisten una serie de condiciones adversas y dolorosas para las comunidades campesinas, permanecen también unas prácticas para sanar. Por tanto, la forma de escritura del texto privilegió la voz de las mujeres campesinas, las niñas, niños, líderes campesinos y médicos tradicionales del territorio, quienes participaron en la investigación y a quien les debo mi principal fuente de inspiración; de aquí también que, el texto habla en primera persona la mayoría de las veces.

¹¹ Beristain, Páez & Fernández (2009). *Las palabras de la selva: estudio psicosocial del impacto de las explotaciones petroleras de Texaco en las comunidades amazónicas de Ecuador*. Bilbao, Hegea. En esta investigación los autores identifican que las guerras por los recursos naturales generan los impactos psicosociales que en contextos de guerra también emergen.

En algunas oportunidades, el relato conserva las palabras de viva voz de la comunidad, lo que está indicado con el uso del tipo de letra Courier New. Incluir la palabra de las comunidades campesinas coautoras de la tesis, desde la cita literal, no se trata de falta de elaboración (quizás desde la etnografía), es un recurso del estilo de escritura y la narrativa como género de inspiración literaria, que hila su voz, a lo largo del texto, con las voces de la literatura académica y de la investigadora; es una forma de que esté presente la voz campesina y afroindígena en el texto académico de construcción co-participativa, con la intención de no silenciarla. Más aún, desde la construcción epistemológica, esta apuesta escritural la construí a lo largo de casi seis años de visitar a las comunidades y el territorio de Montes de María; con sus palabras también escribí esta tesis.

En momentos espontáneos del texto traigo el **lenguaje cinematográfico** a la investigación. Esto con la voz de Martha Ligia Parra -crítica de cine colombiana, formada con Luis Alberto Álvarez y quien publica en prensa desde hace 35 años de manera ininterrumpida-, a partir de las apreciaciones que la lectura de la tesis doctoral le generó. Esta voz se sintoniza con la inclusión de otras artes para sanar, entre las cuales no podía faltar el cine considerado el séptimo arte que integra las demás; Martha Ligia lo hizo posible.

Otra voz con la que también dialogo, es la de algunas referencias de Brasil, centro espiritual por excelencia, en particular en torno a las religiones de matriz afrodiaspórica.

Para los tres últimos capítulos sobre las prácticas de *grupalidad curadora*, en algunos momentos en el capítulo de Montes de María y las Conclusiones propongo el uso de la narrativa, diferente al relato etnográfico, como herramienta literaria, que articula múltiples fuentes de lo cotidiano a la investigación (Galindo; Martins y Vilela, 2014); desde una primera experiencia en el género, haciendo culto a la historia oral de las comunidades y los llamados culebreros, y contadores de cuentos. Este ejercicio narrativo se crea a partir de los relatos de cuatro personajes ficticiales¹², que no necesariamente corresponden a una persona particular de la vida real sino a muchas al tiempo. Aunque sus voces sí están inspiradas en relatos y anécdotas que conocí en las visitas del trabajo de

¹² La ficción no corresponde con lo real ni con la realidad, es una construyo propia basada en hechos reales. Es definida por la Real Academia Española como “clase de obras literarias o cinematográficas, generalmente narrativas, que tratan de sucesos y personajes imaginarios” (Diccionario de la Real Academia Española).

campo en el territorio de Montes de María¹³, y en general, a partir de los múltiples relatos de quienes participaron de la producción de conocimiento en torno a esta investigación. Los personajes de las narrativas hablan en primera persona y su voz se indica con el tipo de letra *Segoe Print* de color *Saddle brown*. Estos cuatro *personajes de las narrativas* son: la mujer campesina, el líder campesino, el médico tradicional y la comunidad. La **mujer campesina**, entre los 30 y 50 años – que a veces también puede ser una niña campesina entre 8 y 12 años- tiene a cargo la alimentación y la salud de su familia, la administración del hogar, las tareas de la cocina, la casa y la huerta o el patio. Es madre, esposa, hermana, hija y vecina; muchas veces también es lideresa de su comunidad. El **líder campesino** es un integrante adulto de una organización local, cuyo propósito es la continuidad de la tradición organizativa en el territorio, en función de los requerimientos de las comunidades, gestiona ante el Estado la implementación de la reparación y la restitución de tierras. También asume las tareas del trabajo del campo como el cultivo, la limpieza de los caminos veredales y la comercialización de productos como el tabaco, el ñame o la yuca. El **médico tradicional**, generalmente un hombre adulto o anciano, puede ser un Mayor Zenú, un palenquero o un curador de mordedura de culebra, quien atiende casos de salud de las comunidades, principalmente con el uso de plantas y rituales. La **comunidad** corresponde a un grupo de familias campesinas que viven en el campo, con un fuerte arraigo a la tierra y a su identidad rural. Las familias son extensas y están conformadas por abuelas, abuelos, madres, padres, hijos e hijas y muchas veces se convive con yernos y nueras, inclusive nietos y varios animales. Viven al interior de la vereda, donde desarrollan la mayoría de tareas agrícolas con hortalizas y tabaco; sin embargo, visitan el casco urbano algunas veces para asuntos familiares, legales o de salud. La comunidad como personaje también puede ser un grupo de jóvenes palenqueros interesados en etnoeducación y la reivindicación de sus raíces afros.

El libro está estructurado en **ocho capítulos** y las conclusiones. El capítulo de apertura lo denominé *El silenciamiento epistémico. Saberes de cura modernos y colonialidad*, explica la *jerarquización y división del conocimiento* en las Ciencias Sociales modernas que llevó al silenciamiento epistémico y del cual la ciencia psicológica también participó. Aborda el problema de la reproducción de las

¹³ Incluye las voces de las mujeres, las niñas, las jóvenes, los hombres, los niños, los jóvenes, las abuelas y los abuelos de las comunidades de San Francisco, Medellín y Villa Colombia. Los jóvenes de San Basilio de Palenque, los curadores de mordedura de culebra, médicos tradicionales palenqueros o Zenú, músicos, y muchos más.

disciplinas *psi* moderna y colonial en contextos de violencia; también analiza tres expresiones del *silenciamiento epistémico* en la perspectiva de la intervención *psicosocial* como son: la banalización de lo comunitario y grupal, la instrumentalización y la preeminencia del experto.

El segundo capítulo, *Saberes otros: perspectivas latinoamericanas críticas y descoloniales del saber*, revisa diferentes interpretaciones que se han construido para explicar y comprender las manifestaciones de la *colonialidad* de los saberes y el silenciamiento epistémico en Abya Yala. Para esto, abordo *El desprecio de los conocimientos otros, la gestión colonial del saber salud-enfermedad y los mecanismos de reproducción colonial del saber*, desde el diálogo interdisciplinar con autoras y autores del pensamiento latinoamericano crítico y descolonial.

El tercer capítulo titulado, *Montes de María: paisaje mágico, un largo viaje al campo profundo*, aborda la geografía del territorio y hace un recorrido por ocho hitos de su historia, acompañado de experiencias de fortaleza de las comunidades campesinas y afroindígenas.

El cuarto capítulo, *Inspiraciones epistemológicas y metodológicas para pensar bonito. Una experiencia hacia la transdisciplinariedad*, comparte las inspiraciones epistemológicas que orientaron el estudio de la *grupalidad curadora*, y el tránsito hacia la transdisciplinariedad. Esto, a partir de varios movimientos y giros que configuraron lo que denominé la *espiral metodológica* de investigación.

El quinto capítulo *Grupalidad curadora. Prácticas descoloniales, campesinas y afroindígenas* es la propuesta de la tesis, expuesta mediante las prácticas descolonizadoras, comunitarias y cotidianas. A partir de esta perspectiva, propongo la *grupalidad curadora*, como proceso que no fragmenta ni polariza; por el contrario, apuesta por una actitud de apertura para la inclusión epistémica, la posibilidad de que los saberes convivan en yuxtaposición sin que medie la violenta imposición de una episteme sobre otra. Y está habitada no sólo por la dimensión terapéutica, sino también, emancipadora y espiritual-cosmológica.

Los capítulos sexto, séptimo y octavo están dedicados a las prácticas de *grupalidad curadora* movilizarse como antibiótico, cuidar y curar con plantas (resistir y transformar desde la huerta), y velar los muertos (la presencia de uno anima al dolido), en las comunidades de Montes de María.

Para finalizar, las *Conclusiones. Ampollas y sapo. Yuxtaposición de la medicina moderna y tradicional afroindígena, para los dolores de la guerra*, encargadas de cerrar y recomendar ideas para el *pensamiento bonito* de la salud, la educación y la reparación en Colombia.

En síntesis, la *grupalidad curadora* desde una perspectiva descolonial, campesina y afroindígena, problematiza el saber de la cura moderna y colonial, y propone un campo de estudio capaz de movilizar la implosión disciplinar, el diálogo interdisciplinar y la apertura transdisciplinar. Se configura en un llamado urgente a la descolonización no sólo de la psicología y las ciencias sociales, sino también de las políticas públicas de salud, educación superior y reparación. Los tránsitos hacia el estudio de la cura comunitaria implican la práctica profesional y la postura epistemológica y política. Situados juntos en *el mundo de la vida*. Como lo advertí en el territorio montemariano, aquella calurosa mañana de marzo.

Espero que esta lectura sea una invitación a la apertura y el diálogo, así como una inspiración para la construcción de una ciencia capaz de humanizar el conocimiento al lado de las comunidades y sus saberes curadores, y para que nunca más, como escuchamos decir en Montes de María, *se lloren los muertos por dentro*.

1° capítulo.

Silenciamiento epistémico:
saberes de cura modernos y colonialidad.
Un problema de investigación

Como menciono en la introducción, problematizo y me preocupan las actuaciones *psicosociales* que reproducen lo que llamo el *silenciamiento epistémico moderno y colonial* de saberes curadores, presentes en comunidades y territorios de Abya Yala y el Caribe. Para tal propósito, este primer capítulo plantea el problema de la reproducción de las disciplinas *psi* modernas y coloniales en contextos de violencia, y explica las expresiones del silenciamiento de saberes desde esta perspectiva moderna de la “intervención” *psicosocial*. Además, reflexiona sobre la jerarquización del conocimiento en la *genealogía* de las Ciencias Sociales modernas que llevó al silenciamiento epistémico, del cual también la ciencia psicológica participó. Cabe señalar que la genealogía según Friedrich Wilhelm Nietzsche (citado por Foucault, 1992; 10) se interesa por lo que está detrás de las cosas, más allá de pensar el “origen como lugar de verdad”. Es decir, que una genealogía no pasa por la pesquisa del origen sino por una concienzuda y detallada mirada de su comienzo. Así pues, a la manera de un “diagnóstico” sobre los sucesos de esta historia, de sus vicisitudes y de sus herencias, este capítulo busca ir a la raíz, rastrear la emergencia¹⁴, en la acepción nietzscheana, del *silenciamiento epistémico* en las ciencias sociales.

Para adentrarme en el tema, el capítulo inicia con el apartado *¿El molesto olor a tabaco?* en Montes de María. Después aborda *La jerarquización y división del conocimiento*, en la esfera del surgimiento de las ciencias sociales. Finaliza planteando el problema de investigación, propiamente dicho, *La ciencia psicológica moderna y colonial que silencia saberes vivos*; este apartado incluye la identificación de tres expresiones del silenciamiento epistémico: banalización de lo grupal, instrumentalización y preeminencia del experto; que subyacen a la “intervención” *psicosocial* en el contexto de la reparación en Colombia, impregnada de la lógica moderna del Estado y la ciencia.

¿El molesto olor a tabaco?

Llegué por primera vez a la vereda Villa Colombia en el 2014. La profunda región de Montes de María, al interior de la costa Caribe colombiana, acoge desde el 2004 la sede de Asocares, justo diez años antes del encuentro con los campesinos en su territorio. La Asociación está conformada por líderes de comunidades campesinas en situación de desplazamiento forzado, que decidieron retornar al territorio de manera organizada, aún sin el acompañamiento y las garantías del Estado. Al entrar

¹⁴ *Entstehung* como emergencia, el punto de surgimiento, de la aparición que se produce en el intersticio, de la lucha de fuerzas que se enfrentan (Nietzsche citado por Foucault, 1992).

en el caney de Asocares de techo de palma amarga con un hermoso diseño bien tejido, me encontré con un amplio grupo de campesinos sentados en círculo. A esta imagen pronto se suma la actitud y el ambiente de disposición de los integrantes de la Asociación para escuchar y atender a quien habla. En ese momento y con esa atmósfera cálida y de trabajo, fue inevitable recordar los grupos terapéuticos y la noción de *setting*, en el sentido de Donald Winnicott (Bleichmar y Leiberman, 1997) en el encuadre psicoanalítico, como aquella cualidad emocional del contacto que inspira confianza y un talante curativo.

A medida que se afianza la relación con los integrantes de Asocares, voy comprendiendo lo que un campesino dijo en un encuentro, al describir que él concibe *el movimiento popular como un antibiótico para asimilar los dolores de la guerra*; asunto sobre el que ahondé, en otra publicación, al abordar las prácticas campesinas y afroindígenas. Aquí, emerge un significado de la participación en una colectividad, - pues la misma comunidad propicia cierto alivio a las consecuencias y dolores vividos por la cruel guerra, que los actores armados desplegaron en la región de Montes de María.

En este territorio, todas las facciones de los grupos armados en guerra se hicieron presentes. El enfrentamiento desplegó una fuerte ideologización y guerra psicológica generalizada que debilitó el sentido de comunidad. Primero fue la guerrilla, en la década del ochenta del siglo XX, con la intención de cooptar los logros organizativos del movimiento campesino. Es así como hicieron presencia las FARC-EP, el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN). Luego el paramilitarismo¹⁵, en particular el Bloque Héroes de los Montes de María, hacia finales de la década del 90 y principios del siglo XXI, generó el mayor desplazamiento forzado en la historia de la región. Como también, las más crueles, terroríficas y sangrientas actuaciones de violencia sistemática contra las comunidades; a cuenta del interés por la apropiación de la tierra, el tráfico de armas y el narcotráfico, propósito compartido por terratenientes, empresarios y políticos, entre otros, como veremos en el tercer capítulo.

¹⁵ La crítica de cine Martha Ligia, hace alusión a dos imperdibles películas sobre el paramilitarismo y las guerrillas en Colombia: “el largometraje *Heridas* (2006), ópera prima del director barranquillero Roberto Flores es una de las primeras películas de ficción del cine colombiano que se atrevió a abordar el drama de los civiles en medio de la guerra de paramilitares y guerrilla en esta zona del país. Más adelante, *Retratos en un mar de mentiras* (2010), también el debut del bogotano Carlos Gaviria, muestra los efectos del desplazamiento de la violencia paramilitar y el viaje de retorno de su joven protagonista de Bogotá a la Costa Caribe” (Parra, M. Conversación informal, 15 de abril de 2019).

Por su parte, la presencia del Estado llega con la Infantería de Marina, en el 2002, con el *Plan de rehabilitación y consolidación*, sobre lo que regreso más adelante. Este escenario incrementó la violencia y degradó el conflicto, al registrarse varias violaciones según la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (Plataforma de Organizaciones de Desarrollo Europeas en Colombia, 2011). Otra condición del Estado, aún hoy, ha sido la impotencia y vulnerabilidad de ciertos funcionarios, ante las amenazas y hostigamientos que se intensifican en épocas preelectorales. Es el caso del poder local que se mueve en la región, en manos de actores como las organizaciones narcoparamilitares, configuración que está en la mayoría de los casos por fuera del alcance los funcionarios que representan la autoridad estatal. Los mismos campesinos reconocen y se identifican con los funcionarios públicos, ante la vulnerabilidad y desprotección compartida, que amenaza la seguridad y la vida de sus propias familias.

En la actualidad, la revictimización y las violencias en la región de Montes de María se relacionan con la promesa de reparación colectiva por parte del Estado colombiano, de ciertos colectivos, comunidades y gremios; y, con el asedio de quienes demandan la restitución de derechos y de tierras, muchas de ellas en manos de inversionistas foráneos. La mayoría de estos capitales de procedencia antioqueña, junto con otras empresas nacionales e internacionales -como Argos S.A., ISAGEN, INCAUCA, FEDEPALMA, Empresas Públicas de Medellín y EMGESA-, invierten en megaproyectos de desarrollo en el ámbito energético, de transporte y forestal. El destino de la mayoría de estas tierras fue la agroindustria, desde lógicas de extracción, y los cultivos masivos no nativos (teca y palma aceitera), pero altamente comerciales y rentables. Este panorama suscita la revictimización impune que viven las comunidades. Más aún, las tierras adquiridas “de buena fe”, en medio de la violenta dinámica del desplazamiento forzado masivo y el despojo de tierras, son protegidas por el marco legal de la Ley de Restitución de Tierras (Tenthoff, 2011).

Por su parte, Byron Ospina (2014), en su investigación sobre reconfiguración de prácticas espaciales en Montes de María, explicó cómo los proyectos agroindustriales desvalorizan los cultivos ancestrales de las comunidades.

La Philip Morris introdujo desde mediados del 2000 la siembra del tabaco rubio, generando una baja en los precios del tradicional tabaco negro; esto obligó a los campesinos a sembrar el nuevo tabaco (más rentable para la tabacalera). Así mismo ha ocurrido con la siembra de yuca. Hoy la gran mayoría de la producción de yuca de la subregión se va hacia las plantas procesadoras de biocarburentes, produciendo una carestía en uno de los alimentos base de la dieta de las comunidades del Caribe y

sostén de la identidad cultural montemariana. En síntesis, las prácticas de dominio espacial están constituidas por diferentes planos de la realidad social, pasan por las construcciones más íntimas de control espacial, donde la familia y el trabajo son el punto de partida (Ospina, 2014; 169).

Vemos que asociado al despojo de tierras está el *silenciamiento epistémico* del que hablo en este capítulo sobre saberes de cura modernos y colonialidad. No en pocas oportunidades las comunidades campesinas de Montes de María han sentido que el Estado silencia su saber respecto a las condiciones de la tierra para cultivar. Puesto que priman otros intereses de índole económica y política que se mueven en la región de la costa colombiana. Sin embargo, los líderes campesinos comparten con las “autoridades” el temor y la impotencia ante la amenaza. Y que, por denunciar, le pase algo a sus familias. La autoridad está tan presionada y desprotegida, como lo estuvo la Asociación en su retorno al territorio y aún hoy.

Recuerdo un episodio a finales de noviembre de 2016, cuando llegamos a la casa del señor V, donde su familia y varias personas de las comunidades San Francisco y Medellín esperaban la reunión con la Uariv. Los campesinos estaban en el caney central, utilizado como lugar de encuentro de la familia, los vecinos y la comunidad, y para las labores de la cosecha del tabaco; planta ancestral del territorio montemariano. La comunidad estaba en pleno periodo de recogida y ensartada de la hoja de tabaco, temporada que cada año va de agosto a diciembre. Pasadas casi dos horas de la cita, los pacientes campesinos seguían reunidos y a la espera, ya que el encuentro con la representante de la entidad había sido aplazado varias veces. Al parecer, por falta de presupuesto de la institución. Finalmente, llegó la funcionaria de la Uariv, se sentó y a los pocos minutos propuso cambiar el lugar de la reunión, por fuera del caney, pues *le molestaba el olor del tabaco*.

En un encuentro como estos, que debería ser reparador y diría, histórico, entre el Estado y las comunidades campesinas, hay asuntos más importantes, que la “molestia” del olor a tabaco. ¿Cómo se desprecia esta oportunidad histórica, de reparar y de reconciliarse con las comunidades campesinas, afros e indígenas de Montes de María? Considero que en este caso la funcionaria podría esperar, como lo han hecho estas mujeres y hombres en condiciones adversar por décadas, qué digo, por siglos. Por el contrario, a la funcionaria “le huele mal”. En contextos de reparación el trabajo psicosocial no sólo está en manos de aquel supuesto experto, la/el psicólogo, sino, en este caso particular, en cualquier funcionaria/o, o persona que se acerque a las comunidades en nombre del Estado. En este ambiente de reconciliación al que asistimos y la necesaria restauración del vínculo

estatal con las comunidades golpeadas por acción u omisión institucional; la *molestia del tabaco* parece ser sintomática del menosprecio a las prácticas propias de las comunidades y la negación de la cotidianidad agrícola y campesina.

Recurriendo a la metáfora del *olor* que molesta y la *asepsia*¹⁶ científica de la ciencia pura, sirve preguntarse, de qué manera el saber-olor que viene del territorio, le perturba a la asepsia y pretendida neutralidad del cientista social, ¿quizás como amenaza al fuero y la delimitación disciplinar *psi*, que evita cualquier mezcla con otros saberes? También, ¿qué tipo de memoria, vinculada a lo comunitario y a la resistencia campesina, le molesta al saber moderno científico? Este último, al parecer reproduce la historia del *silenciamiento epistémico* de aquello que sana en las comunidades y desconoce la historia de resistencia del territorio montemariano.

Esta raigambre de los saberes de cura, de las comunidades, a algunos les huele mal, usando la metáfora. Y, por tanto, excluyen los conocimientos *otros* en la jerarquía epistémica que instituyó la ciencia moderna. Para problematizar cómo las disciplinas *psi* modernas y coloniales reproducen el silenciamiento de saberes vivos, es necesario conocer el contexto científico en el que se inscriben, en particular el del surgimiento de las Ciencias Sociales, como veremos a continuación. Las disciplinas *psi* se inscriben en esta escala más general, que antecede su propia emergencia y quizás la de ciertas actuaciones problemáticas de la “intervención” psicosocial, ancladas al *saber moderno* y *colonial*. En donde parece que molesta el olor a tabaco.

Jerarquización y división del conocimiento en la emergencia de las ciencias sociales modernas

En este apartado doy cuenta de cómo la jerarquización y división del conocimiento caracterizaron la emergencia de las Ciencias Sociales modernas, de finales del siglo XIX. Las disciplinas psicológicas comparten este surgimiento en el contexto hegemónico de la ciencia moderna, como veremos en el caso de Colombia en el siguiente apartado.

¹⁶Esta perspectiva aséptica reproduce unas lógicas coloniales de blanqueamiento, siguiendo a Castro-Gómez (2010).

La jerarquización del conocimiento cae en la concepción y naturalización de que unas ciencias están por encima de otras. Isabel Stengers (2003), en su libro *Cosmopolíticas I. Las guerras de las Ciencias* publicado en 1997, cuestiona la presunta superioridad en la concepción moderna de unas ciencias sobre otras, al referirse a las físico-matemáticas sobre las humanas.

Para entender esta presunta superioridad, es necesario comprender el escenario de debate de la ciencia moderna, heredera de la división entre humanos y naturaleza, de finales del siglo XVI, siguiendo a Bruno Latour (2007) en su texto *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Los animales y las plantas no humanos quedaron del otro lado de una división moderna instaurada a partir de la dicotomización. Por su parte, el antropólogo brasileño e intelectual contemporáneo Eduardo Viveiros de Castro (2017) hace referencia a la exclusión de las entidades sobrenaturales y cómo la Ilustración bloqueó cualquier comprensión de la forma política metafísica en el caso de los colectivos indígenas. Con Latour y Viveiros entendemos que la ciencia moderna excluyó la agencia de los animales, los vegetales y otras entidades que son el corazón mismo de las cosmologías indígenas y africanas.

A partir de la perspectiva **crítica de la modernidad**, me apoyo en autores como Alain Touraine, Anthony Giddens, Michel Foucault y la Comisión Gulbenkian para explicar la jerarquización moderna del conocimiento. Los teóricos críticos de la modernidad¹⁷ consideran que esta, más que referirse a un momento histórico puntual de la humanidad que transformó el orden social medieval, es entendida como la organización social y el modo de vida que se instauró en Europa en el siglo XVI, como lo explica Giddens (1993); la modernidad se extendió a otras latitudes como Abya Yala y el Caribe. Este tipo de ordenamiento social, político, económico llegó también al ámbito del conocimiento, enarbolando los preceptos de la Ciencia; en ella, la ciencia natural estaba por encima de los demás conocimientos, en un lugar preferencial en la jerarquía del conocimiento.

¹⁷ Simpatizo con la idea de que, “no es con la razón moderna que vamos a salir de ella”, como considera Eduardo A. Rueda (Seminario de Teoría crítica- Doctorado en Ciencias Sociales, 2015). La crisis de la modernidad trajo propuestas de teóricos críticos de la modernidad, que se configuran en salidas y alternativas a la modernidad. Estas cuestionan aquella idea de que el conocimiento válido por la razón moderna es la *ciencia*, que desde sus parámetros de eficacia logra legitimar y expandir los hallazgos como verdades absolutas y últimas, tanto para las ciencias naturales como para las ciencias sociales y humanas.

El sociólogo francés **Alain Touraine**¹⁸ (1993), define la modernidad desde una lectura clásica como la relación entre *Razón y Sujeto*¹⁹. Allí, según el autor, la *Razón* ordena la vida social, la ciencia y el mundo. Por su parte, el *Sujeto* es definido por lo que hace, es decir, que está en estrecha relación con la *producción*, garantizada por la eficacia de la administración de la ciencia. La modernidad según Touraine (1993) se caracterizó por la destrucción de los órdenes antiguos y el triunfo de la *racionalidad objetiva* e instrumental. Rompió la unidad presente en el mundo sagrado que vinculaba lo natural y lo divino (la idea de que la naturaleza y el ser humano provienen de lo divino); aquello que en Hegel está en relación con la providencia, un fin, lo teleológico. En la separación del mundo objetivo, regido por las leyes de la naturaleza, con el mundo subjetivo, sinónimo de individualismo y libertad personal, se marcó una diferencia y una distancia entre el mundo de los objetos y el sujeto. Esto generó la dualidad entre racionalización y subjetivación, separación que apropia el saber abanderado por el conocimiento científico. Inspirada en Touraine puedo decir que, aspectos como la espiritualidad o lo político en la cura son dimensiones silenciadas desde el saber moderno.

El destello de la razón instrumental, con *arreglo a fines*, apoyada en la técnica y su avance tecnológico de amplia difusión y creatividad, lleva a negar aquello de los fenómenos sociales que no es posible aprehender por la racionalidad, en relación con la profundidad de la experiencia, la vivencia y lo metafísico. Por el contrario, la razón tiende a reducir desde la perspectiva técnica, las posibilidades humanas y sociales, pues no logra ver más allá de lo que aparece y es perceptible por la conciencia, dimensión que sólo constituye la punta del iceberg en términos de la profundidad psíquica que supone.

Por su parte, para el sociólogo inglés **Anthony Giddens** (1993) la modernidad **separó el tiempo del espacio**²⁰, desancló la reorganización social del contexto local y llevó a que la reflexión de la vida

¹⁸ Touraine propone una mirada sobre la modernidad desde Europa; el francés se ha dedicado a estudiar la sociología del trabajo, los movimientos sociales y los problemas del desarrollo en Latinoamérica desde las teorías sociológicas. Escribió *Crítica a la modernidad* en 1992, próximo a finalizar el siglo XX.

¹⁹ El autor afirma que “*sin la razón el Sujeto se encierra en la obsesión de su identidad; sin el Sujeto, la razón se convierte en el instrumento del poderío*” (Touraine, 1993; 19)

²⁰ Giddens (1993) explica que el calendario era propio de los estados agrarios (comparable con la escritura); vinculaba el tiempo con indicadores socio-espaciales, allí cuándo y dónde estaban conectados, el tiempo se asociaba a acontecimientos naturales. El reloj, inventado a finales del XVIII, ayudó a separar el tiempo y espacio antes unidos, pues materializó el tiempo “vacío”, cuantificó el tiempo al designar “zonas” del día (Giddens, 1993; 29), unificó el tiempo y universalizó los calendarios, desde la organización social del tiempo. La coordinación del tiempo permite el control del espacio. Por su parte el “espacio vacío” se refiere a la separación entre lugar y espacio. El lugar para el autor se refiere a lo local, a la ubicación geográfica donde se asienta la actividad social. La interacción cara a cara localizada en un lugar específico, ahora se presenta en un lugar fantasmagórico. Los mapas ahora representan la geografía, independiente de la región (Giddens, 1993). El

social moderna se reformara en función de nueva información sobre las prácticas sociales. La modernidad radicaliza la reflexión sobre la vida humana y sobre la naturaleza de la reflexión, continúa el autor. Parecía que la razón, como el conocimiento cierto, ofrecía certeza. La reflexión se formaliza en las Ciencias Sociales, como “conocimiento experto” (Giddens, 1993; 47). Más aún, el autor explica que la modernidad introdujo explicaciones y miradas universalistas; un claro ejemplo de una perspectiva universalista que busca ser igual en todo tiempo y lugar, la identificamos en la pretendida hegemonía de la ciencia como único conocimiento legítimo, que deja de lado miradas *otras* posibles.

Desde el análisis de la perspectiva foucaultiana, diríamos que la jerarquización moderna del conocimiento se institucionalizó en el *disciplinamiento*²¹ *de saberes* y la profesionalización en Europa. En la Clase de 1976 en el *Collège de France*, el filósofo Michel **Foucault** (2000) da cuenta de una genealogía de los saberes técnicos, que nos lleva al siglo XVIII en pleno auge del siglo de Las Luces o la Ilustración, cuando el conocimiento no estaba en contra de la ignorancia, sino cuando los saberes *se oponen entre sí*, en términos del francés. En ese momento de *disciplinamiento*, cuando los saberes se convierten en disciplinas, el ordenamiento interno y la perspectiva tecnológica ponen en funcionamiento las operaciones de *selección, normalización, jerarquización y centralización*, en el sentido foucaultiano; dichos procesos se configuraron en una forma de dominación y control en el ámbito del conocimiento.

La *clasificación* que fue jerárquica, supeditó la Ciencia a las ciencias naturales. De aquí la tradición de interpretar la psiquis humana desde los discursos de la salud y la enfermedad, con un énfasis en la patología y la clasificación venida de los manuales psiquiátricos y de los modelos de diagnóstico, intervención y pronóstico del saber médico, inscrito en las ciencias naturales. Por tanto, la Psicología

horario ordena el tiempo y el espacio. Estandarizar el tiempo y datar de manera homogénea conlleva a un pasado unitario mundial, considerado el marco histórico mundial genuino, continúa el autor.

²¹ El discurso de las ciencias sociales y humanas hace parte de las *sociedades de discurso*, que para ser creíble las pretensiones de validez científica de su argumentación reproduce y naturaliza prácticas. Foucault señala que allí se presenta una relación entre verdad (conocimiento) y poder. El autor identifica las formas modernas de control y de disciplinamiento que reproducimos y que se sustituyen por las del pasado premoderno; hace una crítica a los discursos de autonomía pues argumenta que somos sujetos, en el sentido de que estamos sujetos. Por tanto, propone la genealogía que permite comprender cómo se configuran los discursos, incluso el de las ciencias, sus verdades y las distorsiones que introducen; sin embargo, su espectro es limitado pues está por fuera del alcance de las mayorías. En esta situación, las líneas de fuga parecen el único atisbo ante la dominación y la sujeción.

se especializó en hacer lecturas psicologistas, patologizantes y en la positivización de la disciplina en una suerte de endogamia disciplinar, desconociendo el diálogo con otras disciplinas y con *saberes otros* para sanar no académicos. La *normalización*, en el sentido foucaultiano, pasó por homogenizar y aglutinar los saberes considerados dispersos en teorías y conceptos explicativos de carácter estático y de alcance universal. Dicha normalización se evidencia en la generación de perfiles propios, planes de estudio y el reconocimiento académico de las disciplinas. Por último, la operación referida a la función de la *centralización* se evidenció en la organización interna de las disciplinas, con sus correspondientes órganos de control y los avales respectivos de ciertas autoridades para el ejercicio profesional y la adscripción institucional que supuso.

Las tipologías que introdujo la clasificación y la división del saber admitieron su control, dejando debajo “*saberes polimorfos y heterogéneos*” en palabras de Foucault (2000; 173), es decir, aquellos “no nacidos” dentro de la universidad, en “estado salvaje o nacido en otra parte”. Todo saber que no fuera reconocido y avalado por aquella institución selectora de saberes por excelencia, era descalificado o excluido. La experiencia científica en Abya Yala, por ejemplo, lo muestra la Botánica, en su afán de dividir y privilegiar taxonomías y categorías; lo que nos lleva a preguntar, ¿dónde quedó aquel conocimiento *otro* para el que no existía una categoría natural o que no logró la inclusión dentro de la delimitación de la perspectiva moderna de la Botánica científica?

La disciplinarización y profesionalización contribuyeron a la jerarquización de saberes. Es decir, que la división, jerarquización y subordinación, a su vez, están articuladas a la especialización de la ciencia.

Así entonces, también desde Foucault puede entenderse que las Ciencias Sociales, incluida la Psicología, son modernas.

Otra mirada sobre la jerarquización del conocimiento moderno, en este caso, en la genealogía de las ciencias sociales modernas, es aquella derivada de las conclusiones de la reconocida **Comisión Gulbenkian**. Esta estuvo conformada a principios de la década del 90 del siglo XX por intelectuales de ciencias sociales, naturales y las humanidades para “*examinar el presente y futuro de las ciencias sociales*”, en palabras de su coordinador Immanuel Wallerstein (2007; 1). La Comisión se inquietó por el estudio de la vida y la ciencia de la complejidad, la necesidad de contextualizar los

universalismos ante el diálogo de las culturas y el incremento de la educación universitaria, desde la década del 50. El informe de la Comisión da cuenta que la *construcción histórica de las Ciencias Sociales* es una “empresa” de aquel mundo moderno. El “*sistema mundial moderno*” (Wallerstein - Coord. 2007; 24) llevó al encuentro entre Europa y el resto de pueblos del mundo, lo que inauguró el nuevo campo de estudio de la antropología moderna. Situó el surgimiento de las ciencias sociales, en el seno de la modernidad, del lado de la ciencia y producto de un pensamiento moderno.

Más aún, ya desde el siglo XVII se conoce como antecedente de la división de “los modos de conocer”, los estatutos de The Royal Society of London (para el avance de la ciencia natural) que en 1663 decidía cuáles sí y cuáles no debían ser objetivo del conocimiento (Wallerstein, 2007). Siglos más tarde, Charles Percy Snow (citado por Wallerstein, 2007), en una conferencia en 1959, luego libro en 1963, hablaría de esta división en lo que denominó *Las dos culturas*, haciendo mención a la ruptura entre las ciencias y las humanidades, así como también, a la ausencia de interdisciplinariedad. Por siglos esta división se ha mantenido.

Ahora, podemos concluir que la ciencia moderna, de la mano del poder que la razón le endilgó y acorde con el paradigma positivista, procuró la generación de **principios y leyes universales válidas para cualquier tiempo, espacio y lugar**. En este ambiente, la presunta *legitimidad científica* se consagró en la ciencia que “pasó a ser definida como la búsqueda de las leyes naturales universales que se mantenían en todo tiempo y espacio”, en consideración de la Comisión Gulbenkian. El trabajo experimental pasó a primer plano para la ciencia y con él la ciencia natural. En el siglo XIX la jerarquía epistémica se definió según si el conocimiento es cierto o no cierto (Wallerstein, 2007), en el caso de la Filosofía, pasó a ser considerada como especulación, por tanto, no se consideró como ciencia. Es decir, la ciencia moderna silenció los saberes *otros* que no pasaban por dicho racero legitimador. En consecuencia, el conocimiento científico moderno se muestra ahistórico, descontextualizado y sin sujeto, lo cual lleva a poner en cuestión sus artificios de certeza. Desde esta perspectiva, el conocimiento válido por la razón moderna es lo *científico*, asumida como legítima, verdad absoluta, tanto para las ciencias naturales como para las ciencias sociales y humanas.

El fracaso de las promesas²² y los artificios de certezas de la modernidad, levantó la crítica que se develó en la llamada **crisis de la modernidad**. En palabras de Touraine (1993) dicha crisis acabó con el reinado de la razón objetiva (instrumental y técnica), en cuanto se cuestionaron las leyes de la ciencia y, su intento de explicar y responderlo todo, legitimado por el discurso científico. La crisis vista como *descomposición* (Touraine; 134) está presente en la distancia que se da entre el sujeto, la cultura, la economía y la política.

Si hay algo que pueda caracterizar a la ciencia de procedencia moderna y, añadido, colonial, es precisamente la jerarquización en el disciplinamiento y la profesionalización como formas de fragmentación²³ del conocimiento, que está en la emergencia de la ciencia social. El énfasis disciplinar de tradición científica es común a la emergencia de las Ciencias Sociales y Humanas, de finales del siglo XIX. A su vez, reproduce lógicas sociales de una concepción de **saber colonial** que se remonta al siglo XVI, en el encuentro entre diversos mundos²⁴ y sus formas de conocer. El violento proyecto de civilización impuso un saber y una cultura barroca a las/los nativos del Aby Yala y el Caribe, sobre sus saberes ancestrales. Es decir, por encima de otras maneras de entender, interpretar y vivenciar la realidad, el mundo, la naturaleza y lo trascendente; las de los pueblos originarios, consideradas inferiores, ignorantes y sin el “conocimiento adecuado”, para curar, ya que sólo se consideraba como “conocimiento verdadero”, aquel venido del llamado viejo continente moderno.

²² Por su parte, David Harvey (2014; 19) identifica que la crisis de la modernidad hace explícitas algunas contradicciones en las dimensiones económica, política, artística, religiosa y filosófica, que estaban latentes. Ver también: Lyotard (1979), Dussel.

²³ La *fragmentación* (Touraine, 1993) es innegable en la modernidad, sin embargo, me queda la inquietud sobre la redefinición de la modernidad, continuación de la idea de un destino al que una vez superado, como camino natural, le sigue la posmodernidad. En estas sociedades posindustriales hasta la cultura es objeto de consumo y sinónimo de producción. En esta vía sigue soñando la academia inscrita en las actuales lógicas de la estandarización, medición y acreditación del conocimiento, donde la fragmentación continúa una vez más. Se naturaliza que haya una racionalidad que ordene la ciencia y el conocimiento desde la institucionalidad de Colciencias, por ejemplo, como ha sucedido en países postindustrializados, modelos de desarrollo intelectual para el resto del mundo.

²⁴ En el libro *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia infundamental* (Editorial Desterro), el filósofo Marco Antonio Valentim (2018) aborda la concepción de mundo de la filosofía occidental moderna y el pensamiento xamánico amerindio. También habla de la relación con los no humanos, las dos sabidurías como define naturaleza y cultura, y de política cósmica, temas interesantes. En una entrevista, con Camille Bropp, publicada por Universidade Federal do Paraná, Valentim afirmó: “Religiões e filosofia descrevem o mundo como essencialmente a vida humana; ou seja, é uma forma de separar a humanidade do restante dos seres vivos e do planeta. Mas o grande “mundo” ainda existe na visão de outras culturas, como as ameríndias, que não costumam separar ser humano e ambiente”. (Disponible en: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/581943-professor-de-filosofia-lanca-livro-em-que-compara-conceito-de-mundo-para-ocidentais-e-amerindios>)

La jerarquización del conocimiento está presente en la emergencia de las Ciencias Sociales modernas, que participó en el *silenciamiento epistémico* de saberes curadores campesinos y afroindígenas.

El problema. La ciencia *psi* moderna y colonial, silencia saberes vivos

La Psicología es un saber moderno, pero también, es un saber colonial. Entiendo la modernidad y la colonialidad como procesos simultáneos, que operan en el *silenciamiento epistémico*, como lo veremos en la emergencia de la disciplina en Colombia.

Mientras el país se sumía en la nefasta etapa de la historia republicana, conocida como *La Violencia*, de 1948 hasta 1965 según la historiografía nacional, **la naciente disciplina psicológica** se interesó por la formación de expertos psicotécnicos; en respuesta a la demanda de los procesos de ingreso a entes públicos como la Universidad Nacional de Colombia, de Bogotá, la Policía Nacional y a algunas empresas privadas. La profesionalización del saber psicológico en Colombia en el siglo XX, surge desconociendo y silenciando las condiciones históricas del momento particular de polarización social y violencia política que vivía el país, en el escenario mundial de la Guerra Fría entre el capitalismo norteamericano y el socialismo soviético.

El entonces rector de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, Agustín Nieto Caballero invitó al país a la psicóloga española Mercedes Rodrigo Bellido²⁵, directora del Instituto Nacional de Psicotecnia de Madrid. Esto abrió la puerta para que en 1939 se creara la sección de psicotecnia, que hacía parte de la Facultad de Medicina; años más tarde, en 1947, se inauguró la primera carrera de Psicología del país y de Suramérica. Por su aporte al desarrollo de la psicología científica, aplicada y profesional en el país, Rodrigo es reconocida por Rubén Ardila y Telmo Eduardo Peña, quienes historizan la Psicología moderna de Colombia. Ardila (2007) ubica con entusiasmo el surgimiento de la Psicología hacia 1948, de la mano de la técnica y la especialización; al tiempo, sugiere como algo menor su vinculación a la filosofía, “superada” por el paradigma científicista. El autor es heredero de las teorías experimentales en los que se soportó la emergencia de los laboratorios *psi*, en Alemania a

²⁵ La Asociación Colombiana de Facultades de Psicología (Ascofapsi) ha promovido 14 versiones de la Cátedra Mercedes Rodrigo, como espacio académico de difusión de “los desarrollos y avances significativos de la Psicología colombiana” (Tomado de: <https://www.ascofapsi.org.co/index.php/catedra>).

finales del siglo XIX, instituidos por Wilhelm Maximilian Wundt²⁶. El filósofo, fisiólogo, psicólogo y pastor luterano ilustrado, estudioso de los elementos culturales y étnicos de los pueblos, el espíritu o las cualidades psíquicas de los pueblos, *Völkerpsychologie*, concebía dos métodos diferentes de la psicología: uno experimental y otro de los pueblos, cercano a las ciencias del espíritu del siglo XIX e interesado en los análisis etnográfico-psicológicos de los “productos permanentes” colectivos humanos como el lenguaje y el rito (Esteban y Ratner, 2010; 122). Esta última perspectiva influenció la escuela cultural-histórica rusa de Vygotski y la psicología cultural. Escuchemos lo que dice el colombiano en su versión al respecto.

Los orígenes de la psicología como disciplina autónoma, como área de conocimiento específica y no solamente como rama de la filosofía, están ligados a la aplicación del método experimental al estudio de la mente y del comportamiento. La psicología empieza como campo de conocimiento específico cuando utiliza de manera sistemática la experimentación, el método preferido por los científicos. La creación del laboratorio de psicología experimental de la Universidad de Leipzig, por parte de Wilhelm Wundt, se considera el punto de corte, el nacimiento de la nueva psicología (Ardila, 2007).

La continuidad de aquella **racionalidad técnica moderna en la ciencia psicológica**, la vemos en la actualidad en el énfasis de la psicometría propia de las pruebas psicológicas, que promete un manejo de datos confiable y válido, cuenta con novedosos instrumentos, equipamientos tecnológicos de avanzada y un extendido campo de aplicación. La fuerza de la psicometría cuenta con aliados en las esferas económicas y productivas, a tal punto que su aval es tenido en cuenta a la hora de tomar decisiones sobre qué saber y cuáles perfiles son válidos y cuáles no, para determinados intereses o cargos laborales de alto y bajo escaño de la dinámica económica capitalista y neoliberal. En un sentido foucaultiano, podríamos decir entonces que el disciplinamiento del saber psicológico y su organización interna llegó a Colombia por la vía del positivismo y de la psicotécnica, como dispositivo de la disciplinarización.

Según esta idea, la Psicología profesional colombiana no emergió impulsada por el interés hacia la situación de personas y comunidades durante la violencia bipartidista entre conservadores y liberales; vivida en diferentes regiones del país durante *La Violencia*. La Psicología se instituyó en el seno de la ciencia moderna, lo que la hace producto de aquella modernidad y su afán por el reconocimiento

²⁶ Autor de *Elementos de psicología de los pueblos* (1912-1913) y de los 10 volúmenes de *Psicología de los pueblos (Völkerpsychologie)*, 1900-1920.

como ciencia, la lleva a alinearse bajo el régimen de la Medicina. En su empeño por ser reconocida como ciencia, se distanció de la Filosofía, ahora especulación, y se acercó a la Medicina, y con ello al reino de las ciencias naturales, para “reconstruirse a sí misma en la nueva forma científica”, en palabras de la Comisión Gulbenkian (Wallerstein -Coord.-, 2007; 30), que acerca a la Psicología a una suerte de *legitimidad científica*. Cuando la disciplina psicológica hizo suya la racionalidad moderna, se direccionó más hacia lo técnico y menos hacia la reflexión filosófica, la epistemología y la ética de las cuestiones sociales y humanas. Aquí, el saber psicológico se quedó sin un piso de pensamiento que le permitiera superar aquella racionalidad técnica, la objetividad mecánica y lo universal.

Las disciplinas psicológicas se inscriben en la ciencia moderna en el momento que asumen la exigencia de finales del siglo XVIII instituida por el filósofo de la Ilustración Immanuel Kant, desde Prusia, para lograr ser **reconocida por la ciencia** al cumplir, entre otros, su mandato de *asepsia en la delimitación disciplinar*. En esta investigación dicha asepsia estaría en el corazón del *silenciamiento epistémico*, que el olor a tabaco campesino y afroindígena viene a molestar, siguiendo con la metáfora del inicio.

Una de las discusiones kantianas giró en torno a la distinción entre ciencia y metafísica, las ciencias eran legítimas y la metafísica un saber sin fundamento. Entre sus críticas, Kant (1786) formuló una serie de vetos a la psicología empírica en *Fundamentos metafísicos de las ciencias de la naturaleza*, aquella disciplina que para llegar a ser considerada ciencia debería distanciándose de la metafísica. Ferreira (2006; 85) resume los vetos a la psicología empírica, en mantener la separación entre sujeto y objeto, la delimitación de un objeto de estudio susceptible de análisis y estudio objetivo, y producir una matematización como base de los sucesos de la consciencia. El primer veto instituyó el saber de quien se ubica como sujeto que conoce, el experto, y desconoció el saber del objeto conocido, la/el *otro*. En otras palabras, se instó a la Psicología, a tomar parte del clivaje del saber, renunciar al fundamento filosófico e inscribirse en una carrera que acercó a la/el psicólogo a los naturalistas, para no quedar por fuera de la ciencia; en una suerte de juego de exclusión/inclusión que tiñó su propia emergencia de racionalidad moderna.

En el caso de la disciplina psicológica, el movimiento hegemónico en la búsqueda de legitimidad y desde el cobijo de las ciencias naturales, supuso un drástico redireccionamiento de este campo -

cercano a la Filosofía que otrora estudió la psique y el alma -, hacia el estudio de la conducta humana, observable, tangible y cuantificable, próximo a la experimentación. La **disciplina psicológica hizo suya la racionalidad moderna**, ahora dirigida a lo técnico y menos a la reflexión filosófica, la epistemología y la ética de las cuestiones sociales y humanas.

El saber psicológico se quedó **sin un piso de pensamiento** que le permitiera superar la racionalidad técnica y la universalidad, así como la inclusión de la perspectiva local y el reconocimiento de otros registros del conocimiento, metafísicos e inframundanos. Dejando, además, de lado los saberes locales y la separación espacio-temporal. Por el contrario, el pretendido dominio del ser humano sobre la naturaleza, configuró el actualmente llamado antropoceno. Valentim (2018) vincula el fascismo destructivo como política del antropoceno y afirma que “la época del Hombre es el tiempo de su propia extinción”; para Valentim el antropocentrismo es la cara positivista del **proyecto cosmológico, negado**. No es de extrañar que la disciplina *psi*, como el estudio del ser humano, se distanciara de la interpretación cosmológica del mundo para circunscribirse sólo a la concepción moderna, que también es colonial.

Para argumentar aún más que la Psicología es un **saber moderno**, basta con pasar la mirada sobre las operaciones de la disciplinarización foucaultiana. Podría decir que, para el saber psicológico, la *selección* de saberes considerados verdaderos se alojó en los criterios de la racionalidad científico-técnica. Así pues, aquellos saberes presentes en los no ilustrados e iletrados fueron descalificados por considerarse inferiores o no adecuados para curar. Ubicados en el lado de la superstición, la hechicería o incluso venidos de los tratos con el mismo diablo (Castro-Gómez, 2010). Los pueblos indígenas americanos y africanos, fueron situados en la última escala de la jerarquía de los conocimientos, pues en el primer escaño estaba el saber europeo; hegemónico por el proceso de selección eurocentrada. En síntesis, se podría considerar que a partir de las operaciones de disciplinamiento del saber, de las que nos habló Foucault, la Psicología fabricó un estatuto de verdad, que aún prevalece. La ciencia moderna reproduce una relación al servicio de intereses particulares, económicos, sobre lo que volveré en el apartado sobre mecanismos del saber colonial. Ésta marcada tendencia a la medición y control del comportamiento humano, crea una alianza con el saber instrumental, al servicio del poder.

La situación por la que transita Colombia en la actualidad, en relación con la reparación de las personas y comunidades victimizadas, y la conflictiva implementación de los Acuerdos de Paz para

poner fin al conflicto armado de los últimos 50 años, me interroga por el lugar de las Ciencias Sociales y Humanas, y en particular por el de la Psicología. Más aún, cuando se registra una precaria participación en el caso de la disciplina psicológica, en el análisis crítico de las condiciones sociales, políticas y económicas que generaron y mantuvieron la guerra en Colombia. ¿Al servicio de qué intereses están los saberes académicos y profesionales en este momento histórico de posacuerdo y reparación?

Por su parte, la actitud **colonial** del saber se remonta, al momento de la exclusión del conocimiento indígena y afrodiaspórico del proyecto de colonización y civilización europea; proyecto que llega justo en el momento de triunfo y expansión de la Corona Española que recién había conquistado la región de Al-Ándalus, según Ramón Grosfoguel (2014), en la Península Ibérica. Para el sociólogo puertorriqueño la expansión colonial europea, comenzó en el siglo XV con la conquista de Al-Ándalus el 2 de enero de 1492, que por 800 años los musulmanes habían reinado en lo que hoy es el sur de España. Ese mismo año, los Reyes Católicos de España autorizaron y financiaron la expedición de Cristóbal Colón hacia lo que pensó era la India, que resultó siendo América, en nombre colonial. Desde el discurso teológico racista se consideró a los indígenas de Abya Yala, “pueblos sin alma”; incluso, más tarde con personajes como el sacerdote español Juan Ginés de Sepúlveda, se les cuestionó su humanidad, tanto así, que apoyó su persecución y asesinato. A estos supuestos *pueblos sin alma* considerados cercanos a lo demoníaco, se les desconocieron sus conocimientos terapéuticos ancestrales.

Inspirada en la genealogía del pensamiento afrolatinoamericano y caribeño de Aimé Césaire y del psiquiatra-psicoanalista Frantz Fanon, desde Martinica, sigo la crítica al colonialismo y al racismo que estos autores, y el movimiento caribeño de la negritud, cuestionan desde la década del cincuenta del siglo XX. Césaire junto con el senegalés Léopold Sédar Senghor de Senegal y Léon-Gontran Dumas de la Guayana francesa, impulsaron el *movimiento caribeño cultural, político e ideológico de la negritud*, en la década del cincuenta, en plena crisis del modelo colonial. En ese momento, las colonias europeas iniciaron los procesos de independencia política, lo que implicó una retirada de la estructura colonial. El pensamiento caribeño declaró su interés por las problemáticas del racismo y del colonialismo que luego retomará la teoría poscolonial y descolonial.

El colonialismo se trata de “una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes”, según Aníbal Quijano (1992; 12). Esta forma de dominación colonial subordinó unas a otras y engendró discriminaciones sociales raciales, étnicas, antropológicas o nacionales. El poder colonial que opera en las relaciones sociales más allá del colonialismo político es lo que se entiende como colonialidad, continúa el sociólogo peruano.

La colonialidad es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ella no agota, obviamente, las condiciones, ni las formas de explotación y de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal (Quijano, 1992 14).

Aún siglos después del surgimiento del colonialismo europeo, la genealogía de la ciencia psicológica, en manos de hombres blancos, letrados y europeos, no fue ajena a la reproducción de estas lógicas de exclusión y racismo epistémico (Grosfoguel, 2013) de la ciencia colonial, vigente hasta nuestros días. Sólo llamo la atención sobre cuántos autores mujeres, negras/negros, indígenas, ágrafos y latinoamericanos encontramos en los pénsams académicos de la profesionalización de la Psicología o de las Ciencias Sociales y Humanas contemporáneas, en Colombia. La mayoría de los autores del canon de la formación en los pregrados y postgrados, incluido el Doctorado, es escrita por hombres, blancos, europeos o estadounidenses, que a su vez citan sólo fuentes de este perfil. Por no hablar del debate que se vive en Abya Yala, incluida Brasil que nos lleva varios pasos en el proceso de crítica a la ciencia moderna-colonial racista, sobre la situación de las cuotas para el acceso a la universidad, tanto de estudiantes como de profesores indígenas y afrodescendientes.

La revisión sistemática de la literatura psicosocial en contextos de guerra²⁷, desde 1945— al finalizar la Segunda Guerra Mundial— hasta ahora, me permite concluir que, en el caso de Abya Yala, la disciplina psicológica mantiene una fuerte tendencia a importar marcos explicativos y metodologías de otras latitudes. Como lo sostuvo Martín Baró (2006), desde El Salvador durante la guerra interna

²⁷ Ver: *Psicología: escenarios, actores y estrategias en contextos de construcción de paz en Colombia* (2014-2018). Base de datos inédita que compila más de 100 fuentes bibliográficas. Agradezco el apoyo de las y los estudiantes de Psicología de la Universidad Cooperativa de Colombia (Bogotá) en su construcción: Emilia Andrea León Chávez, Leidy Giovanna Jaramillo Gutiérrez, Melissa León, Angie Moncada, Jhon Vargas, Milena Dueñas, Carolina Aponte, Sandra Gutiérrez y Viviana Sanches. A esta iniciativa se suma la base de datos de publicaciones en el contexto del conflicto armado de Guatemala, desde finales de la década del ochenta hasta el 2008. Ver: Parra-Valencia, L. (Parra-Valencia, 2009). *Aproximación a una caracterización del apoyo psicosocial postconflicto en Guatemala*. Tesis. Maestría en Psicología Social y Violencia Política. Universidad de San Carlos de Guatemala.

de la década del ochenta. De tal forma que, al no considerar los propios aportes, más cercanos e inmediatos, se silencia el saber local.

Con frecuencia, el saber experto ignora que, en los territorios, lo que cura se da aún en ausencia de las/los profesionales. Parece obviar, que los procesos de elaboración en las comunidades tienen su propio curso de sanación. Con independencia de la participación de los equipos psicosociales o demás profesionales que allí lleguen. Evoco la voz de una de las mujeres campesinas de la vereda Medellín (Ovejas-Sucre), quien da cuenta de la manera como las *prácticas cotidianas* ayudan a sanar; pues la vida diaria exige atender las diferentes situaciones que se presentan y en el día a día las heridas se van sanando. El relato de la mujer campesina da cuenta cómo las comunidades tienen que lidiar, en la cotidianidad, con sus duelos, dolores y con las “afectaciones” emocionales y vinculares, cuando las hay.

Si bien reconozco la labor de las/los profesionales comprometidos con el trabajo comunitario en Abya Yala y resalto algunas publicaciones que retoman aprendizajes de los propios contextos para sanar; menos información hay en particular sobre cómo lo hacen las mismas comunidades. Algunos acercamientos al tema los podemos ver en iniciativas que implican la perspectiva étnica, o incluyen elementos culturales a la hora de la aproximación del trabajo *psi* a las comunidades. También en aquellos trabajos que son de carácter pedagógico, como la formación de promotores comunitarios o de miembros de las comunidades indígenas o afrodescendientes, como en el caso del Diplomado en Salud Mental Comunitaria, promovido por varios años por la Universidad de San Carlos de Guatemala (Parra-Valencia, 2014; Parra-Valencia, 2009) dirigido a las comunidades mayas victimizadas por el conflicto armado interno (1965-1996) y el genocidio.

Las disciplinas *psi* no fueron ajenas a las influencias del pensamiento de su tiempo al nacer, justo a finales del siglo XIX, en el corazón de la convulsionada Europa de las masas y en pleno auge de la modernidad y la colonialidad. Incluso la mirada psicoanalítica que se propuso como un cuerpo teórico crítico, también fue producto de su momento, la modernidad científica eurocéntrica. También la emergencia del trabajo *psi*, a mediados del siglo XX, en el marco de la guerra y en los primeros abordajes grupales psicoanalíticos²⁸, se enmarcan en la perspectiva moderna y colonia. Los herederos

²⁸ Sobre este tema elaboré un manuscrito inédito, titulado, *Grupalidad y guerra. La grupalidad en contextos de guerra. Una revisión bibliográfica*. 2017. 98 p.

de la Ilustración del siglo XVIII, en una suerte de endogamia de la Ciencia moderna, desconocen el diálogo con otros saberes no académicos. Ahora bien, también desde una crítica intradisciplinar considero que una conceptualización sólo para académicos, sectoriza el saber y dificulta el diálogo, y el encuentro con *saberes otros*, con otras disciplinas y con los sujetos con quienes trabaja. Es decir, que además de un saber moderno, es un saber colonial.

Planteo entonces, como el **problema** de investigación *el silenciamiento epistémico moderno y colonial que acalló saberes curadores otros; el cual es reproducido por la perspectiva de “intervención” psicosocial, mediante la banalización de lo comunitario y la potencial grupal, la instrumentalización de las comunidades y la preeminencia del experto, como las principales expresiones que identifiqué.*

Consciente de este panorama, asumí cuestionar el desconocimiento de las comunidades en la construcción del saber para curar. La perspectiva *psi* nacida en el silenciamiento epistémico reproduce igualmente el silenciamiento de la Ciencia. Inscrita, como está, en unas condiciones históricas específicas, con raíces en el siglo XVIII, reproduce el silenciamiento del saber local comunitario de lo que cura los dolores de la guerra. A esta manera de abordar lo psicosocial, que promueve el silenciamiento de saberes campesinos y afroindígenas, la considero una *intervención psicosocial moderna y colonial*; y, aquella forma de concebir el trabajo grupal enmarcada en la tradición de la Ciencia, una *grupalidad moderna y colonial*.

Al hilo de estas problematizaciones surgen como **preguntas de investigación**: ¿cómo promover una Psicología que se deshaga del talante moderno y colonial, que se permita escuchar y dialogar con otros saberes curadores? También, ¿cuáles son las bases sobre las cuales están anclados los saberes que sustentan a las comunidades que han vivido el conflicto socio-político y armado, que sueñan con la vida y le apuestan a la transformación social?, ¿cómo abordar teórica y metodológicamente los procesos comunitarios en que emergen saberes colectivos y esa capacidad de contención? ¿Cómo se podría pensar la cura desde otras miradas epistemológicas, para una Psicología y unas Ciencias Sociales y humanas menos rígidas?

El **punto de partida** de la investigación es que, a pesar de los intentos de silenciar el saber local no moderno, *los saberes curadores de las comunidades, presentes en prácticas propias, continúan vivos en el territorio.*

Dado el peso histórico de aquella Psicología moderna y colonial, me interrogué por el conocimiento para sanar que quedó por fuera, que desde la perspectiva de las ciencias naturales y la lógica colonial fue omitido. Aquello que no estaba dentro de la delimitación de verdad fue considerado *residual*, como lo denomina el filósofo argentino Rodolfo Kusch (2000), sin legitimidad y, por lo tanto, fue negado. Indagar por el conocimiento considerado como *residual* y negado, como lo fueron los saberes de la *América - Abya Yala profunda*, me mueve, en este caso desde la reflexión epistemológica.

Para concluir la problematización, comparto una aproximación a la perspectiva de la “intervención” psicosocial de talante moderno y colonial; en ella, abordo tres expresiones del *silenciamiento epistémico* de saberes curadores, que identifiqué en las permanentes visitas al territorio montemariano.

Expresiones del silenciamiento de saberes en la “intervención” psicosocial

A lo largo de los años advertí ciertas actitudes, formas de trabajo y actuaciones psicológicas, que no reconocían el saber de las propias comunidades sobre la cura, en el contexto de la violencia. Desde una postura crítica intradisciplinar identifiqué tres expresiones del *silenciamiento epistémico* moderno y colonial de saberes, altamente problemáticas, que reproduce la perspectiva de la “intervención” psicosocial, que no toma en cuenta el saber de la comunidad para curar, y desconoce las formas colectivas de las comunidades. Una expresión del silenciamiento se refiere a la *banalización del potencial grupal y comunitario* presente en las comunidades. Otra a la *instrumentalización* de las comunidades. Y la última, se refiere a la *preeminencia del experto*, en quien se centra la dinámica de aquello que cura. Antes de abordar cada una de ellas, hago mención de la perspectiva de la “intervención” psicosocial.

Ante el masivo impacto de la prolongada guerra en Colombia, que inició a mediados del siglo XX y que dejó más de 8'771.850 personas victimizadas según datos del Registro Único de Víctimas (RUV)²⁹, se creó la Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas (Uariv). A partir de la obligación de la Ley 1448 de 2011, conocida como la Ley de víctimas y restitución de tierras, se le ordenó al Estado la creación de una entidad a cargo de la reparación de las víctimas. La Uariv puso en marcha la implementación de una estrategia psicosocial como parte de la reparación, a cargo del *Programa Entrelazando*. Comprendo la importancia de que el Estado reconozca la condición de víctima y la obligación de verdad, justicia y reparación con ellas, así como el valor psicosocial para el proceso de elaboración emocional. Sin embargo, soy crítica ante ciertas “intervenciones” *psi* de las que he sido testigo en los últimos seis años de trabajo psicosocial en las comunidades montemarianas, y en las que imperan prácticas venidas de la ciencia psicológica afincada al saber moderno y colonial.

El interés de las disciplinas *psi* por los contextos de guerra, empezó sólo a mediados del siglo XX, con la Segunda Guerra Mundial y el posconflicto³⁰ que supuso. En el caso de Colombia, el trabajo psicosocial en el contexto de la guerra, a pesar de su inicio en el sesenta, surgió sólo hasta finales de la década del ochenta. De la mano de las organizaciones sociales de personas victimizadas y familiares, y no del Estado, que sólo arriba en el siglo XXI. Como veremos, esta labor psicosocial ha tenido diferentes perspectivas en nuestro país. En el contexto del desplazamiento forzado Claudia Tovar (2013. En: Castillejo y Reyes) identificó tres enfoques *psi* que se han implementado en Colombia: el enfoque de salud mental, la intervención psicosocial y el acompañamiento psicosocial. Según esta lectura, cada perspectiva se configura en un determinado momento histórico para responder a condiciones de las poblaciones y requerimientos concretos institucionales de los equipos de trabajo psicosocial y de la cooperación internacional.

Por su parte, Sacipa, Tovar, Gómez, Sarmiento (et al; 2013) concluyen que el tránsito del enfoque de la salud mental al enfoque de la atención psicosocial, hizo posible la reflexión crítica sobre la víctima pasiva, vulnerable, con consecuencias en el silenciamiento, la individualización y privatización del daño; a lo que se suma el debilitamiento organizativo y comunitario para la protesta social. Según las autoras, la perspectiva psicosocial incluye la concientización y la dignificación de

²⁹ Disponible en: <https://www.unidadvictimas.gov.co/es> (Visitado el 14 de abril de 2019).

³⁰ Para ampliar los antecedentes del acompañamiento psicosocial posconflicto en el mundo y en Colombia en particular, ver: Parra-Valencia, L. (2016). *Acompañamiento en clínica psicosocial. Una investigación en tiempos de construcción de paz (Colombia)*. Ediciones Cátedra Libre. Bogotá.

las víctimas como sujetos de derechos. Surgió reconociendo a las comunidades y las personas como actores sociales, con agencia, entendida como la capacidad de actuar para la transformación de ciertas condiciones. Las autoras señalan la introducción de lo ético, lo político y el análisis del contexto en el trabajo psicosocial. Sin duda, estos aspectos aportan a la reflexión epistemológica sobre el quehacer de las disciplinas *psi* en contextos de guerra.

En el texto titulado *Acompañamiento en clínica psicosocial. Una experiencia de investigación en tiempos de construcción de paz* (Parra-Valencia, 2016; 37-64), abordé el surgimiento de la Psicología como disciplina y los primeros esfuerzos psicosociales en Colombia. Allí, doy cuenta de un mapeo sobre el trabajo psicosocial en Colombia desde finales de la década del 80 del siglo XX, hasta justo antes del momento histórico de la firma de los Acuerdos de Paz firme y duradera, de 2016, entre las Farc y el gobierno de Colombia.

La perspectiva de la intervención psicosocial llegó como alternativa al enfoque de la **salud mental**. Esta última, afincada en el modelo biomédico venido de las políticas de los organismos mundiales de la salud de Naciones Unidas (Organización Mundial de la Salud –OMS- creada en 1948 y la Organización Panamericana de la Salud –OPS-, 1949), y de la lógica de los manuales diagnósticos de los trastornos mentales (DSM) de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría (APA por sus siglas en inglés)³¹. El interés se centra en el diagnóstico, la enfermedad y los efectos. El sujeto es visto como un “paciente”, como una víctima pasiva en la detección de sus dolencias e incapaz de sugerir un posible tratamiento a seguir, en busca de la cura. Este saber es privilegiado y exclusivo de los considerados “*expertos/as*”, algo que problematizó a continuación en la referencia a la intervención centrada en el experto.

Entiendo la **intervención psicosocial** en Colombia como una perspectiva en relación con el trabajo psicosocial, con particularidades propias del momento de emergencia en la década del noventa del siglo XX, por su vinculación con el discurso de la defensa de los derechos humanos, de las organizaciones sociales y de la cooperación internacional. A pesar del aporte de la perspectiva psicosocial, ciertas prácticas del orden de la intervención, le merecieron críticas en cuanto al rol protagónico del experto a lo largo del proceso. Así como también en la toma de decisiones que

³¹ Con vínculos con la industria farmacéutica de medicamentos para toda clase de llamados “trastornos mentales”, desde la ansiedad hasta la esquizofrenia.

involucran directamente a comunidades o personas a quienes se les “interviene” desde un proyecto. Esto lleva, en la mayoría de las veces, a que el inicio y la finalización de los procesos obedecen más a las lógicas del proyecto, que a los logros alcanzados en los procesos comunitarios y grupales; situación que conlleva a la utilización de las comunidades. Otra crítica a la perspectiva “intervencionista” tiene que ver con la delimitación temática, temporal y financiera muchas veces venidas de actores externos a la comunidad, como en el caso de los apoyos provenientes de la cooperación internacional (Bolaños, Parra-Valencia et al., 2009); esta actitud resta interés a las prioridades de la propia comunidad, instaurando agendas y desembolsos a la medida de intereses políticos y económicos de otros. Y también, al restringido margen de participación de las comunidades, grupos y demás implicados a lo largo del proceso. A ellos se les consideran “beneficiarios”, en la fase de planeación, diseño y evaluación de los proyectos, donde suelen ser informantes y fuente de datos para cumplir con los “indicadores de cumplimiento” del proyecto social.

La intervención psicosocial ha ido derivando sutil y recientemente en un momento posterior en la perspectiva del **acompañamiento psicosocial**, que entiendo como una postura epistémica y política del trabajo con comunidades, aquella que no busca centrarse en la/el profesional sino más bien en los recursos y requerimientos de las comunidades. Esto, según la propia cartografía de saberes, a la que se *suma* la/el acompañante psicosocial desde su saber particular.

En la actualidad, una perspectiva no reemplaza a otra, se alternan en la formulación de proyectos, en la implementación propiamente dicha y en la postura epistemológica del/a investigador o acompañante psicosocial. Es decir, que la perspectiva *psi* orienta los marcos interpretativos y conceptual-metodológicos de las actuaciones psicosociales, y por supuesto, las epistemologías, éticas y políticas particulares desde las cuales nos acercamos a las comunidades para la construcción de conocimiento.

Actualmente ciertas prácticas y usos de la “intervención” psicosocial también reproducen el talante moderno y colonial. A continuación, abordo tres expresiones del *silenciamiento epistémico* que identifiqué en esta perspectiva.

Banalización de lo comunitario y la potencia grupal

Una expresión del *silenciamiento epistémico* se advierte en aquellas prácticas que *banalizan* la potencia de lo comunitario y lo grupal, allí, donde se alberga un saber para curar y transformar, de alcance terapéutico y emancipador. En mi práctica psicosocial de más de 20 años, no conocí muchas experiencias donde la intervención psicosocial le diera un lugar a los procesos propios de las comunidades en los territorios. Por el contrario, identifiqué diferentes prácticas venidas de referentes psicoterapéuticos considerados científicos, que subestiman lo comunitario y que no logran asumir los saberes locales capaces de sanar el dolor y el *potencial de cambio* de las mismas comunidades.

Los observatorios de paz en Colombia dan cuenta de innumerables iniciativas sociales de base que aportan al proceso de reconstrucción del país desde hace varias décadas, como vimos en la *Introducción*; en estas iniciativas es posible identificar en las propias comunidades, procesos de reconfiguración psíquica y social en medio del afrontamiento de dolores y duelos. La mayoría de estos procesos emergen sin la compañía de expertos del área psicológica, donde la vivencia del conflicto es cotidiana. Así como también los afrontamientos comunitarios que no dan espera ni se detienen por las dinámicas a veces burocráticas y a veces negligentes de los círculos académicos y profesionales.

Ciertas metodologías para el trabajo con las comunidades no parten de un enfoque comunitario situado, en cuanto que no reconocen las singularidades locales. Caen en lo que aquí denomino una *banalización* de lo comunitario, que, además, pasa por alto el potencial de lo colectivo en la transformación. En consecuencia, los Planes de Reparación estatales en Colombia parecen no tener en cuenta la potencia transformadora de lo grupal y de la comunidad; en cuanto que no logra promover la elaboración de los sujetos y sus vínculos en el trabajo compartido, de alcances terapéuticos con quienes se identifican entre sí, en la situación de grupo y comunidad.

Un ejemplo puntual, de la banalización comunitaria y grupal, lo vemos en la estrategia psicosocial Entrelazando de la Uariv. Las personas reconocidas por la Ley 1448 de 2011 como sujetos de reparación individual, sólo pueden acceder a la atención psicológica individual y no a la grupal, aunque la vivencia, como el duelo, sea compartida por el grupo familiar o la comunidad. Y viceversa, a las comunidades, grupos o gremios reconocidos como *sujetos de reparación colectiva* sólo se les

aborda de manera colectiva, a pesar de que en ciertos momentos requieran de una escucha individual. Es decir, que el criterio de la atención individual o grupal se define por el tipo de reparación que estipula la Ley 1448, y no por una consideración de carácter terapéutico de lo comunitario.

Se ha documentado bastante que en algunos casos la intervención individual no es recomendada cuando se identifica, por ejemplo, que los trastornos se generaron en los vínculos mismos. En otros casos, la atención de este tipo se descarta por la propia resistencia al trabajo individual. También, se recusa el abordaje individual cuando se requieren acompañamientos colectivos en experiencias compartidas o vividas en grupo donde la afectación es colectiva (Anzieu, D.; et al, 1978; Martín-Baró, 1990); como en el contexto de una guerra, que me ocupa en este trabajo. Y lo anterior se da, pese que diferentes perspectivas que reconocen que la situación grupal moviliza procesos psíquicos individuales y vinculares, a partir del intercambio de experiencias comunes en el escenario colectivo. En este sentido, los psicólogos colombianos Jiovani Arias y Sandra Ruiz consideran que, “los caminos que se caminan de manera colectiva son más cortos” (Arias y Ruiz, 2002; 57), ya que se trabaja lo subjetivo y lo intersubjetivo de manera simultánea en los abordajes grupales. El uso de estrategias colectivas para pensar sucesos compartidos en el escenario grupal, lo advertí en varios autores (Arias, Bello, Kaës, Rodrigué, Langer, Grinberg, Bion, Foulkes, otra/os) en el trabajo con niños y jóvenes, personas portadoras de alguna enfermedad, con adicciones, en situación de desplazamiento forzado o victimizados por algún hecho violento.

Otro ejemplo de esta banalización del potencial grupal como expresión del silenciamiento de saberes, es el pedido de una funcionaria de la Uariv de convocar, reunir, concertar y decidir “en el término de tres días”, la consulta con seis comunidades de Montes de María, para su inclusión y reconocimiento por parte del Estado como sujetos de reparación colectiva. Esto sucedió en el momento decisivo, según nos relató un líder campesino de la región.

*La Unidad de Víctimas **nos dio tres días para socializar** en todas las comunidades y para nosotros era difícil. Lo hicimos y el viernes ya estábamos haciendo una asamblea con las seis comunidades aquí, diciendo lo del proceso... Entonces, creo que en ese momento la Unidad de Víctimas lo hizo como pa´ que nosotros no fuéramos al proceso de reparación a nivel de comunidad, sino como Asocares. Y, nos hizo eso como para ver si de pronto no nos le mediamos a esto, o si las comunidades no iban aceptar, o porque de pronto, nosotros no teníamos la capacidad para hacer esto. Quien ha venido fallando es ella, que es la que **nos quiere dividir**, porque nos planta una reunión hoy y mañana, al día siguiente*

nos dice que no, y nos lleva y nos jala pa´ allá. Y, es tratando de que el proceso no avance. Y, sin embargo, nosotros hemos insistido, hemos estado ahí (Líder campesino de Asocares, Ovejas. Julio de 2016).

La reflexión del líder da cuenta de un pensamiento comunal sobre la temporalidad que los campesinos comparten, donde se piensa en el vecino desde un sentimiento de solidaridad. Interesa que las familias de las demás comunidades también se beneficien, en este caso de una acción de reparación colectiva por parte del Estado. Mientras que la actitud encarnada en la funcionaria, **desconoce las temporalidades y las formas comunitarias** de las *seis veredas*. Al parecer la banalización está ligada a lo temporal. Lograr que no sólo Asocares y sus familias, sino también las *seis veredas* del municipio de Ovejas sean reconocidas como sujetos de reparación colectiva por parte del Estado, cobra el significado de un triunfo; así como, una manera de comprender la fuerza de las formas comunitarias. Que varias comunidades se vinculen a una causa común, es posible por una potencia en ellas mismas. Una y otra vez las prácticas colectivas campesinas son banalizadas por la fractura, la *división* que mencionó el líder campesino, que introduce la *estrategia de intervención psicosocial* que viene del Estado colombiano, en el marco de la reparación integral.

Otro ejemplo de banalización de la potencia grupal de las comunidades, lo encontramos en la estrategia psicosocial del *Programa Entrelazando*, pensado para ser implementada en 10 sesiones³²; y también en el periodo de la rehabilitación que contempla las medidas de atención psicosocial, delimitada en un tiempo de 10 años, según la Ley 1448 de 2011. Su aplicación camina por los extensos pasillos de la burocrática de la institucionalidad estatal y depende de la voluntad política de las autoridades y funcionarios nacionales y territoriales a cargo. Quienes, como ya lo vimos con la funcionaria de la Uariv al conceder sólo *tres días* para socializar en todas las comunidades del extenso campo, no siempre tienen en consideración otros ritmos y tiempos de los procesos comunitarios; ni logran contener la carga emocional que conlleva trabajar los temas de la guerra. Se banaliza la temporalidad de las comunidades en función del cumplimiento normativo, aunque implique la consecuencia de silenciar el saber local sobre sus propios tiempos y ritmos de elaboración emocional.

La consideración y la concepción de la temporalidad, parecen imponerse en una sola dirección, en este caso la de la institucionalidad. La perspectiva del tiempo acelerado marcado por la funcionaria, no resulta conveniente para las comunidades y sus propios ritmos, como lo muestra el relato del líder

³² Mariana Sáenz, Coordinadora Programa Entrelazando. Uariv. Entrevista, marzo 5 de 2014.

campesino. Por el contrario, al instalar un referente temporal único y no considerar el de las comunidades campesinas, se banaliza la particularidad del saber de las comunidades y sus formas de actuación. Sabemos que desde las perspectivas lineales no se advierten las diferencias de otras formas de estructurar el tiempo y el espacio. Se desconoce aquí, que en Montes de María la temporalidad y los ritmos siguen la suave ondulación de sus montañas.

Instrumentalización de las comunidades

La otra expresión del silenciamiento de saberes la encontramos en las prácticas de *instrumentalización*, entendida aquí como el uso y el abuso de la confianza de quienes son “receptores” de las políticas de “intervención” psicosocial, en contextos de guerra. La instrumentalización de las comunidades y de sus saberes curadores, impide que se garantice la instauración de un vínculo de confianza, la transferencia y la continuidad de los procesos, necesarias para cualquier labor de carácter terapéutico.

Se instrumentaliza la comunidad y sus saberes, cuando se acude a la inclusión indiscriminada de actos simbólicos, el uso de velas y productos de la tierra, en la formulación de los Planes de Reparación para dar cuenta de un componente de pertinencia cultural políticamente correcto, pero vacío del sentido ritual y reparador para las comunidades y el territorio. O cuando, desconociendo el pedido de las/los campesinos de construir un monumento y hacer un ritual por cada una de las seis comunidades “sujetos de reparación”, la funcionaria de turno de la Uariv insiste en hacer sólo un monumento y un ritual; quizás, en la lógica de economía presupuestal y burocrática de la gestión.

El indignante extremo de la instrumentalización se ve en prácticas que priorizan el beneficio de quien está en lo más alto de la burocracia institucional³³ o de la supuesta jerarquía de saberes. Por ejemplo, en una reunión, a la que asistí, entre el Comité de Impulso de las *seis comunidades* y la Uariv (en el marco del proceso de reparación colectiva), la funcionaria de esta institución se muestra poco conciliadora y con una escucha limitada y sesgada sobre aquello que las/los campesinos plantean, proponen y opinan para el Plan de Reparación que le corresponde implementar al Estado. En el momento álgido y decisivo del proceso para la construcción del Plan, la funcionaria responsable llega

³³ La imposición de estructuras burocráticas en las que se instala la institucionalidad moderna.

a priorizar una actividad social en su agenda, una fiesta patronal en la que estaría compartiendo “el palco” con el alcalde del pueblo, según expuso ella misma en la reunión; por encima de la programación de una próxima reunión con dicho Comité.

También considero problemáticas aquellas prácticas que instrumentalizan a las comunidades, en detrimento de las demandas de los territorios, de las acciones colectivas reparadoras para la integración y el fortalecimiento de la confianza en las comunidades, en relación con la reconciliación local³⁴. Hoy asistimos a prácticas de instrumentalización de ciertos proyectos que llegan al territorio, beneficiando a algunos vecinos y a otros no; mientras rompe las lógicas comunitarias y las iniciativas de reconciliación, también profundiza el silenciamiento de saberes de la comunidad y sus formas de sanar.

Preeminencia del experto

La última expresión del *silenciamiento epistémico* la identifiqué en aquel saber centrado en la/el experto, manifestada en el desconocimiento de los saberes locales capaces de sanar el dolor y el *potencial de cambio* de las mismas comunidades. El silenciamiento también se manifiesta en la investigación sin un enfoque comunitario situado y participativo. O cuando no se reconocen los saberes locales y se subestima su potencia a la hora de implementar actividades y, al no incluirlos en la agenda de reparación y atención psicosocial.

Esta forma de trabajo, centrada en el saber sanador del experto, propicia la participación indiscriminada de diferentes profesionales del área *psi* sólo para momentos puntuales, sin que necesariamente se tenga en cuenta lo trabajado con anterioridad y menos aquel que queda en las propias comunidades. El lamentable caso de este tipo de silenciamiento se ve en actuaciones que priorizan el beneficio de quien está en lo más alto en la supuesta jerarquía de saberes -experto, profesional, funcionario de turno o la normatividad-, o incluso las jerarquías del enfoque de la salud mental y de la intervención psicosocial en contextos de guerra, por encima del saber popular.

³⁴ Para ampliar la información sugiero consultar los observatorios de paz, ConPaz, BPSC-Pnud, Sincopaz.

Sin embargo, la/el experto también se enferma. En el caso de la Uariv, la psicóloga, funcionaria a cargo del componente psicosocial de la estrategia de reparación integral del Estado, para el caso de las *seis comunidades*, se muestra desbordada por la carga emocional de los relatos y las vivencias de las comunidades, haciendo síntoma del trauma vicario y del *burn-out* por el que varios colegas pasan. Algo en la perspectiva de la “intervención” no está funcionando, como en el ejemplo de la funcionaria de la Uariv. Entonces, ¿quién podrá defendernos?, ¿quién protege al que protege cuando también está amenazado de manera física y emocional?, ¿cuáles son las prácticas de apoyo al apoyo de quienes trabajamos con comunidades victimizadas en Colombia? Y ¿cuál sería entonces el papel de la sociedad en su conjunto en la reparación? Serían preguntas en torno al papel de expertos profesionales y la manera como se está abordando la “intervención” psicosocial en la reparación.

En otro sentido, esta práctica también evidencia una idea de planes y fases en la lógica de la experticia, de la existencia de lo único y universal, distante de las propias formas de sanar. Al respecto, la Uariv en su Web institucional señala que:

El Programa se implementa a través de Planes de Reparación Colectiva siguiendo los pasos de una ruta que ha sido definida para ello, en fases como se ilustra en el diagrama. Inicia con el registro del sujeto colectivo, hasta la formulación por parte de las víctimas, y la implementación por parte de las entidades del SNARIV, de un plan de reparación, que es aprobado por el respectivo Comité Territorial de Justicia Transicional. El Plan, en función del diagnóstico del daño que se realice, puede contener medidas de satisfacción, restitución, rehabilitación y garantía de no repetición (Uariv, 2016. Web institucional).

En el caso de la implementación de los Planes de Reparación en manos de las entidades estatales, pareciera que, por algún mandado de asepsia del *silenciamiento epistémico*, se desconocen ciertas particularidades y saberes curadores propios de las comunidades para atender las heridas y los dolores de la guerra. Por ejemplo, en el modo de concebir los tiempos y los ciclos en el campo distintos a los de la burocracia en la ciudad. Allí, se reproducen relaciones de poder, lo cual no es ajeno a la genealogía de la disciplina psicológica, como vimos. Incluso se desconoce la existencia del miedo aún presente en las comunidades y en los habitantes de la región de Montes de María. El cual se renueva en periodos preelectorales con la carga de amenazas a las lideresas y los líderes sociales en el territorio. En particular a quienes demandan la restitución de tierras y los derechos de las víctimas a la reparación. Este desconocimiento de los saberes locales ha sido característico del experto moderno y colonial, que llega a intervenir la comunidad con una voz protagónica, configurando una expresión del silenciamiento de saberes de las comunidades con quienes trabaja.

La mayoría de las publicaciones revisadas sobre “intervención” psicosocial en contextos de guerra, privilegian la mirada de los expertos. Sólo tienen en cuenta el saber considerado científico, académico y disciplinar. También las convocatorias de contratación de funcionarios de la Uariv para el componente psicosocial se dirigen únicamente a profesionales titulados. Al parecer, esta perspectiva asume que allí donde no llega la/el “experto”, no hay procesos de transformación y sólo reconoce que lo que cura proviene de la propia disciplina. Desconoce otros aportes, tanto de las ciencias sociales y humanas como de las y los sabedores comunitarios. Centrarse en lo disciplinar, conlleva a subestimar el potencial sanador de otras disciplinas y de la comunidad misma. Este ensimismamiento además de limitar el trabajo con otros profesionales, tiene un alto costo en relación con la carga que asume. Al intentar resolver alguna problemática social y humana, que desborda a cualquier disciplina. Quedarse en una sola orilla, habla de una cierta renuencia de las ciencias psicológicas para acercarse a otros saberes; lo que quizás pone en riesgo su reputación científica, que persigue de manera obstinada.

Problematizo entonces que banalizar la potencia comunitaria, la instrumentalización de las comunidades y la preeminencia del experto, son las tres principales expresiones del silenciamiento de saberes otros para sanar, presentes en las “intervenciones” *psi*, las cuales reproducen el talante moderno y colonial del saber.

Para ampliar el análisis de este *silenciamiento epistémico* dialogo en el siguiente capítulo con perspectivas latinoamericanas críticas del saber.

2° Capítulo.

Saberes *otros*.

Perspectivas latinoamericanas
críticas y descoloniales del saber

Para abordar el problema del *silenciamiento epistémico* moderno y colonial las perspectivas *psi*, marcadamente eurocéntricas y con una tendencia a la universalización del conocimiento, son insuficientes. Para ahondar en ello, me acerco a otras disciplinas y campos teóricos del pensamiento latinoamericano crítico y descolonial, que viene trabajando y proponiendo análisis y metodologías para el abordaje del saber en una configuración de larga duración. El objetivo de este segundo capítulo es dialogar de manera interdisciplinar con estas corrientes y dar cuenta, desde una perspectiva crítica y descolonial, del silenciamiento de saberes que entraña la modernidad y el pensamiento colonial centrados en la razón, lo ilustrado, lo letrado y lo blanco. Más que ahondar de manera exhaustiva en las explicaciones descoloniales de esta forma de ciencia, recojo los debates sobre tres características del conocimiento moderno y colonial, en relación con: el desprecio del conocimiento del otro en la ciencia moderna y colonial, la gestión colonial -en el caso de la salud- y los mecanismos de reproducción colonial del saber, que contribuyen al silenciamiento. Las ciencias se estructuraron jerárquicamente, en la pretensión de la superioridad de unas y la inferiorización de otras, donde el conocimiento epistémico es considerado más que la *doxa*. Denuncio que se dejaron de lado otras dimensiones con un gran potencial para explorar las cuestiones de lo que cura.

La estructura del capítulo parte de una mirada sobre las lecturas descoloniales del saber. Luego aborda el desprecio colonial de *saberes otros*, después plantea la gestión colonial del saber salud-enfermedad, a partir de dos instituciones modernas, el Estado y la Universidad. Y, finaliza con la identificación de los mecanismos de reproducción del saber colonial.

Lecturas descoloniales del saber

Dado lo novedoso de la perspectiva descolonial para las disciplinas *psi*, propongo una cartografía de autoras y autores que orientan este estudio transdisciplinar, para quienes trabajan desde lo disciplinar y se interesan por ampliar las perspectivas. Siguiendo la mirada crítica sobre el *silenciamiento epistémico*, abordo algunos aportes, en un inacabado mapeo de autoras, autores y corrientes descoloniales, en el que identifiqué como relevantes para descolonizar el saber, las contribuciones de: Silvia Rivera-Cusicanqui (Bolivia), el grupo modernidad/colonialidad, José Jorge Carvalho (Brasil), Mauricio Nieto Olarte (Colombia), Edward W. Said (Palestina), Aimé Césaire (Martinica), Frantz Fanon (Martinica), Silvia Federici (Italia), Santiago Castro-Gómez (Colombia), Ramón Grosfoguel (Puerto Rico), entre otras y otros³⁵.

Me acerco a **Rivera-Cusicanqui** (2010), quien aporta reflexiones claves como la necesidad de llevar las palabras a la práctica y de ir más allá de la retórica, para que las palabras no se desconecten de las prácticas. El pensamiento andino me ayudó a comprender que no sólo las palabras encubren, sino que también silencian, como en el caso de las prácticas campesinas para sanar, donde la raíz afro e indígena de estos saberes está silenciada incluso por la misma comunidad; como consecuencia, entre otros, de la interiorización del modelo de inferioridad y racismo que instaló el discurso colonial dominante durante siglos. No designar o silenciar la realidad, es dejar de lado una parte de esta, vivida y quizás aún pendiente de integrarse a la experiencia de la comunidad. En este sentido, Rivera-Cusicanqui (2010; 62) habla de “*prácticas de descolonización*”, como aquellas que acompañan la teoría y el discurso de la descolonización. En última instancia, son las prácticas, y no sólo los discursos, lo que nos abocan a la reproducción colonial o a la descolonización de nuestras relaciones, de nuestro conocimiento y de nuestra mentalidad. Esta es una reflexión necesaria para el estudio de la cura en la comunidad desde prácticas descolonizadoras.

La socióloga aymara, además, ve posible una reforma cultural en nuestras sociedades en la descolonización de nuestros gestos, actos y lenguaje. A propósito del lenguaje, la autora identifica el bilingüismo como práctica descolonizadora, que aquí se configura en otra clave para descolonizar el saber, en la medida en que posibilita el diálogo con otros pensamientos y corrientes académicas de nuestra región y el mundo. Allí, se crea un “nosotros” de interlocutores y productores de conocimiento. Rivera-Cusicanqui nos invita al diálogo entre nosotros mismos, los países vecinos de América, Asia y África para construir la propia ciencia desde lo que denomina como nuestras convicciones ancestrales.

³⁵ Un mapa más amplio de autoras/es descoloniales, lo podemos encontrar en Flórez & Olarte (2019 en prensa), quienes van a ampliar las contribuciones de esta perspectiva en *The descolonizing approaches*.

Sobre esta noción, Martha Ligia me hace caer en cuenta que el bilingüismo, entendido, no sólo como los idiomas tradicionales, también como el reconocimiento a la gran riqueza idiomática que ha sido desconocida por tanto tiempo en países como Colombia, donde se hablan 67 lenguas distintas al español. A propósito, el cineasta Ciro Guerra es pionero en el cine de ficción colombiano en incluir esta diversidad lingüística en sus películas *Los viajes del viento*, *El abrazo de la serpiente* y *Pájaros de verano* (Parra, ML).

Rivera-Cusicanqui también rescata cómo las mujeres de las comunidades indígenas de Bolivia, a partir de la práctica de múltiples tareas como productoras, comerciantes, tejedoras, ritualistas y creadoras de lenguajes y símbolos, “tejen la trama de la interculturalidad”; las mujeres llegan hasta los sectores fronterizos y mezclados o *ch'ixi*³⁶, noción aimara que Rivera-Cusicanqui (2010) entiende en cuanto que se yuxtaponen y coexisten opuestos, elementos heterogéneos y múltiples diferencias, sin subsumirse uno en el otro, sino de manera contenciosa. Lo *ch'ixi* permite formas dialogales de construcción de conocimiento, de intercambio de saberes, estéticas y éticas (Rivera-Cusicanqui, 2010), continúa argumentando la socióloga. Explica que, para el mundo indígena andino, el pasado y el futuro están contenidos en el presente; allí, el tiempo no es lineal ni teológico, sino que sigue los ciclos y espirales. De las acciones, depende que el pasado, “en juego en cada coyuntura” (Rivera-Cusicanqui, 2010; 55), se repita o se supere. La práctica de velar los muertos, de la religiosidad africana que abordo en otra publicación, en las comunidades de Montes de María, coexiste con elementos de la religiosidad católica, a veces en pugna y otras veces no. Los aportes de la autora en torno a lo *ch'ixi* me permiten comprender en lo descolonial la posibilidad de la coexistencia de distintas epistemes modernas, campesinas y afroindígenas en la concepción de lo que cura.

Por otro lado, la iniciativa del **Encuentro de saberes** (Carvalho y Flórez, 2014), que busca la descolonización de los planes de estudio en la universidad pública en Brasil, incluye la participación de *mestras* y *mestres* en la formación. Los aportes de José Jorge Carvalho y de Rita

³⁶ Rivera-Cusicanqui (2018) recientemente publicó el libro *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón. Buenos Aires. Allí, la autora afirma: “Aprendí la palabra *ch'ixi* de boca del escultor aimara Víctor Zapana, que me explicaba qué animales salen de esas piedras y por qué ellos son animales poderosos. Me dijo entonces “*ch'ixinakax utxiwa*”, es decir, existen, enfáticamente, las entidades *ch'ixis*, que son poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, **son las dos cosas a la vez**. La serpiente es de arriba y a la vez de abajo; es masculina y femenina; no pertenece ni al cielo ni a la tierra, pero habita ambos espacios, como lluvia o como río subterráneo, como rayo o como veta de la mina. Sobre las premisas de una brújula ética y la igualdad de inteligencias y poderes cognitivos. Ciertamente expresables en una diversidad de lenguas y epistemes podrá tejerse quizás una **epistemología ch'ixi** de carácter planetario que nos habilitará en nuestras tareas comunes como especie humana, pero a la vez nos enraizará aún más en nuestras comunidades y territorios locales” (Disponible en: <https://www.traficantes.net/libros/un-mundo-chixi-es-posible>).

Laura Segato en esta tarea, se suman al debate de las cuotas de estudiantes y profesores negros e indígenas que acceden a la universidad, aquella que reproduce el sistema colonial en la educación de Abya Yala y el Caribe. Esta perspectiva descolonial del saber se configura en un antecedente de peso en la articulación de sabedores locales a la academia y la inclusión de conocimientos *otros* en la formación universitaria, claves para el tema de investigación.

A principios del siglo XXI surge el **grupo** o la **red modernidad/colonialidad**³⁷, en el seno de la academia norteamericana interesada en estudiar procesos en Latinoamérica. Proponen el *giro decolonial*, en torno a las relaciones de dominación colonial raciales, de género y clase que dejó de lado la descolonización política en el momento de la independencia de las colonias en América. Para Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), de tradición marxista, la *colonialidad* es una noción que vincula la colonización de las Américas a la economía-mundo capitalista, como parte de un mismo proceso histórico, que inició en el siglo XVI. La jerarquía racial/étnica global fue contemporánea a la división internacional del trabajo en torno a la relación centro-periferia.

Para la investigación sobre lo que cura en las comunidades de Montes de María, es central la noción de *colonialidad del saber*, acuñada por Edgardo Lander (1993), derivada de la teoría de la *colonialidad del poder* de Quijano (1992) como poder colonial a escala mundial, para referirse a las relaciones de dominación en el ámbito del saber. Este hecho se legitimó en la creación de instituciones eurocéntricas de control del conocimiento. En general, estos aportes del grupo modernidad/colonialidad aquí nutren la comprensión sobre la gestión del saber salud-enfermedad, que también fue víctima de la colonialidad. Además de reproducir ciertas relaciones de dominación colonial, vincula el saber a la economía capitalista, como lo veremos más adelante. En particular, la potencia de cura en la comunidad también comparte con la colonialidad la mirada racial y la reflexión del blanqueamiento, con Castro-Gómez (2010), quien me permitió ampliar la problematización.

Por último, siguiendo las explicaciones de la colonialidad del saber en Abya Yala ante el *silenciamiento epistémico*, me interesa el **feminismo**³⁸ **descolonial**³⁹, que, si bien no lo

³⁷ Lo integran autoras/es como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Arturo Escobar, María Lugones.

³⁸ “Desde el cine Latinoamericano vale la pena mencionar la obra feminista de la argentina María Luisa Bemberg (1922-1995), una de las fundadoras de la Unión Feminista Argentina (UFA) y figura clave en la representación de la mujer en la pantalla, desde las décadas de los 70’s y hasta comienzos de los 90’s” (Comentario de Martha Ligia).

³⁹ Con las autoras afro dominicanas Ochy Curiel y Yuderlys Espinosa, y la indígena maya Sylvia Marcos, entre otras. Sin desconocer los aportes de otras autoras de la descolonialidad desde el feminismo, en Latinoamérica, como Silvia Rivera-Cusicanqui (Bolivia), Julieta Paredes (Bolivia), Rita Laura Segato

profundizo para abordar dicho silenciamiento, sí me permiten ciertas reflexiones epistemológicas. En particular, frente a interpretaciones universalistas, y su posicionamiento no eurocéntrico para explicar lo que cura desde la pluralidad epistémica. Más aún, la perspectiva del feminismo afro⁴⁰, me permitió acceder a un marco de comprensión sobre las múltiples opresiones de las mujeres a las cuales se suma el racismo. Y en cuya interpretación las categorías de género, clase y raza son inseparables en cualquier análisis. La teoría feminista clásica dejó de lado dichas categorías y además reprodujo los privilegios del lugar que ocupa la mujer blanca, bajo una mirada universalista. La crítica que otrora hiciera esta teoría al androcentrismo, ahora emerge con el feminismo afro como crítica al universalismo en torno a la mujer blanca⁴¹. En la construcción de aquello que sana en las comunidades, me apoyo en el feminismo descolonial para no reproducir lógicas de eurocentrismo, racismo y colonialidad del pensamiento científico moderno. Aquellas que desconocen el lugar de enunciación y la ascendencia de raza y clase en las praxis *psi* de la cura.

A la hora de acercarme a la cura desde las comunidades montemarianas, utilizo aquí la denominación de perspectiva descolonial, con “s”. Por considerarla de una amplitud mayor para aprehender diferentes conceptualizaciones y lecturas descoloniales del saber, que son críticas de la reproducción colonial del estado y la universidad en Abya Yala. En el caso de la investigación, reconozco y concuerdo con las y los autores el compromiso con no silenciar las relaciones de dominación colonial que reproducimos, en particular en la construcción de conocimiento.

El interés por estos y otros debates, como el étnico-racial se los debo a los estudios descoloniales, que me llevaron a cuestionar la racialización de las prácticas afroindígenas en el *silenciamiento epistémico* y la supresión de lo intangible para pensar la cura.

A continuación, el texto aborda como características del conocimiento moderno y colonial, el desprecio de *saberes otros* -afroindígenas-, la gestión colonial de la salud y los mecanismos de reproducción colonial del saber, que contribuyen al *silenciamiento epistémico*.

(Argentina), Gladys Tzul Tzul (Guatemala), Liliana Vargas, entre otras (Colombia) y Dolores Galindo (Brasil).

⁴⁰ Curiel, Espinosa, Carneiro, Barriteau

⁴¹ A propósito, traigo el título de la antología editada por Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith (1982), *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes*. Sojourner Truth fue la primera feminista afro a finales del siglo XIX en Estados Unidos, es recordada por su discurso “Acaso no soy una mujer”, de 1851, en la convención de mujeres en Akron-Ohio.

Desprecio colonial de saberes *otros*

Me refiero a saberes *otros* como aquellos conocimientos silenciados por la ciencia moderna y colonial, aquellos que fueron desconocidos en la división entre episteme y *doxa* (Castro-Gómez, 2010), como los saberes *otros* afroindígenas. La medicina indígena fue considerada *doxa*, una mera opinión proveniente del descalificado *sentido común* o de la irracionalidad que no merecía atención alguna. Mientras que, la ciencia moderna fue considerada *episteme*, sin lugar a cuestionamiento. En este apartado explico dos manifestaciones del desprecio de la ciencia colonial de saberes *otros*, *no europeos*, siguiendo a Said (2006) cuando hace referencia a los pueblos diferentes de Europa como los judíos, árabes, egipcios, otros. Estas son: *El conocimiento otro. El caso de las brujas* y, *la Inferiorización epistémica. Saberes “sin licencia para sanar”*.

El conocimiento *otro*. El caso de las brujas

Tengo un concepto, donde se producen las plantas, la tierra es sagrada y la medicina me hace más experto, cuando yo voy a ese territorio sagrado a donde ella está, la cojo, le pido, porque quien le da vida a otra vida es algo vivo, no es una cosa muerta. Por eso, contradigo la medicina ortodoxa y lo he visto con personas que le ponen hasta fecha porque se va a morir y se le ha hecho tratamiento y como nuevo. Para mí **donde se produce la planta, la tierra es sagrada. Como el médico es sagrado, sagrado cuando uno hace de corazón, de espíritu**, uno no está pensando que me voy a llenar de plata.

Las plantas de verdad curan, esto es más lento, pero se cura. Lo que cura de la planta es lo elemental de ella, yo pienso que es como si fuera el espíritu que yo le digo elemental. Te estoy hablando sinceramente, lo elemental de la planta y podemos decir la sustancia de ella y yo como médico le digo **el espíritu de la planta**. A veces, la gente dice, *es que ese man es brujo*. De brujo no tengo nada. Yo les he dicho: *no me digan brujo, cuántos brujos no han matado, yo soy clarividente*. Me ha tocado decirle a esa persona (Médico tradicional Mayor Zenú. Bogotá, 16 de enero 2017).

Estas fueron las palabras del médico tradicional Mayor Zenú José Matildo, cuando me recibió en el resguardo indígena de Morroa (Corozal), en enero de 2017. Dan cuenta de un pensamiento y una comprensión de la cura que va más allá de la racionalidad que la modernidad instituyó y la colonialidad despreció, capaz de permanecer en el tiempo. Sin embargo, este saber es considerado

como “brujería” en ciertos sectores de la comunidad. El médico tradicional narró en otro encuentro, cómo en una ocasión no pudo atender a una paciente porque sus padres, creyentes evangélicos, lo consideraban “brujo”, en una connotación negativa, por parte de quienes “condenan el conocimiento ancestral de la medicina natural”, en palabras del Mayor⁴².

Hasta hace apenas unos cuantos años hablar del *espíritu de las plantas* era motivo de persecución y cruel juzgamiento. Obras cinematográficas como *La letra escarlata* o *Las brujas de Salem*, recrean esta situación. En ellas, arden sin compasión mujeres principalmente y hombres por sus creencias y prácticas curativas en los siglos XVII, XVIII y XIX. Expresiones del desprecio colonial por los *saberes otros*, venidos de aquellas otras y otros, lejanos a las coordenadas de vida europea moderna y colonial. Aquellos conocimientos *otros* para curar, como el de las brujas, las y los curanderos, chamanes y teguas, que procedían de orígenes distintos al del hombre ilustrado, blanco y europeo, eran receptores de toda clase de descalificativos peyorativos, y vejámenes como la humillación, la persecución y hasta la condena de muerte. La manera de percibir al *otro* diferente al *nosotros*, y que tanto daño ha generado, produjo, desde la invasión europea a los territorios nativos de Abya Yala, que el pensamiento de las comunidades fuera visto como un obstáculo al modelo civilizatorio, en auge en la reciente Europa moderna del siglo XVI. Sobre este punto volveremos luego.

De acuerdo con Aimé Césaire⁴³ (2006) político, escritor y dramaturgo afro, uno de los impulsores del *movimiento caribeño de la negritud* de los años cincuenta, el colonialismo también se hizo tangible en el convencimiento de supuestos de superioridad. Lo vemos en la idea de que “Occidente inventó la ciencia” o “*sólo Occidente sabe pensar*” y que “el pensamiento no occidental es inferior” además “incapaz de lógica”, siguiendo al autor, en cuanto que se considera un pensamiento falso.

⁴² Encuentro. Bogotá. 10-Dic-2016)

⁴³ Césaire trajo la discusión del racismo a los debates sobre el colonialismo, a mediados del siglo XX. Concluyó que, para el momento de la década del cincuenta, no era posible plantear “el problema de la cultura negra sin abordar al mismo tiempo el problema del colonialismo” (46). Es decir, no sólo habló del colonialismo sino también del racismo. Su principal libro *Discurso sobre el colonialismo* fue escrito en 1955, una década después de finalizada la Segunda Guerra Mundial (1945); poeta, político, escritor y dramaturgo afro (Martinica, 1913 – Fort-de-Francia, 2008); movió los pilares epistemológicos del universalismo occidental, con la crítica al humanismo y sus mecanismos de exclusión y jerarquización. Césaire (2006; 14) responde qué es la colonización, analizando a los colonizadores. Fue pionero en abordar el racismo, en un momento en que se libraban los procesos de las luchas de independencia de las colonias europeas, cuando el colonialismo estaba en el centro de la discusión. Hizo una crítica, desde una postura política, a aquellos humanistas de occidente que justifican el colonialismo y el racismo. Fue un político vinculado a la vida pública, alcalde de Fort-de-France (Martinica) y diputado de la Asamblea del Partido Comunista Francés, al que renunció; fundó el Partido Progresista de Martinica, de izquierda independiente.

Aún se mantiene, desde el mundo académico, la falta de reconocimiento de ciertos pensamientos y hallazgos de procedencia egipcia, asiria, árabe, asiática, y diría yo, afros e indígenas, que han aportado al conocimiento generado por la especie humana; como es el caso de la aritmética, la geometría, la astronomía y la química no occidentales. Para el mundo árabe, sin duda, quien mejor logró dar cuenta de una forma de conocimiento de Occidente, de ese otro, *no europeo*, fue el escritor y activista palestino Said⁴⁴. Reconocido como uno de los principales fundadores de los Estudios Poscoloniales, de carácter crítico, que escucha la voz de las minorías, de las mujeres. Desde su pasión por la literatura, hizo una revisión crítica de la producción literaria y visual de Gran Bretaña, Francia y Estado Unidos sobre la representación de las culturas de Oriente Medio, de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Recordemos que de estas bases históricas e intelectuales bebió su emblemático texto de 1978, *Orientalismo*⁴⁵, vertebral para los estudios coloniales, en particular los Estudios Subalternos y Poscoloniales.

El Grupo de Estudios Subalternos surge de la primera generación de intelectuales indias/os del periodo pos-independencia de la India, en la década del ochenta; algunas/os de las/os integrantes reconocidos son Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Gayatri Chakravorty Spivak y Dipesh Chakrabarty. El Grupo de Estudios Subalternos adoptó el concepto de *subalterno* de Gramsci, para designar a las clases rurales de la India. El Grupo de Estudios Subalternos lleva a cabo una revisión historiográfica del movimiento independentista de la India. Concluyen que la narrativa historiográfica da cuenta de que dicho proceso se dio gracias a las élites, formadas en Gran Bretaña y desconoce la activa participación del pueblo, de los campesinos, de los subalternos. Los Estudios Subalternos denuncian la preponderancia de la historiografía nacionalista, “en la que las luchas de los pobres y desposeídos son vistas como una extensión de la agenda propuesta por la elite nacionalista y subordinadas a una propuesta nacional específica que surge a partir de Gandhi” (Giraldo, 2003).

Según Said, desde la experiencia europea se *inventó* a Oriente, se representó y configuró un “modo de relacionarse” con él. Allí, el *orientalismo* se configuró en una forma de conocimiento del *otro*, representado por viajeros, artistas, novelistas y académicos (Said, 2008) como exótico,

⁴⁴ Crítico de literatura y música, escritor y activista palestino. De joven se va a vivir a Estados Unidos, después de haber vivido en Egipto, expulsado y exiliado de Jerusalén donde nació, junto con su familia, por parte de fuerzas israelíes, que los obligó a permanecer en un campo de refugiados en 1948. Prestigioso profesor de Literatura comparada de la Universidad de Columbia desde 1963 hasta su muerte en el 2003. Defensor de la causa palestina, fue miembro del Consejo Nacional Palestino (1977-1991).

⁴⁵ Esta obra surgió en el contexto de los estudios antropológicos, políticos y filosóficos, cuestionó la colonización en el momento de disolución de las colonias europeas, donde los procesos independentistas, iniciados desde 1953 estaban vigentes. Se basó en la tradición de los Estudios Franceses, en particular de Michel Foucault, en la relación entre el poder y la representación social que se construye. Se trató entonces del periodo más político de Said, a la vez humanista, interés hacia el que dirigió sus estudios intelectuales. En *Orientalismo* el autor dirigió al humanismo un llamado crítico al compromiso.

primitivo, salvaje y bárbaro. Esta representación del *otro* es una expresión del imaginario social de la época ilustrada, referente a partir del cual se interpreta la realidad. El *otro* es representado, es decir, inventado desde el distanciamiento epistémico, como “objeto de estudio”.

Cabe mencionar que Said (2008) entendió el *orientalismo* en tres acepciones: desde lo académico (aún vigente a través de doctrinas y tesis) referido al estudio de Oriente; como distinción ontológica y epistemológica entre Oriente y Occidente aceptado por numerosos escritores; y como un *estilo occidental* para dominar y tener autoridad sobre Oriente, así como su forma de conocer al otro, no europeo. Es decir, que el sistema colonial europeo se configuró en contraposición a lo *no europeo*, ajeno, distante y extraño. Para Said (2006) el *no europeo*, el otro, se construyó desde el sistema colonial, a partir de la perspectiva judeo-cristiana y los “presupuestos humanísticos y científicos” de *Occidente*, frente a lo que fue crítico. En el caso de la cultura aria y greco germánica, cuyo imperio se extendió por siglos, el extranjero *no europeo* y “excluíble” hacía alusión a judíos y árabes. Como consecuencia de la caída de los imperios tradicionales en la Segunda Guerra Mundial, emergieron *innumerables* pueblos y estados libres en África, Asia y América, según Said (2006), *no europeos*.

En su interés por la historia de la cultura, el autor advirtió que Europa recibió la influencia directa de las civilizaciones grecorromana y hebrea, por siglos, en “las lenguas, las literaturas, las ciencias, las religiones y las culturas europeas modernas” (Said, 2006; 36). Critica la ciencia europea y su relación con la práctica colonialista y en particular, hace un rotundo señalamiento al sacrificio humano en aras del avance de la ciencia. Comparto con Said que, desde la visión eurocéntrica la ciencia y la religión son un asunto colonial, con una definición del otro y del conocimiento *otro* desde el orientalismo. Esta ciencia europea y colonial racista desconoce las influencias de otras civilizaciones *no europeas*, en cuanto que las considera inferiores y susceptibles de persecución. Recordemos, por ejemplo, la cacería a las prácticas nativas en Abya Yala, el conocimiento *otro*, como la brujería, la hechicería, el chamanismo indígena, el curanderismo, la adivinación y la yerbatería, que según la Iglesia Católica justificaron la existencia, persecución y castigos del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición (Medina, 1899). Este tuvo a cargo el juzgamiento y sanción de prácticas afroindígenas, instituido en Lima y México fundados en 1579, y a partir del siglo XVII en Cartagena de Indias, hasta principios del siglo XIX, al igual que en otras ciudades de la América española y portuguesa. La supresión violenta de dichos conocimientos *otros* afroindígenas, a través de la tortura y las ejecuciones dolorosas con toda clase de artefactos, exhibidos en la actualidad como piezas de museo en el Palacio de la Inquisición de Cartagena, merecen todo el repudio.

El inicio de la medicina profesional basada en el conocimiento científico moderno, silenció de forma violenta y sistemática aquel saber de la curandera o curandero popular y sus conocimientos curativos de los remedios y las plantas. Silvia Federici (2004) en su libro *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, argumenta que la cacería de brujas, que incluía a curanderas, parteras, médicas y adivinas, fue fundamental para dar paso al médico profesional, al nacimiento de la ciencia moderna, al capitalismo europeo expropiándolas de la herencia del saber empírico sobre hierbas y remedios acumulado (Federici, 2004). Escuchemos lo que nos dice al respecto.

*Después del Concilio de Trento (1545-1563), la Contrarreforma adoptó una posición dura contra los curanderos populares, temiendo sus poderes sus profundas raíces en la cultura de sus comunidades. En Inglaterra el destino de las "brujas buenas" también fue firmado, en 1604, cuando un estatuto aprobado por James I estableció la **pena de muerte para cualquier que usara los espíritus y la magia**, aunque no fueran a causar un daño visible. Con la persecución a la curandera popular, las mujeres fueron expropiadas de un patrimonio de saber empírico sobre hierbas y remedios, que habían acumulado y transmitido de generación para generación, pérdida que abrió el camino para una nueva forma delimitación: el surgimiento de la medicina profesional, que, a pesar de pretensiones curativas, erigió una indisputable muralla de conocimiento científico, inaccesible y extraña para las "clases bajas" (Ehrenreich & Inglés 1973, Starhawk, 1997). La sustitución de la bruja y de la curandera populares por el doctor, levanta la pregunta por el papel que en el surgimiento de la ciencia moderna y la visión científica del mundo tuvieron en la ascensión y caída de la caza a las brujas (Federici, 2004; 367. Traducción propia).*

Relacionado con una lectura sobre el capitalismo, hago una digresión con Castro-Gómez (2010) para quien, en el caso de Colombia, el saber de las plantas tuvo fines económicos que benefició a la Corona Española; como lo mostró el autor con la Expedición Botánica de la Nueva Granada, de finales del siglo XVIII. Sobre este análisis volveremos más adelante.

Sin embargo, los intentos de exterminio del saber de la bruja, como conocimiento *otro*, no fueron posibles del todo. En el caso de la comunidad de Sora, a los pies de la montaña sagrada de Iguaque, hoy Santuario de Flora y Fauna de Iguaque, en Boyacá-Colombia, la investigación sobre salud y medicina tradicional del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Suarez & Pinzón, 1992; 173), dio cuenta de la presencia de prácticas de brujería, como institución para resolver la mayoría de los conflictos entre sus pobladores. La sobrevivencia de esta práctica es posible, pese a la imposición colonial de la superioridad sobre el modo de conocer *otro*, considerado inferior, como en el caso de las brujas. Aquí en la investigación abordé aquellos conocimientos *otros* diferentes a la episteme y a la científicidad moderna. Vale la pena continuar el debate en relación con las actuales formas coloniales de persecución de los conocimientos de la otra y del otro, en la academia latinoamericana, como una manifestación del desprecio de *saberes otros* en la ciencia.

Inferiorización epistémica. Saberes “sin licencia para sanar”

La *inferiorización epistémica* también fue otra manifestación del desprecio colonial. La *representación del otro/a* en la ciencia colonial se apuntaló en una operación de *inferiorización* del otro como sujeto y su saber. En esta idea es útil acercarnos al pensamiento del movimiento caribeño de las negritudes, en este caso a Césaire (2006; 19). Fue severo en denunciar que la colonización “deshumanizó” al más civilizado y fue capaz de llevar al “*desprecio*” del nativo/a, considerado como una *bestia*; allí, la relación entre colonizador y colonizado resulta siendo de dominación.

La representación del otro/a fue creada a partir de ideas que trasmitían la *superioridad* europea y su modelo de civilización racista e imperialista, desde la hegemonía de la cultura Occidental. Así pues, el discurso ilustrado de la perspectiva de Césaire, asentado en la razón como *la* forma de conocimiento de la naturaleza y del ser humano, participó de aquella *superioridad* de unas formas de conocimiento sobre otras, según la raza. A todos los colonizados se les inculcó el “*complejo de inferioridad*”, afirma Césaire, desarrollado por el psicoanalista francés Octave Manoni. El antillano va a argumentar que dicho “*complejo*” es intencionado y buscado por el colonizador, “no es un azar”. Trae a la discusión una conclusión de Frobénius (citado por Césaire, 2006; 26) en relación con que “la idea del negro bárbaro es invención europea”. En este sentido, podemos decir que el *complejo de inferioridad* también es una invención europea. La cultura europea consideró *inferior* otras formas de conocer y en su detrimento, manipuló no sólo lo político, lo sociológico y lo ideológico, sino también lo científico, con lo que se *ensalzó* a sí misma, como concluyó Said (2008; 22), en su texto *Orientalismo*.

Por su parte, Castro Gómez (2010), reconocido en el ámbito de la filosofía latinoamericana contemporánea, afirma que la pretendida *superioridad* intelectual y racial fraguó, no sólo la *hegemonía* del conocimiento europeo, sino también la hegemonía intelectual de los criollos ilustrados y blancos, como en el caso del continente americano. El discurso científicista, en el que se ubica el experto ilustrado, es un discurso colonial, mientras que los conocimientos *otros*, valga decir no ilustrados, como los ancestrales y tradicionales quedan del lado del *sentido común*; ubicados por fuera de lo que Castro Gómez (2010; 142) llamó la *frontera étnica*, permaneciendo en un estado de supuesta “oscuridad”. Según el autor, en la medicina moderna, la cura en manos de los criollos ilustrados blancos, consolidó una *frontera étnica*, pero también una frontera epistemológica en relación con aquellos saberes sanadores de las comunidades afros e indígenas. Recordemos que, los intelectuales europeos del siglo XVIII defendían que para ingresar en la civilización era indispensable el pensamiento abstracto, del que carecían los indígenas, según su arbitraria consideración. A partir de la mirada interesada de los ilustrados blancos afincados en el

conocimiento científico, se universalizó la idea de que sólo los pueblos civilizados desarrollan la ciencia como expresión de una supuesta superioridad, en contraposición con los saberes locales, el lenguaje sensorial y lo intangible. Allí, sólo es posible la producción del conocimiento que se gesta a partir del pensamiento analítico, aquel que la escritura alfabética genera (Castro-Gómez, 2010; 191), como advierte el filósofo.

Aquí se ponen en juego las tensiones entre el pensamiento concreto y el pensamiento abstracto; como en la medicina donde cualquier conocimiento por fuera de la rama adolece de validez y se califica como una “mentalidad primitiva” e ignorante, basada en la superstición. Bajo esta perspectiva, la inferioridad del pensamiento no científico de los indígenas y afros nunca será universal, ya que este carácter sólo es posible para el discurso científico. Sus curanderas y curanderos son tildados de charlatanes y de hechiceros incapaces de producir conocimiento (Castro-Gómez, 2010) o categorías universales; además, se presume que mantienen tratos con el diablo, como lo ilustra el ejemplo del castigo a las brujas del territorio cercano a Tolú (costa Caribe), por hechicería, que el Santo Oficio persiguió (Medina, 1899). Allí, la Iglesia católica y la élite criolla ilustrada del siglo XVIII en la Nueva Granada, jugaron un papel importante en la instauración de aquella *frontera étnica* y epistemológica; expresión que sirvió de marco para la “taxonomización jerárquica”, que refiere Castro-Gómez, sobre los saberes curadores que determina cuál está por encima.

Aquella jerarquía presente en la relación saber y etnia, instauró una visión esencialista de la superioridad *vs* inferioridad epistémica de una raza superior a otra, donde el último lugar ha sido para los indios y afros, y el primero para los españoles y criollos ilustrados blancos. El Estado y la perspectiva científico-técnica, en las colonias, se encargaron de *sustituir* otras formas de conocimiento por la razón, en una suerte de inferiorización étnica del saber de Abya Yala. Así, los saberes fueron jerarquizados, de manera que el indio y el afro eran considerados *ignorantes*, con menor capacidad de abstracción de las lenguas europeas, en particular en relación con el hebreo, el idioma del conocimiento perfecto, de la “ley divina”. Con Castro-Gómez (2010; 188) vemos que aquella supuesta inferioridad habla de la imbricación entre **ciencia y raza**, donde el dispositivo de la biopolítica se articuló al dispositivo de la blancura. Identifico con el autor que la dimensión intelectual pasa por una jerarquización racial y una racialización del saber.

Esta construcción la vemos vinculada a la persecución del Tribunal del Santo Oficio y en particular en la instauración de una “**licencia para sanar**” que documenta el filósofo colombiano, como política del Estado imperial español de finales del siglo XVIII para las colonias de ultramar. Dicha “licencia” a cargo de un tribunal, sancionó el uso de remedios populares, negando a los *saberes otros* afroindígenas la posibilidad de participar de la ciencia médica. Los saberes que no

eran expeditos desde la perspectiva colonial de superioridad, quedaron “sin licencia para sanar”, que nos sitúa en el lugar de la *inferiorización epistémica*. Esto nos habla de una expresión de desprecio colonial hacia los *saberes otros*. Los saberes curadores de las comunidades en Montes de María también quedaron por fuera de aquel racero epistemológico, si bien en el día a día sostienen la salud de las familias campesinas, como veremos más adelante.

Más aún, me interesan los argumentos que amplían el análisis sobre la inferiorización de los *saberes otros* en la ciencia colonial, del que hace parte el predominio de lo letrado, articulado al poder, por encima de lo oral. Por considerarlas de gran actualidad, retomo, en este sentido, las ideas de Michel De Certeau⁴⁶ (1999), para quien la disputa en el ámbito del conocimiento no se trató sólo de la teoría y la práctica; sino también, de dos operaciones que ordenan las prácticas, una discursiva y otra no articulada por el discurso. Para De Certeau lo discursivo hace referencia a la *escritura científica*; en tanto que, la ciencia moderna considera lo discursivo por encima de las prácticas. Esto llevó a diferenciar las **artes** (maneras- del hacer) de las **ciencias** (nueva configuración del conocimiento), en la esfera del saber. Aquí, la *superioridad epistémica* está del lado del discurso, por encima de las prácticas, del hacer, puesto que la ciencia moderna consideró que el discurso ordena. Las artes quedaron fijadas por fuera de la ciencia y del discurso ilustrado. Las primeras llegaron a ser consideradas técnicas, carentes, incultas y en espera del **conocimiento ilustrado**. Por su parte, la ciencia contó con un lenguaje, susceptible de escribirse (según la Enciclopedia de Diderot, que cita De Certeau). La ciencia letrada y el lenguaje fueron pilares del saber ilustrado, y añadido, colonial.

También me intereso con De Certeau por aquel *logos oculto en el artesanado*, en el curandero y en los saberes inferiorizados por aquellas ciencias consideradas *epistemológicamente superiores*, siguiendo al autor. Escuchemos un fragmento del filósofo impregnado del tono psicoanalítico heredero de su vinculación y fundación del Instituto Freud de París, junto con Jaques Lacan; se reivindica el conocimiento de las prácticas contenido en el inconsciente, como aquel saber del que no se sabe en la instancia psíquica consciente, pero sí en el inconsciente que alberga saberes milenarios.

Un conocimiento permanece ahí, un conocimiento al que falta su aparato técnico (se han hecho máquinas con él) o del que las maneras de hacer carecen de legitimidad respecto a una racionalidad productivista (artes cotidianas de la cocina, la limpieza, la costura, etcétera)” (80). (...) “Se dice que es un conocimiento que no se conoce. Este “hacer cognoscitivo” no estaría acompañado de una conciencia de sí que le asigna una habilidad por medio de una reduplicación o “reflexión” interna. Entre la práctica y la teoría, este conocimiento ocupa todavía una “tercera” posición, ya no discursiva sino primitivo. Está en retirada, originaria, como una “fuente” de lo que

⁴⁶ Jesuita, historiador, teólogo y filósofo francés. Fundador de la Escuela Freudiana de París, junto con Jaques Lacan. Sus fuentes teóricas fueron diversas, así como sus procedencias, en relación con el Psicoanálisis, la Historia, la Antropología.

*se diferencia y se dilucida en seguida. Este conocimiento no se conoce. Ocupa, en las prácticas, una situación análoga a la que se otorga a las fábulas o a los mitos de ser las expresiones de conocimientos que no se conocen por sí mismos. De una y otra parte, se trata de un conocimiento que los sujetos no reflexionan". (...) "hay conocimiento, pero es inconsciente; recíprocamente es el inconsciente el que sabe. Los relatos de pacientes y las "historias de enfermos" (Krankengeschichte) freudianos la cuentan a lo largo de las páginas. Por otra parte, desde Freud, todo psicoanalista lo ha aprendido de su experiencia: "la gente ya sabe todo" lo que, en su posición de "supuesto saber", puede o podría permitirles articular. Todo pasa como si los "talleres" de los que hablaba Diderot se hubieran convertido en la metáfora del lugar reprimido y replegado al fondo del cual los conocimientos "experimentales y maniobreros" se adelantaran hayal discurso que sostiene sobre ellos la teoría o "la academia" psicoanalítica. De sus pacientes-y de todos los demás-, el psicoanalista lo dice a menudo: "En algún lugar lo saben". "Algún lugar": ¿dónde, pues? **Son sus prácticas las que lo saben: acciones, conductas, maneras de hablar o de caminar, etcétera. Ahí está un conocimiento** (De Certeau, 1999; 81. Resaltado propio).*

Rescato el conocimiento inconsciente, aquel que nos conecta con la memoria de nuestro lejano antepasado humano; también el saber práctico y diestro que no se advierte presente, sino cuya presencia se apropia y naturaliza de tal modo, que pasa inadvertido, incluso para su portador. Esto lo vimos con frecuencia en las mujeres de las comunidades de Montes de María, expertas en la administración del hogar y sus recursos, a la vez que desconocedoras de dicha virtud, envidiada por los más expertos economistas del mundo. Lo letrado empuja para estar por encima de las prácticas, en un intento de reproducir la inferiorización epistémica colonial, como manifestación del desprecio de *saberes otros*.

Gestión colonial del saber salud-enfermedad

Otra característica del conocimiento moderno y colonial ha sido la gestión de la salud-enfermedad, que contribuye al *silenciamiento epistémico*. En este apartado abordo la gestión del saber sobre la cura en dos instituciones modernas que le han dado un trato colonial al conocimiento, como son el Estado (que revictimiza y racializa) y la universidad, en particular en Abya Yala y el Caribe. Ambas han institucionalizado la colonización del saber, por esto las abordo.

“Y nos quedamos sin suela”. Estado y revictimización

Porque ustedes se dan cuenta cómo están las vías, ya **se nos secaron las patas, los zapatos ya no tienen suela de tanto ir con el señor alcalde**, saliendo y entrando. Entonces, nosotros aquí con las administraciones que están y las que vienen y las que salen, no contamos con nada. Con tantos documentos, tantas peticiones que hemos hecho nosotros y seguimos en el mismo abandono, así de sencillo (Líder campesino. Comunidad Medellín, 2016. Resaltado propio).

Esto pasa en la actualidad en las *seis comunidades*, de Ovejas-Sucre, reconocidas por el Estado como sujetos de reparación colectiva. Este abandono se suma al del 2004 cuando 30 familias se organizaron como asociación para retornar al territorio montemariano. Justo en el momento en que requerían el apoyo del Estado para garantizar el retorno de las comunidades al territorio, desde su obligación constitucional, se retiró del proceso, en particular cuando empezaron las amenazas y los asesinatos de los líderes campesinos -situación que se ha recrudecido en Colombia en el posacuerdo-. Asocares continúa identificando hoy una distancia entre las necesidades de las comunidades y el Estado. Esto puede leerse como revictimización, al igual que la ausencia de quién acompañe los procesos en los territorios, por parte del Estado como el llamado a cumplir tal función. La funcionaria a cargo del componente psicosocial del Programa Entrelazando a quien asignaron el acompañamiento en las *seis comunidades*, deja de visitarlos por largos periodos de tiempo, incluso de años, arguyen los funcionarios, por tratarse de asuntos de desfinanciamiento y de la gran burocracia institucional. En la región, dicen algunos, fue por temor a escuchar las crueles y dolorosas vivencias de los campesinos sobre lo vivido en la guerra en Montes de María. “Como que le quedaron los traumas de las personas”, se escuchó decir en el encuentro con la comunidad del 11 de septiembre de 2016. Esta vivencia recuerda el llamado síndrome del quemado o *burnout*, del que hablé antes.

Por otro lado, a lo largo del proceso de reparación colectiva, el Estado ha mantenido una baja participación en los espacios organizativos que ya venían impulsando las propias comunidades. A esto se suma, el hecho de que en ocasiones Asocares ha tenido que instaurar derechos de petición y tutelas para contar con copias de las actas de reuniones que adelantan con las entidades del Estado. No son partícipes de los contenidos que los funcionarios incluyen en los documentos que se radican, a más de 940 kilómetros de distancia, en la fría Bogotá, ante las instancias nacionales “competentes” en estos asuntos. En el encuentro que mencioné, Asocares hizo un recuento de los últimos derechos de petición dirigidos a la Uariv para solicitar las actas de las reuniones sobre la formulación del Plan de Reparación. Uno de estos derechos de petición, lo radicaron ellos mismos en Bogotá, en una corta visita a la capital que hizo uno de los líderes campesinos desde Montes de María, en compañía de una docente de Ciencia Política y Dra. en Antropología de la Universidad del Rosario. Resulta inaudito que las/los campesinos tengan que acudir a este mecanismo para contar con actas de reuniones en las que participan con funcionarios públicos, que por derecho deberían conocer y tener. Al fin y al cabo, es a ellos a quienes se va a reparar. No evito pensar que puede haber allí una intención de tergiversar o sabotear las demandas de las comunidades campesinas; lo que me deja un sinsabor frente a los manejos de la política de reparación del Estado, que revictimiza⁴⁷.

⁴⁷ Más adelante en una reunión a la que asistí con la Uariv en Montes de María, de nuevo constaté en el territorio que no se evidencia un esfuerzo por atender lo que demandan las y los campesinos, ni por

Esta burocracia para la reparación del Estado colombiano -que bien podría evitarse para no generar revictimización y más daño-, se suma a las otras violencias que se viven día a día en el territorio. Tal situación habla de la falta de una perspectiva de *acción sin daño*, que además obstaculiza y sabotea la dinámica de reconciliación entre el Estado y las víctimas; aquel que no protegió o que agredió en la guerra. La reparación de los dolores de la guerra se encuentra aquí con la impotencia y la impunidad. La impotencia, como emoción que se genera en el contexto del conflicto socio-político y armado, también la comparten algunas autoridades a merced del orden socio-político impuesto en el territorio por poderes paraestatales. Y la impunidad, genera un tipo de revictimización (Martín-Beristain, 2010) con consecuencias psicológicas y psicosociales⁴⁸ en las personas, y en la sociedad en su conjunto. En tanto el Estado deja de ser garante y protector, incumple su función social y psíquica (Puget & Kaës, 2006) que se asume como gran *Otro*, diría el Psicoanálisis. El vínculo que se establece con un Estado que revictimiza (de lo cual al parecer hace síntoma la funcionaria desbordada por la carga emocional de los relatos), no contribuye a la reparación ni a la cura; mucho menos ubica al Estado como ente o *catalizador* que facilita la grupalidad en los colectivos o comunidades. Por el contrario, se configura en una forma de gestión colonial del saber salud-enfermedad que pasa por la revictimización del Estado, expresada en el hecho de que, en la reivindicación de derechos, las y los campesinos han quedado con los zapatos sin suela. Como si no fuera suficiente, la gestión colonial del Estado también se expresa como veremos, en el racismo.

Estado colonial racista

Considero necesario detenernos a mirar de qué manera el interés institucional en los asuntos de la salud, se remonta a un momento de la gestión colonial del saber. A modo de una arqueóloga indago, junto con las y los autores aliados, en los posibles antecedentes de dicha gestión que se remontan siglos atrás.

La idea de la sanación se encuentra presente en el ser humano, desde tiempos inmemoriales. En el caso de los pueblos originarios la tarea de la cura se encomendó a la curandera, rezandera, machi, chamán o al sabio de la tribu, quien posee una cualidad específica, considerada un don,

interpretar y acercarse a lo que solicitan, muchos menos empatía; todo lo contrario, la funcionaria parecía amañar a su criterio y a los parámetros de la Uariv lo que la comunidad comunicaba con claridad y argumentos.

⁴⁸ Remite al trauma social y psicosocial que refiere Martín-Baró (1990) en las sociedades que han vivido la guerra. Ver su texto *Psicología Social de la guerra: trauma y terapia*.

para aliviar las enfermedades y dolores del alma. Más aún, se cree (Ávila, 2013; 51) que la sanación implica incluso una “habilidad sobrenatural”. Las creencias espirituales en el ámbito de la sanación, han sido abordadas a lo largo de la historia de la humanidad; en este sentido, la confianza en la fuerza divina posee un carácter curativo. La labor de la cura también ha sido encargada a sacerdotes a lo largo de los siglos. Es así como, desde principios del siglo XIII, en Europa el concepto *cura*, asociado a la sanación del enfermo, sirvió para referirse al sacerdote de la iglesia católica. A la vez, hacía alusión a quien trabaja con el alma y lo espiritual, el que cuida y cura, el párroco o el cura. Allí, la sanación acontece “gracias a la fe” (Guijarro, 2002; 266). Son abundantes las experiencias de cura en la Biblia y demás textos sagrados de las grandes religiones del mundo, vinculadas a los asuntos de la fe.

Sin embargo, no siempre fue así, pues la administración de la salud y la enfermedad fueron asumidas por el Estado, a finales del siglo XVIII; para lo cual se instauró una biopolítica en el sentido de Foucault (2000). Bajo la custodia de las órdenes religiosas privadas desde el siglo XVI, la salud pasó a ser entendida como un asunto público, ahora en manos del Estado.

Por su parte, Castro-Gómez aporta una aproximación a la historicidad de las Ciencias Sociales, en particular con su libro *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, publicado en 2005. Siguiendo al autor, a partir del momento en el cual la enfermedad cobró una connotación económica, para favorecer la producción de las colonias de la Corona española, su administración fue asumida por el Estado. Es el caso de las garantías de salubridad para sectores en edad “productiva”, que representaban la posibilidad del crecimiento y el progreso (Castro-Gómez, 2010; 146). Las políticas del Estado borbón centralizaron el conocimiento sobre la naturaleza, reducida a un lenguaje universal para “observar de un mismo modo”, desde el rigor científico moderno. Servir a este fin económico, nos explica el filósofo, fue de utilidad para la *racionalidad científico-técnica*, y en particular a la ciencia del cual no se escapó la Medicina; ahora los médicos son funcionarios del Estado y bajo su responsabilidad está la recién generada salud pública - en favor de la producción. En este modelo del siglo XVIII, donde la salud pública emerge como ámbito clave, el hospital se hizo cargo de la rehabilitación física y los capellanes de la vida espiritual de los enfermos para sumar al esfuerzo de la productividad.

Castro-Gómez (2010; 145) expresa que se da por parte del Estado el control de un capital simbólico y económico, y advierte una *expropiación epistémica*, jurídica y política. En aquel entonces, las reformas borbónicas⁴⁹ no se asentaron en un “Dios garante de un orden cósmico”,

⁴⁹ Recordemos que el Estado Borbón fue una dinastía francesa que dominó en España en el siglo XVIII. Las políticas del Estado borbón centralizaron el conocimiento sobre la naturaleza, lo cual explica el interés en expediciones botánicas.

sino en la actividad humana productiva y en particular en la razón y su pretensioso intento por dominar y ordenar la naturaleza; y con esto la salud y la enfermedad. Entonces, siguiendo esta idea del filósofo, podemos decir que la gestión colonial del saber sobre la salud, al estar en manos del Estado, desconoció todo aquello que no procedía de las instituciones que la legitiman y de los tribunales que condenan, y persiguen los *saberes otros*; como el de las mujeres negras curanderas, rezanderas, hechiceras, yerbateras, juremeras y brujas.

Una vez visto cómo el Estado racista fue una impronta de la gestión colonial del saber curador, pasamos a mirar otra institución que también reprodujo la colonialidad en Abya Yala, la *universidad occidentalizada*.

Universidad colonial. Reproducción de la ciencia colonial en Abya Yala y el Caribe

La universidad es otra institución, que al igual que el Estado, han institucionalizado la colonización del saber.

La universidad en Abya Yala se creó en el siglo XX *copiando* y siguiendo, sin cuestionamiento alguno, el *orden institucional* y el *paradigma epistemológico* de mediados del siglo XIX, que predominó en pleno auge del poder europeo en el mundo, según concluye el antropólogo José Jorge Carvalho (2010; 240). Para el autor, se trata de un modelo y un paradigma epistémico *anacrónico*, mal copiado que se nos impone desde afuera de nuestras realidades. Por su parte, para los académicos intelectuales europeos decimonónicos no había duda que su ciencia era superior; a partir de lo cual esta forma de conocimiento imperó y se trasladó a la universidad del continente americano (Carvalho, 2010; 241). El brasileño analiza cómo la universidad en su país ha sido racista y segregacionista, y advierte el bajo porcentaje de participación de las y los profesores afros, aún en la actualidad. Esto lo convierte en uno de los sistemas educativos más racistas, afirma.

El proyecto *Encuentro de saberes* hace una crítica a la construcción colonial de las ciencias sociales, en América Latina y el Caribe (Carvalho y Flórez, 2014). Con esta iniciativa se denuncia el modelo de conocimiento científico, técnico y humanístico que se impuso a nivel universitario en Abya Yala y el Caribe, desde el siglo XX; réplica de aquella universidad europea del siglo XIX, según modelos de Francia y Alemania (desde el Renacimiento), que expresa la *colonialidad* en la genealogía de la universidad. El *Encuentro de saberes* reclama que el tipo de conocimiento que circula en la universidad, desde su creación hasta hoy, pasa por un canon que “desecha” teorías, sólo por provenir de otras disciplinas diferentes a la propia. Ante esta problemática surge

la *interdisciplinariedad*⁵⁰, como aquella perspectiva que cruza fronteras entre disciplinas. Esta se radicaliza con la *transdisciplinariedad*, que incluye *otros saberes* modernos y no modernos, así como aquellos excluidos del canon académico. Un antecedente del *Encuentro de Saberes* fue el “cambio de sensibilidad” que introdujo consigo la Carta de la Transdisciplinariedad (De Freitas, Morín y Nicolescu, 1994), en la década del noventa, que cuestionó el sistema de legitimidad del conocimiento de la universidad occidental. El *Encuentro de Saberes* es enfático en cuestionar la reproducción desde el lugar del saber, pues “*mientras el pensamiento crítico latinoamericano no abandone esa exclusividad del lugar de saber, seguirá operando bajo los mismos parámetros colonizados que cuestiona*” (Carvalho y Flórez, 2014; 142). Aquí hay un llamado a la investigación atenta de la reproducción colonial del saber.

Por su parte, las estructuras de conocimiento de las *universidades occidentalizadas*, según Ramón Grosfoguel (2013), son el resultado de cuatro *genocidios/epistemicidios* contra: los musulmanes y judíos durante la conquista de Al-Ándalus (al sur de la península Ibérica); los pueblos indígenas en la conquista del continente americano; los africanos raptados y esclavizados; y contra las mujeres acusadas de brujería en Europa. A partir de estos *genocidios/epistemicidios*, durante el proceso de larga duración histórico de 1450 a 1650, se constituyeron “las estructuras fundacionales de la epistemología moderna” (p. 31), continúa el sociólogo. Es decir, que el racismo/sexismo epistémico es fundacional de las estructuras de conocimiento de la universidad occidental. En la reproducción del paradigma occidentalizado vemos una gestión colonial de la universidad. Siguiendo a Grosfoguel podríamos decir que cuando la universidad actúa desde algún tipo de racismo/sexismo epistémico reproduce la gestión colonial.

Las y los autores aliados proponen, de una manera u otra, una apertura anticolonial. Para la cual hay que reconocer que estamos ante un asunto complejo de reflexión para la universidad actual, el *silenciamiento* de una gran cantidad de conocimientos, esto es, el silenciamiento del estatuto epistémico del sujeto, central para esta investigación. Es decir, la mirada eurocéntrica al quedarse en el sujeto como problema, dejó de lado el problema del saber, importante para la discusión epistemológica.

Una voz que ayudaría a comprender la idea central del este apartado sobre la gestión colonial del saber, sería la de uno de los médicos tradicionales palenqueros. Escuchémoslo.

La planta sirve cuando ven el principio activo que ellos encuentran [refiriéndose a la academia], ahí sí dicen que sirve. Pero **si nosotros**

⁵⁰ “Forjar lenguajes comunes y novedosos sobre problemas específicos, recombinar metodologías diversas, aprovechar metáforas provenientes de otros campos, etcétera” (Carvalho y Flórez, 2014; 132).

decimos que sirve para curar el dolor, le dicen menjurje, pócima, remedio casero; ya cuando hacen los estudios dicen que sirve, de resto no. Por otro lado, la iglesia cree que los rezos que el padre te hace a ti es lo que puede curar, pero, los que **yo te hago aquí en mi casa no va a curar**, porque eso **es satánico**. Pero, ¿cuál diferencia puede haber entre lo tuyo y lo mío? Tú invocas a Dios, yo también estoy invocando a Dios, no el mismo Dios tuyo, el mío, ¿por qué el mío es malo y el tuyo bueno? La gente considera que lo de la iglesia es sagrado, lo otro no, lo otro es diabólico. No todos los médicos tradicionales de Palenque te explicarían algo así; como se sabe que la iglesia atacó mucho esto, la gente se cohibe de hablar. En Palenque hay mucha gente que sabe más que yo, que entre otras cosas esto tiene un poder alto, medio y bajo; yo tengo apenas el poder bajo, porque la medicina tradicional se maneja así. La gente nos dice: "no, yo no sé de eso", porque creen que tú mañana los puedes juzgar por algo vinculado al mal. Yo no tengo problema de controvertirle algo a la academia o a la iglesia, y ¿sabes por qué yo no tengo problema? Porque ya entendí que lo mío es bueno, vale y se debe respetar, y que debo entender que lo del otro también vale. Acá se tenían muchas cosas que manteníamos en el pueblo, pero cuando salíamos no lo podíamos utilizar (Médico tradicional palenquero. Entrevista. 10 de abril de 2017).

Esta reflexión del sabedor me permite identificar la gestión colonial del saber desde el Estado-Iglesia⁵¹ racista y la universidad colonial, cuando la Iglesia considera el saber curador de los médicos tradicionales palenqueros como asuntos del demonio. Y por su parte, cuando la academia considera que las prácticas de las y los sabedores no curan, tildando su medicina de menjurje, mientras que, al identificar el principio activo de las plantas medicinales desde el referente de lo que se considera científico, entonces sí se reconoce como curador.

Hasta aquí abordé la gestión colonial del saber salud-enfermedad, que deja los zapatos sin suela. A continuación, veremos los mecanismos que hacen posible la reproducción colonial del saber.

Mecanismos de reproducción colonial del saber

Entre las distintas consecuencias del colonialismo, me interesa la epistémica. En particular, las reflexiones en torno al silenciamiento, la persecución y negación que se impuso al saber indígena y afrodiaspórico. Lo cual trajo consigo la reproducción de las relaciones de poder desde el saber colonial. Entre las diferentes expresiones de la *colonialidad del saber* (Lander, 1993) y de la mano de las y los autores en la perspectiva crítica y descolonial, identifiqué la invalidación y judicialización, la expropiación, el distanciamiento, la apropiación, el desarraigo, la alienación y

⁵¹ La iglesia, otra institución moderna y colonial ha tenido estrechos vínculos con el Estado y la universidad, no olvidemos su relación en el proceso de conformación de los Estados-nación en Europa del siglo XV y su participación en el proceso "civilizatorio" de Abya Yala. También que dicha tarea "civilizatoria" que asumió la Iglesia como suya, estuvo de la mano de la creación de las primeras escuelas. Ameritaría, un análisis particular.

la recolonización. A continuación, expongo estos siete mecanismos coloniales del saber que operaron por siglos y continúan haciéndolo en la actualidad; y que surgen en medio de condiciones históricas, económicas y epistemológicas particulares, sobre las cuales propongo una lectura.

Invalidación y juzgamiento

Si el indígena colombiano se extingue, a dónde lo vamos a buscar. Nosotros somos originarios y como originarios merecemos respeto y libertad, pero en la actualidad no... Aquí, vino un doctor y una doctora del Ministerio del Interior a reconocer los que eran indios y los que no eran indios. Yo estuve en la reunión con ellos y les planteé eso, porque ya no vamos a encontrar al indio con collares (Médico tradicional Mayor Zenú. 23 de enero de 2017. Resguardo Indígena Monroy).

Las palabras del médico tradicional Mayor muestran cómo, al día de hoy, todavía el Estado se ubica en el lugar de juez y evoca en el tiempo las políticas coloniales que instituyeron los tribunales de persecución e invalidación en el Abya Yala. Recordemos, acercándonos a la obra de Castro-Gómez, el Tribunal del Santo Oficio, que también tuvo su versión en torno a los conocimientos médicos. La Corona española en el caso de las colonias de ultramar, instituyó una “licencia para sanar” y un tribunal para sancionar los remedios populares, como vimos en el apartado sobre inferiorización epistémica; en manos del tribunal de la razón moderna y colonial, los conocimientos médicos afroindígenas, y la medicina tradicional en general, fueron invalidados y juzgados. Se consideró que su conocimiento carecía de “validez epistémica”; esta situación sólo podía redimirse, siguiendo a Castro-Gómez (2010), gracias al contacto con la medicina occidental y blanca. Para la élite de la Nueva Granada el conocimiento nativo era inferior al europeo y considerado empírico e incapaz de lenguaje abstracto. Y, por estar basado en la “ignorancia y superstición” (Castro-Gómez; 2010;193) no se le reconocía su virtud para sanar las enfermedades y aliviar al doliente. La idea de esta supuesta incapacidad para producir conocimiento válido, es compartida por los pensadores ilustrados de finales del siglo XVIII (Castro-Gómez, 2010). Al referirse a los curanderos, estos incluso recomendaron, “no creer en su palabra” (Castro-Gómez, 2010; 198).

El autor devela no sólo el “desprecio” por el conocimiento de los pueblos originarios, sino también la *negación* de la sabiduría de indias, indios, negras y negros, negación de la que también nos habló Césaire. Es el caso de la *invalidación* del conocimiento de los antídotos para la mordedura de serpiente que relata el filósofo Jorge Tadeo Lozano (1808, *Memoria sobre las serpientes*), anterior a los jesuitas, en el río Orinoco. Lozano cuestiona el conocimiento que se basa en la tradición oral y hace un llamado al tribunal de la razón para sancionar los remedios

populares (Castro-Gómez, 2010). En todo caso, los ilustrados no reconocían al autor del descubrimiento de los remedios cuando su procedencia era nativa, a cambio, se referían a la bondad de Dios, de la naturaleza o la casualidad; pero, cuando el científico era europeo, surgían, por el contrario, las alabanzas, continúa el autor. Sin embargo, Castro-Gómez nos muestra ejemplos de padres franciscanos que mezclaron recetas de conocimientos de los curanderos indios, con los conocimientos europeos medievales. La búsqueda del “valor de cambio” de los recursos vegetales, el desarrollo agrario y la reforma sanitaria del imperio, llevaron a la Corona española a promover la Botánica. En este ámbito del conocimiento blanco y letrado, el indio sólo era considerado como informante.

El nombre y el uso común que las gentes de la región pudieron tener de los ejemplares recogidos no eran datos relevantes para los propósitos universales del botánico, ya que todo conocimiento local debía ser legitimado mediante su comparecencia ante el tribunal de la razón botánica; a lo sumo los indios y campesinos eran consultados a la manera de “informantes nativos” para que dieran pistas sobre la localización de ciertas plantas y animales (Castro-Gómez, 2010; 213).

Los saberes expertos que generó la Botánica estuvieron “ligados a dispositivos geopolíticos de poder”, en palabras de Castro-Gómez. Allí, la legitimación entonces, no sólo surgía del conocimiento científico sino también de las biopolíticas del Estado, como en el caso de la comercialización de la quina por sus propiedades medicinales, en el siglo XVIII (Castro-Gómez, 2010). En este marco y desde la autoridad de la ciencia moderna, José Celestino Mutis le propuso al rey Carlos III la *Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada*. Mutis, sacerdote, botánico, geógrafo, matemático, médico y docente, le permite al filósofo colombiano leer entre líneas un mensaje, a partir del cual se invalida y juzga como inferior el conocimiento local *versus* el saber universal eurocéntrico.

En la investigación advierto, que la judicialización del conocimiento local de las curanderas y curanderos en Montes de María, data de los tiempos del Tribunal de Santo Oficio, como vimos en el caso de la persecución y cacería de brujas en Tolú. En la actualidad, ¿quién hace las veces de Tribunal epistémico en el territorio?, me pregunto.

Expropiación epistémica

Como uno de los procesos coloniales, el saber también fue *expropiado*. Para profundizar en esta idea, nos ayuda entender, según Castro-Gómez, que la separación entre *episteme-doxa* de la ciencia colonial, legitimó la “*expropiación epistémica*” del conocimiento tradicional. Me interesa, de manera particular, la gestión de la salud-enfermedad, alrededor de la cual el filósofo nos advierte sobre experiencias de *expropiación epistémica*. Este mecanismo colonial operó bajo la

visión científico-técnica en manos del Estado, quien se encargó de *sustituir* el conocimiento tradicional de las/los nativos de Abya Yala y sus formas de comprender la salud y la enfermedad. Esta *expropiación* ancló a la ignorancia, superstición y barbarie los significados religioso, espiritual y medicinal de las/los indígenas del continente y el Caribe. Allí, las sociedades consideradas premodernas, aquellas que no se integraban al modelo civilizatorio venido de Europa, sólo podían modernizarse o desaparecer, dice Castro-Gómez; dado que sólo se aceptaba una forma de conocimiento como verdadero, el científico – técnico de la ciencia moderna.

El trasfondo de la hegemonía de la *episteme* por encima de la *doxa*, en el caso del saber sobre la salud y la enfermedad, debe abordarse en virtud de las reformas del Estado moderno del siglo XVIII; entonces, la ciencia se volcó a favor del crecimiento económico, a costa de *expropiar* el capital de los pueblos de Abya Yala que incluyó los *conocimientos*. El Estado financió expediciones científicas y jardines botánicos para usufructuar las utilidades comerciales venidas de los productos vegetales con usos medicinales; lo que significó una fuerte inversión económica, *centralizada* en una estructura médico-farmacéutica. Para tal fin, se institucionalizó en las colonias ciencias para reconocer, exportar y comercializar diferentes recursos naturales para el enriquecimiento de dicho Estado. Una de estas ciencias fue la Botánica, dentro de la historia natural (Castro-Gómez, 2010), como se denominaba entonces a esta rama del saber, que *expropió* el conocimiento de curanderas, teguas y sacerdotes sobre las plantas y sus propiedades medicinales.

Los botánicos criollos a la cabeza de Mutis emprendieron, desde 1783, la *Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada*, que duró unos 30 años. Se trató de una *segunda conquista*, en palabras de Castro-Gómez, en cuanto que los criollos ilustrados blancos se *apropiaron* de los objetos a través de un pretendido lenguaje universal inteligible sólo por este selecto grupo de expertos. Y orientada por la legitimidad de la razón, como centro de la racionalidad analítica de la ciencia. La diferencia entre ser alguien y ser nadie pasa por el reconocimiento de la ciencia europea blanca y sus instituciones. Se advierte allí una política del Estado imperial que *expropia* los conocimientos, para el beneficio de su economía y con ella, la ciencia moderna. El saber colonial funcionó bajo la *expropiación* del conocimiento tradicional y ancestral, es decir, que una de las consecuencias de dicho mecanismo colonial, es que a los pueblos originarios y afrodiáspóricos se les negó la posibilidad de una ciencia médica y el reconocimiento de su participación, en la construcción del conocimiento para curar.

En Montes de María podemos identificar las consecuencias de la *expropiación epistémica*, cuando los saberes tradicionales para curar, como el del uso de las plantas medicinales fueron sancionados, mientras que por siglos se comercializó con sus recursos botánicos. Hoy se les

devuelve a las comunidades campesinas del territorio, un saber médico en forma de pastillas procesadas por la industria farmacéutica y la instauración de un sistema de salud tercerizado⁵² en las Empresas Prestadoras de Salud (EPS), en Colombia que ha traído corrupción y desfalco de los recursos públicos; por no hablar de las numerosas muertes que trae consigo el modelo neoliberal en la gestión de la salud y en general de la seguridad social.

Uno tiene conocimiento de muchas cosas. Yo pensé que ese palo de almendro grande, no más servía pa' la sombra; y esa mata es la mejor medicina que sirve para el colon (Mujer campesina. Vereda Medellín. Ovejas. 16 de septiembre de 2016).

Nosotros sí tenemos cosas, pero no las ponemos diariamente en práctica... Los jóvenes a veces no tienen conocimiento de las plantas, porque anteriormente nuestros abuelos, en la época de ellos, con cualquier planta ellos inventaban bebidas. Sí, cualquier enfermedad, cualquier dolor de cabeza, cualquier dolor de estómago, hacían bebida y trataban a cualquiera. Pero, hoy no, hoy en día con cualquier dolorcito, enseguida coges para un hospital. Ahí están las EPS, esas que dan solamente pastillas... ¡Para ya con eso!... No da ningún resultado. Uno puede ir al médico varias veces y le están recetando a todo el mundo la misma receta, el acetaminofén (Mujer campesina. Encuentro comunidad San Francisco. 12 de septiembre de 2016).

Estos dos relatos de mujeres campesinas de Ovejas, dan cuenta de un proceso de extrañamiento respecto de un saber que les fue *expropiado* y que ahora es retomado por el circuito comercial de la industria farmacéutica.

Distanciamiento epistémico

El *distanciamiento epistémico* es explicado por Castro-Gómez (2010) con aquella “hybris del punto cero”, desde la cual el científico moderno pretendió alcanzar el “punto cero”, con el fin de acercarse a una descripción supuestamente objetiva de la realidad. El autor plantea una crítica al *distanciamiento* epistemológico, étnico y social que asume el discurso científico, desde la neutralidad. Aquella “hybris del punto cero”⁵³ que alberga una pretensión de imparcialidad del mundo (Castro-Gómez; 2011; 185). La idea del punto cero, incluye la naturalización del dominio de las élites ilustradas y blancas sobre quienes consideró inferiores intelectual y racialmente (negros, indios, mestizos). Se trata de una supuesta *superioridad* que como Castro-Gómez (2011) indica, es racista, desde la perspectiva colonial.

⁵² La Uariv, por ejemplo, terceriza la logística de los encuentros en el territorio con las comunidades, dentro del Plan de Reparación, lo que burocratiza e incrementa la gestión y genera malos entendidos.

⁵³ Allí, los expertos criollos ilustrados y blancos del siglo XVIII, pretendieron ubicarse como observadores neutrales del mundo. “La pretensión ilustrada de colocarse como observadores imparciales del mundo - lo que aquí he denominado la “hybris del punto cero” - será para ellos el motivo perfecto para fortalecer su imaginario habitual de superioridad sobre las castas” (Castro-Gómez, 2010; 141).

Esto trajo consigo, entre otras cosas, el uso del latín, el idioma de la élite culta, de la ciencia moderna para nombrar la Botánica, la Medicina, la Biología e implicó, igualmente, la distancia con el lenguaje cotidiano. “El poder de nombrar el mundo sobre el que se ejercía dominio” llevó al autor a hablar de “los nuevos adanes”, para referirse a los científicos. Se consideró que el lenguaje popular, cercano al entorno, estaba “contaminado” por lo sensorial y cultural, considerado como un obstáculo epistemológico para el conocimiento considerado verdadero; por lo tanto, era necesario eliminarlo, realizar la asepsia o *blanqueamiento*, y la “ruptura con los olores, los colores, los sabores y con las demás formas bárbaras de ver el mundo”, continúa el filósofo. “Los conocimientos locales, las prácticas tradicionales mediante las cuales el mundo natural es visto, nombrado y apropiado quedan relegadas al pasado” (Castro-Gómez, 2010; 216). Las supersticiones locales fueron consideradas “prehistoria de la botánica”, frente a las cuales se legitimó una distancia lingüística y epistemológica, siguiendo al autor. En este sentido, el lenguaje se configuró en un mecanismo colonial de *distanciamiento epistémico*.

Señala Castro-Gómez que no se cuestionó el criterio universal de verdad; como en el caso de Mutis ante la clasificación botánica europea del naturalista sueco Carl von Linneo, que sirvió de parámetro para la Expedición Botánica en la Nueva Granada. El saber universal, por parte de los científicos, también se utilizó para establecer *distancia* con aquellos considerados subalternos, léase mujeres y hombres indígenas, africanos, mestizos, no europeos. “*La práctica científica ilustrada asegura el dominio epistemológico por parte de un cuerpo de expertos que legitima los intereses, valores y cosmovisión habitual del grupo social al que pertenecen*” (Castro-Gómez, 2010; 225), afirma el filósofo.

En el caso particular de la Psicología, al disciplinarse, se inscribe en el discurso de la ciencia moderna y colonial, asumiendo los principios del conocimiento científico que implican objetividad, neutralidad y *distancia epistémica* de aquellos saberes *otros* que no entraban en el estatus científico. La pretensión del discurso psicológico de ubicarse en un lugar de neutralidad, no sólo se refleja en la Psicología enmarcada en la objetividad, sino en general en la *disciplinarización del saber*; sede de aquella postura moderna del científico ilustrado, en relación con la *hybris del punto cero*, como sinónimo de la desmesura de la arrogancia al pretender mirar desde un lugar neutro, como la entiende el filósofo colombiano (Castro-Gómez, 2010). Aquí “los discursos ilustrados” pretenden ocupar un lugar de observador neutral, superior y de distancia epistemológica a la hora de analizar el mundo.

En sintonía con las reflexiones sobre el *distanciamiento epistémico*, las diferentes salidas al problema moderno y colonial del *silenciamiento* de los saberes subalternos, parecen repetir lo que

critican, cuando ciertas prácticas mantienen una relación de dominación del lugar hegemónico del experto y el distanciamiento entre sujeto de investigación y el “objeto” investigado, donde se privilegia la mirada del investigador/a. Esto es un reto epistemológico y metodológico, a la hora de pensar el acompañamiento psicosocial y la cura comunitaria.

Apropiación de saberes locales

Los saberes locales sobre las plantas y el territorio campesino, y afroindígena, no letrado, fueron *apropiados* por el discurso ilustrado, según Mauricio Nieto Olarte (2008; 264). Para el historiador colombiano la conquista y la colonización también estuvieron en manos de naturalistas, cronistas, médicos, botánicos y geógrafos, no sólo de “sanguinarios militares”. A partir de la colonización del denominado “Nuevo Mundo” la construcción y expansión a nivel mundial del nuevo orden social que emerge de Europa, consolidó un orden natural (Nieto, 2008). Para el autor las prácticas científicas fueron mecanismos de *apropiación*, en cuanto que las experiencias no letradas fueron incorporadas en los discursos letrados. Evidencia una relación entre la ciencia o la producción del conocimiento científico, los saberes de las tradiciones y las culturas locales; en otras palabras, el conocimiento de los ilustrados se desarrolla en el marco de tradiciones culturales, con un papel determinante en el discurso científico. Para la comunidad ilustrada las opiniones, fábulas y en general los conocimientos sobre la naturaleza de las y los habitantes del territorio de Abya Yala, “carentes de credibilidad”, fueron el punto de partida del saber racional considerado legítimo y verdadera ciencia. Es decir, opera la *traducción* “bajo códigos familiares” para los europeos letrados a partir de los cuales se *validan* los saberes venidos de la “gente sin educación”, que se “ordenan en un lenguaje normalizado”⁵⁴ y erudito, según los marcos de referencia eurocentrados, siguiendo el autor. El lenguaje diferencia entre el “ilustrado” y el “ignorante”. La *apropiación* transforma en conocimiento científico los saberes locales considerados irracionales y no letrados, como “descubrimientos propios de los hombres de ciencia”, en palabras de Nieto (2008; 165), léase los europeos o los criollos educados en las metrópolis.

El conocimiento de los ilustrados no sólo partía de su contacto directo con la naturaleza, sino, y sobre todo del saber local y la manera como los locales se relacionan con la naturaleza, según el historiador. Muchas veces el conocimiento sobre Abya Yala era construido desde Europa, con

⁵⁴ Nieto (2008; 274) expresa que “la normalización hace de la ciencia un bien colectivo”, donde el conocimiento legítimo también es un asunto moral, en cuanto que debe ser útil y estar al servicio de la civilización. La denominación común resolvió el problema que la diversidad comportó para la estandarización de la ciencia.

pretensiones de universalidad, sin haber viajado al territorio, pero el hecho de venir del ultramar ilustrado investía el saber de mayor “credibilidad”.

En la revisión de archivo que hace Nieto (2008) del texto *Memoria sobre las serpientes* de Tadeo Lozano, identifica que el problema para llegar a una denominación homogénea, lleva a que los naturalistas ilustrados del siglo XIX argumenten que “la diversidad y la variedad de las observaciones y de los saberes locales, los lenguajes particulares deben ser eliminados para que triunfe el orden”. También argumenta que desde esta perspectiva “el lugar de procedencia no es determinante para establecer el orden natural, por el contrario, la diversidad y los nombres locales son un obstáculo” (Nieto, 2008; 276); por tanto, se eliminan y silencian.

Concluye Nieto que desde las prácticas científicas eurocentradas emerge una diferencia y una delimitación de un territorio legítimo, el de los letrados, donde opera la *apropiación* o *incorporación* de saberes locales al marco de referencia ilustrado en la construcción de conocimiento.

*Resulta más interesante explicar cómo se delimitan las fronteras, cómo se establecen las diferencias a través de prácticas como la zoología, la botánica o la geografía. Es entonces a través de estas prácticas que se configura un espacio propio de saber, un territorio de legitimidad y una identidad como ‘letrados’. El punto importante aquí, no es entonces la exclusión de otros saberes, sino su **incorporación** dentro de sistemas y marcos de referencia ilustrados (Nieto, 2008; 279).*

Entiendo con esta *incorporación* que los diferentes mecanismos de reproducción colonial del saber, como la apropiación y traducción tienen en común, de cierta forma, el silenciamiento de las diferentes formas de conocimientos *otros*, que, aunque con mayor experiencia, son considerados con menor capacidad de comprensión.

Desarraigo colonial de la sabiduría

Podríamos considerar el *desarraigo* del pensamiento colonizado, como un mecanismo de la ciencia colonial y racista; y quien mejor que uno de los impulsores del movimiento caribeño de la negritud Césaire, para inspirar la reflexión. El autor denunció el racismo, en un momento en que se libraban los procesos de las luchas de independencia en el Caribe y África de las colonias europeas y, cuando, a mediados del siglo XX, el colonialismo estaba en el centro de la discusión.

En ese contexto da cuenta de la manera como el marco colonial justificó lo que Césaire llamó el *desarraigo de la sabiduría* de los oprimidos, en la construcción de la ciencia. En la base del *desarraigo*, la idea de que las poblaciones nativas no participaron del desarrollo de la ciencia

moderna, se constituyó en una afianzada creencia sostenida por los expertos. E incluso, llegó a ser negada por los mismos portadores del saber médico tradicional, como lo vemos en los siguientes ejemplos en relación con una partera y un curandero de mordedura de culebra de Montes de María, que dan cuenta del alcance, aún en la actualidad, del *desarraigo* del saber.

Monroy es Morroa. Hay usos y costumbres ahí, atravesados, hay festivales nacional e internacional. La gente hace hamacas, pellones, guruperas. Allá, todos son indios, pero la gente se ha negado ella misma, a Morroa, como su propia identidad. La compañera es comadrona. Está en la misma región, pero también ha negado sus raíces porque se mete en una iglesia, a una cosa y a la otra... (Médico tradicional).

Yo me llamo PNC, curandero de culebras, soy un hombre analfabeto que no sé nada, ni escribir ni leer ni nada (Médico tradicional. 25-Jul-2016, Villa-Colombia).

Más aún, no sólo no se les dejó participar, sino que además se les vació la cultura nativa y en pocas ocasiones, se la mató de raíz, consideraba Césaire. Para él la cultura⁵⁵ implica la convergencia de las artes y la ciencia, e incluye lo espiritual al igual que el componente emocional. Así entonces, el *desarraigo* de los dioses, la tierra, las costumbres, la vida, la danza y la sabiduría (Césaire, 2006; 20) *vacía* la cultura de sociedades y pueblos enteros, hasta *aniquilarlos* y *extirpar la raíz de la diversidad*, en nombre de la empresa y el saber colonial. Con Césaire es claro que la colonización europea, no sólo introdujo un sistema económico y social cimentado en el dinero, sino que, también se develó algo que no se puede pasar por alto, que a las/los nativos se les arrancó una parte de sí, de su cultura y su sabiduría; en sus palabras, la colonia promovió la eliminación de la cultura, la filosofía, las religiones y la sabiduría. Comparto también la idea de que al “suprimirse la autodeterminación de un pueblo” se mata también “su potencia creadora” (Césaire, 2006; 49), en cuanto que, no hay lugar para la propia expresión.

En ese escenario entonces, la colonización significó la muerte de la civilización nativa colonizada. No sólo fue excluyente y opresora sino también exterminadora. Allí, el *desarraigo de la sabiduría*, como una forma de muerte de la cultura, abrió paso a la imposición de otra civilización considerada “superior”, la del colonizador; lo que instaura la relación entre la ciencia colonial y el desarraigo epistémico (Parra-Valencia, L. y Gómez-Galindo, 2019). Con uno de los principales protagonistas del pensamiento crítico antillano identificamos que estamos ante la denuncia de aquel *saber desarraigado*, en cuanto que la ciencia colonial opera bajo el mecanismo del *desarraigo* del saber; es decir, el colonialismo que genera desarraigo y negación del saber, vacía y mata la cultura. Siguiendo a Césaire podríamos decir que en el caso de las comunidades

⁵⁵ Césaire (2006; 48) concibe la cultura como sabiduría, en cuanto que da lugar a ideas, tradiciones, creencias y formas de pensamiento, y agrega, “un complejo emocional”.

campesinas de Montes de María el desarraigo no sólo ha sido de la tierra y el territorio sino también de la sabiduría sobre las formas curadoras.

Alienación racial e intelectual

En algunas comunidades de Montes de María, nos encontramos con campesinos que perciben en forma distante y nada familiar, la raíz afro; se podría decir, parafraseando a Fanon, que la vivencia de lo negro es en tercera persona, pues los negros están en el Chocó, afirman algunos sucreños. Esta idea, da cuenta de los efectos de la *alienación* del oprimido. Para el psiquiatra y psicoanalista el colonialismo racista, ya denunciado por el movimiento caribeño cultural y político de la negritud del cincuenta, promovió una *alienación intelectual*, que implicó “desprenderse de la raza para los negros”; *alienación* que también está en “la explotación de una raza por otra” (Fanon, 2009; 185), en sus palabras. Este concepto nos permite advertir una expresión colonial del saber racializado, en cuanto que, la *alienación intelectual* pasa por el desprendimiento de la raza, promovido por la cultura europea, cerrada y prohibitiva. Aquí, también la ciencia colonial participó, puesto que desde su perspectiva sólo aceptaba “pensar y ver blanco”, siguiendo al autor caribeño; silenciando y destruyendo lo concerniente a pensar y ver negro.

Hay que emitir por todos los medios de comunicación, principalmente por las escuelas, quiénes somos. Eso obedece a una situación, **no sentirse negro**, porque éramos tres veces negados, discriminados por ser negro, la forma de hablar era discriminado y sus prácticas, tanto que surge en lo popular una cantidad de elementos negativos alrededor del negro, desde el vocabulario, partiendo de aguas negras, la misma noche negra, el gato negro, el diablo lo pintaron de negro, todo lo asociaron con lo malo. Yo logro entender en un momento cuando se da la lucha de casta, mucha gente les prohibía a sus hijos acercarse al negro y mucho menos tener algún vínculo marital con el negro. Lo **obliga al blanqueamiento**, de decirle a sus hijos que con negras no se casen. Ahí, es donde surge un término palenquero para ellos, el de cabello liso, quien negó y **no reconoce sus raíces**, le decíamos *capuchi chimanga*. Es el negro que es negro, lacio de cabello, porque de pronto se unió a otra etnia, pero **no reconoce su identidad** (Médico tradicional y profesor palenquero. San Basilio de Palenque. 10 de abril de 2017).

Las palabras del médico tradicional y profesor palenquero, dan cuenta de la alienación y negación de la propia identidad afrodiaspórica, palenquera, que responde a *no sentirse negro*, vinculado a lo negativo, y a la obligatoriedad del *blanqueamiento*; y, con esto silenciar sus raíces negras.

Desde este mecanismo podemos ver cómo la colonialidad promueve, no sólo la dominación de unos sobre otros seres, sino también, en palabras de Fanon, una *alienación intelectual*. El saber racializado que estimula el colonialismo racista, pasa por una alienación epistémica siguiendo a

Fanon y también por una alienación racial, en una palabra, estamos hablando de una *alienación racial y epistémica*. Así pues, la colonialidad implicó una ciencia racista y una *alienación* del saber, sea este negro, judío, no blanco. Si la *alienación* no sólo fue racial sino también intelectual, significa que el saber de las comunidades campesinas y afroindígenas para sanar, no fue ajeno a dicho proceso colonial. La *alienación racial y epistémica* contribuyó a silenciar e inferiorizar el saber de quienes fueron objeto de dominación; para quienes se reservó, entre otros, hasta la psiquiatrización de su pensamiento en complejos mentales descritos en manuales diagnósticos, como el “complejo de inferioridad” de Manoni naturalizado y atribuido a los pueblos de raza negra.

Siguiendo la utopía de su maestro Césaire, en relación con la *sociedad nueva*, Fanon exhortó a salir del colonialismo y su alienación con la idea de un *pensamiento nuevo*. Dice Fanon, “por Europa, por nosotros mismos, por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un *pensamiento nuevo*, tratar de crear un hombre nuevo”; idea escrita al final de los *Condenados de la tierra*, en 1961. Este *pensamiento nuevo* viene de las y los oprimidos, de quienes emergerá aquel ser humano nuevo, lo que propiciará las condiciones para que la/el oprimido hable: “El aldeano va a hablar. El obrero va a hablar. El intelectual va a hablar. El hombre de la política va a hablar. La mujer va a hablar”. A pesar de que las luchas poscoloniales de los condenados de la tierra, como en el caso de Montes de María, por librarse de una identidad impuesta y recuperar la propia sigue vigente, para Fanon la esperanza siempre estuvo en que “la *desalienación* nacerá, del rechazo a tomar la actualidad como definitiva”(Fanon, 2009; 187), compromiso plenamente compartido.

Recolonización

Además del juzgamiento, la expropiación, el distanciamiento, la apropiación, el desarraigo y la alienación del saber, hubo otro importante mecanismo que marcó la configuración del saber colonial, la *recolonización* del saber. En relación con el análisis colonial, Rivera-Cusicanqui (2010) hace una fuerte crítica a lo que denomina “el sello culturalista y academicista” de los Estudios Culturales⁵⁶, de algunas universidades norteamericanas; en las que identifica un

⁵⁶ Corriente de pensamiento crítico nacido en Inglaterra, que se institucionaliza en el Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS) de la Universidad de Birmingham, en 1964; con Raymond Williams, J. P. Thompson y Richard Hoggart, en el contexto de la posguerra. Los académicos de perspectiva marxista, contra el leninismo-stalinismo ortodoxo, ante la poca atención del marxismo a la cultura asumida por críticos e intelectuales de derecha, llevan al encuentro de la nueva izquierda con los Estudios Culturales, que renovó el pensamiento marxista, según Mignolo (2003; 40. En: Walsh). A finales del 60 se encuentra con el posestructuralismo (Althusser, otros). El autor critica que la descolonización de India, en 1947 y demás colonias inglesas, ni la raza fueron temas de análisis de estos intelectuales. Denuncia la separación

“imperio dentro del imperio” (Rivera Cusicanqui, 2010; 58) promovido por ciertos académicos, desprovisto del sentido político de las búsquedas intelectuales, que inspiraron entre otros, a los intelectuales de la India, precursores de los estudios poscoloniales. La autora nos advierte de la distancia de la academia con el compromiso político, al no dialogar con las diferentes fuerzas sociales y al reproducir lo que se critica. Con Rivera-Cusicanqui es claro que la *recolonización* emerge desde diferentes escenarios y momentos, incluso aún en la actualidad, como lo veremos a continuación.

La autora argumenta de qué manera las prácticas coloniales están vigentes en el presente de nuestros países. Ve cómo la ciencia social andina reproduce, el *colonialismo interno* del que habló Pablo González Casanovas (1969), e identifica lo que denominó el “*gatopardismo*⁵⁷ *de las elites políticas y económicas en América*”. En particular, se interesa por el papel de los intelectuales en relación con las lógicas de “dominación del imperio” como el que se reproduce en la *recolonización* del saber del sur, que sale como “materia prima” y regresa “regurgitada”, como discurso científico social, desde la universidad. Denuncia lo que denomina la “economía política del conocimiento” (Rivera-Cusicanqui, 2010; 65), aquella que promueve una economía de ideas y de privilegios, como en el caso de ciertas universidades de Estados Unidos. Al respecto, escuchemos a la socióloga.

*Por ello, en lugar de una geopolítica del conocimiento yo plantearía la tarea de realizar una ‘economía política’ del conocimiento. No sólo porque la “geopolítica del conocimiento” de signo anticolonial es una noción que no se lleva a la práctica, y que más bien se contradice a través de gestos de recolonización de los imaginarios y las mentes de la intelectualidad del sur. También porque es necesario salir de la esfera de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos. El discurso postcolonial en América del Norte no sólo es una economía de ideas, también es una economía de salarios, comodidades y privilegios, así como una certificadora de valores, a través de la concesión de títulos, becas, maestrías, invitaciones a la docencia” (...) “Pero como en el mercado mundial de bienes materiales, las ideas también salen del país convertidas en materia prima, que vuelve regurgitada y en gran mescolanza bajo la forma de producto terminado. Se forma así el canon de una nueva área del discurso científico social: el “pensamiento postcolonial”. Ese canon visibiliza ciertos temas y fuentes, pero **deja en la sombra a otros**” (...) “La reproducción de estas prácticas alejan de la raíz” (Rivera-Cusicanqui 2010; 68-69).*

Esta sarta de privilegios, de la “economía política del conocimiento”, se presta para el *clientelismo*, como una forma de dominación colonial, que impone jerarquías. Rivera-Cusicanqui

de los procesos intelectuales y el nivel institucional. En el caso de los Estados Unidos, los Estudios Culturales emergen “de manera tardía” dice Mignolo, con proyectos intelectuales-académicos que se institucionalizan en relación el género y la sexualidad, etnicidad y raza (women studies, gender studies, ethnic studies, chicano-a, afro-american studies, asian-american studies, native american studies) (Mignolo, 2003; 44).

⁵⁷ El uso de este concepto (quizás retomado de la película *El gatopardo* -1963- del italiano Luchino Visconti, basada en la novela de Giuseppe Tomasi di Lampedusa) da cuenta de la cercanía de Rivera-Cusicanqui al cine, pasión que le ha permitido explorar otros registros de la realidad. Se interesa por la investigación académica y las artes visuales.

también denuncia con fuerza el multiculturalismo y la hibridación como discursos esencialistas que no problematizan ni tocan el tema de la descolonización, *encubre* nuevas formas de violencia y de colonización, en cuanto *cooptan* y *neutralizan*, dice la autora. Por el contrario, repiten y reactualizan prácticas de colonización y subalternidad, en aquella “reingeniería cultural y estatal” (Rivera Cusicanqui, 2010; 62). La reflexión sobre la recolonización como mecanismo de reproducción colonial del saber aplica a la investigación en cuanto sintoniza con el compromiso en la descolonización del saber y la alerta a actuaciones de *silenciamiento* epistémico de saberes otros. Silenciamiento del que han hecho parte el juzgamiento, la expropiación, el distanciamiento, la apropiación, el desarraigo, la alienación y la recolonización del saber.

En últimas, podemos decir, en sintonía con las perspectivas latinoamericanas críticas y descoloniales, que los saberes *otros*, en particular en torno a la cura, hicieron parte de la gestión de la salud por parte del Estado y la universidad, y sometidos a una suerte de mecanismos de reproducción colonial del saber que contribuyen al *silenciamiento epistémico*, del cual no ha sido ajeno el territorio de Montes de María.

3° Capítulo.

Montes de María: paisaje mágico,
un largo viaje al campo profundo

El pensamiento crítico y descolonial de Abya Yala y el Caribe, me permitieron comprender que la ciencia colonial se expresa en el desprecio por los saberes *otros*, opera bajo una forma de gestión que atraviesa las instituciones del Estado y la universidad, y se mantiene gracias a unos mecanismos de reproducción que garantizan la continuidad colonial de larga duración y su reactualización. Esta *colonialidad epistémica* se expresa aún hoy, en la “intervención” psicosocial moderna y colonial que vimos en la problematización.

Las autoras y los autores aliados me aportaron nociones y conceptos para el análisis interdisciplinar del *silenciamiento* de saberes curadores locales. Tanto ellas y ellos, como el trabajo de campo con las comunidades de Montes de María que inicié en el 2014, fueron los pilares para la teorización de la propuesta de investigación, la cual se inspira en los saberes campesinos y afroindígenas. Más aún, el encuentro y acercamiento a la cotidianidad de Asocares, las mujeres de Medellín, San Francisco, Villa Colombia, los médicos tradicionales palenqueros, zenú y jóvenes en su territorio montemariano, fueron la inspiración para identificar aquello que hacen las comunidades para curar los dolores de la guerra. En medio de un contexto atravesado por complejos entramados, como veremos en este capítulo. Para ello, desde el encuentro mismo con el territorio y su sentido para la vida campesina, precisé adentrarme en la realidad cotidiana, socio-histórica, material y geográfica de las comunidades de Montes de María. Aquí, atravesados por un paisaje mágico, moran las *seis comunidades* que hacen parte del reconocimiento estatal como sujetos de reparación colectiva, son ellas: San Francisco, Medellín, Villa Colombia, El Palmar, La Coquera y Borrachera. Con las tres primeras de ellas, tuvimos la fortuna de compartir el trabajo de campo y la co-construcción de conocimiento, en el marco de la investigación.

Con la idea de comprender los entramados de las dinámicas en la región montemariana, me interesó reconstruir un recorrido por diferentes momentos y condiciones que dan cuenta de las comunidades campesinas. Su fortaleza está presente, aún en medio de la guerra y la violencia, del asedio a las/los reclamantes de restitución de tierras y de reparación colectiva, de las embestidas y el despojo de la actual industria agrícola. Esta fuerza nos remite a la época de la esclavitud africana y afrodiaspórica, la imposición, el sometimiento y el mestizaje de la Colonia. Este recorrido incluye una mirada particular de la violencia, la resistencia comunitaria actual y la del antepasado afroindígena en el territorio.

El capítulo no se trata de una recapitulación histórica, sino de una contextualización histórica y geográfica de los Montes de María, interesada por el agenciamiento y la resistencia de las

comunidades, desde la propia temporalidad de su gente. A partir de la manera como las comunidades campesinas se narran, es decir, desde el presente hacia el pasado⁵⁸, abordo los puntos nodales y los referentes de las comunidades que interesan para adentrarnos en el territorio. Para esto, elegí ocho hitos: lo campesino en Montes de María; las problemáticas y la lucha por el espacio vital que han afrontado las y los campesinos desde la presencia del paramilitarismo y la guerrilla en el territorio; el asunto de la tierra; el compadrazgo en la Violencia bipartidista; el auge tabacalero; la resistencia negra en el Caribe colonial; la fuerza indígena en Sierra María; y, las formas ancestrales de pensar y hacer. En estos diferentes momentos, rastreo algunos silenciamientos de saberes en la región. La fuerza y la resistencia de las comunidades en su territorio, me develó en cada encuentro que cobra sentido hacer el largo viaje de ida y vuelta.

Con el verde cálido de su vegetación y el aroma de tabaco negro, invito a realizar la travesía por el campo profundo de Montes de María.

Ser campesina/campesino en Montes de María

Este apartado aborda la geografía de la región de Montes de María, donde se ubican las comunidades coautoras de la investigación y nos acerca a una idea de cómo ser campesina/o en el territorio.

Llegar a Montes de María desde Bogotá, no es sencillo. Como tampoco lo es regresar de esta mágica región caribeña a la capital del país, cuna de Macondo. Los ritmos del campo profundo son muy diferentes a los de la gran ciudad modernizada. En cada acercamiento al territorio y a las comunidades tengo la sensación -como con la escritura- que se prepara un ritual para conectar con lo sagrado. *Estar*, siguiendo a Kusch (2000), en y con las comunidades significa el encuentro con una forma de pensar, con el campo, lo campesino, el territorio, lo terapéutico, lo político y también lo espiritual. Esta vivencia me llevó a comprender la identidad cultural arraigada al sentido de pertenencia territorial, al abolengo campesino, afro e indígena, al vínculo con la tierra y el territorio.

El territorio para la campesina y el campesino de Montes de María está íntimamente ligado a su ser, a su identidad, a la construcción social y cultural compartida que los vincula a un paisaje específico.

⁵⁸ Algunos líderes campesinos y los adultos mayores se narran a partir de las experiencias de las décadas del sesenta y setenta, del pasado siglo XX. Muy pocos hablan de sus antepasados, los que evoco como abuelas y abuelos de tabaco.

Lo espacial y lo territorial son dos miradas que dan cuenta de los fenómenos sociales, como en el caso del desplazamiento forzado y el retorno (Ospina, 2014). Allí, la cultura y lo ancestral se mantienen, a la vez que se relacionan con un sentido estético⁵⁹. Esta carga simbólica muestra cómo el territorio se relaciona con múltiples aspectos que incluyen la representación de la tierra y una serie de prácticas asociadas a ella. Propias del campo y de la relación con la naturaleza, como la siembra de tabaco negro, hortalizas y plantas medicinales. La territorialidad reúne las dimensiones política, religiosa, histórica, del espacio y del tiempo (Ardila en Hernández, 2010); esta, además se relaciona con el proyecto de vida. Por su parte, la iniciativa del Museo Itinerante de la Memoria de los Montes de María (Bayuelo, Samudio y Castro, 2013) a la hora de explicar el significado del territorio para la comunidad, afirma que se trata de un espacio que se habita en cuerpo y espíritu, un lugar “semantizado” (p. 167) y cargado de historia, música y tradiciones ancestrales.

En la investigación abordo la tierra definida por la tenencia y el uso del suelo. Por el territorio, entiendo que se trata de una construcción política y cultural-simbólico, que comparten las comunidades.

Si la región rural caribeña de Montes de María se reconoce por su economía campesina, también se caracteriza por las interminables disputas por la tierra y el territorio, por su ubicación geográfica privilegiada y su salida al mar, por el Golfo de Morrosquillo, en San Onofre-Sucre. La riqueza y el potencial económico de la región, la llevó a ser escenario de confrontaciones violentas entre los diferentes actores de la guerra en Colombia y generó, además, la aparición de actores e intereses particulares en esta zona del Caribe colombiano. Más aún, la forma de explicar el territorio, de ocupar la tierra y el espacio en Montes de María ha sido fuente de conflictos. La investigadora Luisa Fernanda Hernández (2010) de la Universidad Nacional de Colombia, señala cómo la forma de ocupación del espacio en los últimos cinco siglos, contiene motivos político-económicos. Argumenta que en la región montemariana (y en lo que fue la Provincia de Cartagena), el proyecto político que se ha impuesto, llevó desde finales del siglo XIX al crecimiento del capitalismo y a la continuidad de este modelo económico, a partir de la concentración de la tierra en unos pocos.

Por su parte, las comunidades montemarianas son reconocidas por las formas de organización en torno a la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (Anuc), como un logro del movimiento

⁵⁹ “Toma forma en los diferentes cultivos, símbolos y valores morales dados a la tierra” (Movimiento por la paz, 2011; 53)

campesino y agrario, durante la década del 60 y 70 del siglo XX, el cual ha llevado a muchas de ellas a ser pequeñas propietarias.

En la búsqueda de aquello que cura en las comunidades, San Francisco, Medellín y Villa Colombia me abrieron sus puertas. Se trata de tres veredas ubicadas en el municipio de Ovejas⁶⁰, sobre las montañas de Montes de María, en los departamentos de Sucre⁶¹ y Bolívar⁶², en la región Caribe, al norte del país. El territorio montemariano y su denominación, no figura en el mapa político-administrativo que conocemos. Se trata de una forma, no instituida, de delimitación cultural propia del espacio y del territorio, que las comunidades comparten. Los unen las prácticas culturales, económicas, políticas y un lazo familiar, ancestral, y emocional a lo largo de los siglos, que aún hoy conservan y con el cual se identifican. Es por esta identidad compartida, que las/los habitantes de quince municipios, en el centro de Sucre y Bolívar, se reconocen bajo la denominación de *montemarianos*. La cuestión del territorio, como “noción construida histórica y culturalmente”, es abordada por Hernández (2010) quien revisó las motivaciones que llevaron a las vecinas comunidades de Mampuján y Macayepo a retornar y reubicarse, después del desplazamiento forzado. Con la autora entendemos que el arraigo en Montes de María es histórico y propio de sus habitantes. Podemos decir entonces que las/los montemarianos se nombran desde una categoría distinta a la estatal, intrínsecamente definida por el arraigo al territorio, al campo y a la naturaleza.

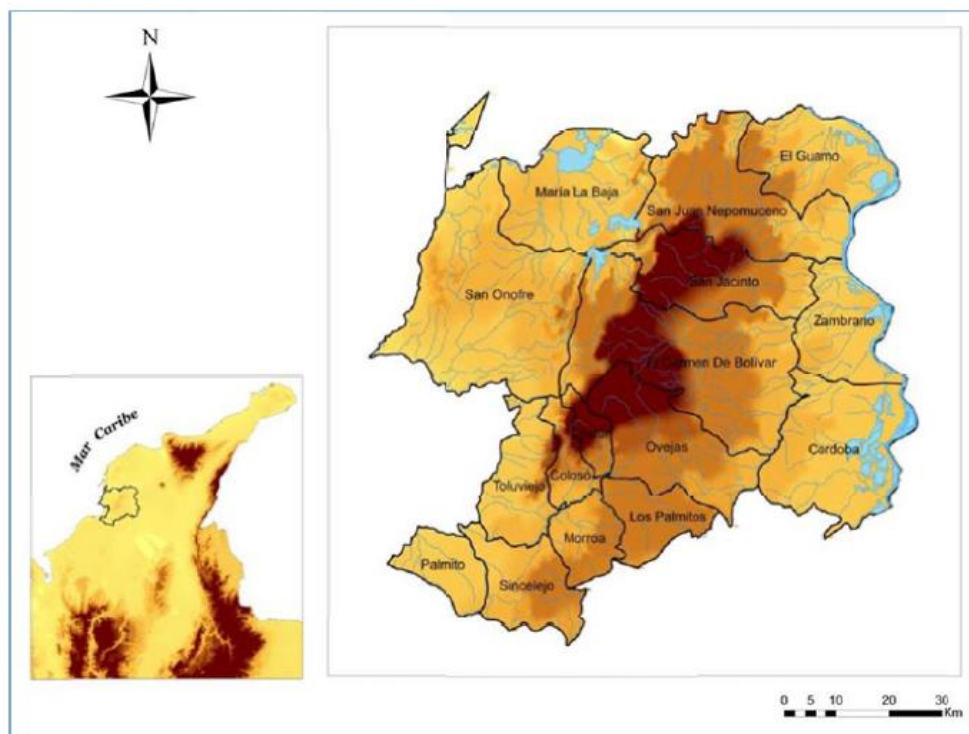
Sin embargo, en este escenario campesino, el papel del Estado ha sido de intermediación con la naturaleza, según señala Juan Guillermo Rojas Parra (2015) en su trabajo *Hacer el monte*. Allí, analiza cómo la institucionalidad ha permeado la relación que existe entre el campesino y la naturaleza que lo rodea, cambiando incluso su glosa y la forma de *entenderse en la tierra*. La cartografía social le facilita al autor comprender cómo las y los campesinos de Montes de María perciben lo que los rodea y de qué forma han sido vulnerados. Procura establecer la relación entre los paisajes y el ser humano de la región, como parte de algo común, que se relaciona y dialoga para comprender su realidad y lo que les es propio.

⁶⁰ Ovejas fue fundado en 1776, por Antonio de la Torre y Miranda, con el nombre San Francisco de Asís; sin embargo, sus pobladores siguieron utilizando el primer nombre en alusión a la Hacienda Ovejas ubicada en el casco urbano.

⁶¹ De más reciente aparición en el mapa político-administrativo de la República de Colombia, pues fue fundado en 1966.

⁶² Esta región se divide en tres subregiones: la zona de montaña (Sucre: Morroa, Colosal, Ovejas, Chalán y Los Palmitos), la zona troncal del río Magdalena, y la zona pie de monte occidental (Fundación de Montes de María, disponible en: www.fmontesdemaria.org).

Montes de María, con una superficie total de 6.297 km² (Aguilera, 2013), se ubica en ocho municipios de Sucre: Ovejas, Chalan, Colosó, Morroa⁶³, Toluviejo, Los Palmitos, San Onofre y Palmito. También en siete municipios que pertenecen a Bolívar: Córdoba, El Carmen de Bolívar, El Guamo, María La Baja, San Jacinto, San Juan Nepomuceno y Zambrano. En el siguiente mapa vemos la delimitación de la región y su ubicación en Colombia.



Mapa 1. Localización y municipios que conforman la región de Montes de María
Fuente: María Aguilera (2013).

Las diferentes regiones montemarianas se encuentran en el espacio geográfico de la Serranía de San Jacinto, al interior de la costa Caribe. Ovejas está en las cercanías del cinturón montañoso de San Jacinto, en una zona sin fuentes de agua, a diferencia de algunos municipios como El Guamo, Zambrano y Córdoba sobre el río Magdalena o María La Baja en el Canal del dique. La formación geológica del llamado cinturón de San Jacinto, conformado por las serranías de San Jerónimo, Luruaco y San Jacinto, data de hace unos 50 millones de años, cuenta con unos 110 km de longitud y sus altitudes son inferiores a los 1.200 msnm. Su hábitat hace posible la presencia, aún hoy, de

⁶³ Varios encuentros con el médico tradicional Zenú se dieron en Morroa, en lo que hoy es el Resguardo Indígena de Monroy, que durante los siglos en el siglo XVI y XVII fue pueblo de indios (Fals Borda, 1976).

bosques secos tropicales, manglares, formaciones coralinas, diferentes cuerpos hídricos como ciénagas (Monsú, María la Baja y Quintanilla), lagunas y aguas subterráneas. Así, como variedades de flora y fauna en sus colinas, llanuras aluviales, zonas planas y planicies marinas que dan paso a una gran variedad de ecosistemas. En Montes de María se encuentran El Santuario de Fauna y Flora Los Colorados; y, la Reserva Forestal Protectora Serranía de Corozal y Montes de María, ubicados en el seno del cinturón de San Jacinto. Son dos de los escasos paisajes nativos que conservan la biodiversidad; aunque la mayoría de sus especies ya desaparecieron o están en vía de extinción, como es el caso de los micos colorados, entre otros, resistiendo a los embates y las violencias agroambientales, del monocultivo y de la explotación minera a lo largo y ancho de la costa Caribe en Colombia.

A las veredas San Francisco, Medellín y Villa Colombia, en el municipio de Ovejas, se llega desde Cartagena por la troncal de Occidente en dirección a los departamentos de Córdoba y Antioquia. Al divisar los hermosos Montes de María, allí en el seno de su geografía espesa y verde de la zona de montaña, el paisaje evoca las montañas antioqueñas sobre la cordillera occidental de los Andes en Colombia; no es en vano que una vereda de este territorio sea también llamada Medellín, como la ciudad.

La comunidad de San Francisco está a unos 20 minutos de El Carmen de Bolívar, el principal municipio de la zona y capital de los Montes de María. A la entrada hay una corta e inconclusa placa de buey que dejó así la empresa privada de origen antioqueña Argos S.A., a pesar de haber prometido más. El resto del camino para ingresar a la comunidad de San Francisco es en terracería, o carretera destapada como se decía, con ligeras ondulaciones del paisaje de los Montes de María, amplias montañas de mediana altura que hacen parte de la Serranía de San Jacinto. Es una única carretera para llegar a los caneyes de las familias campesinas distribuidos en la vereda. La cantidad de volquetas de arena echadas sobre la carretera, que va de la troncal de Occidente a San Francisco, no ha logrado cubrir el antiguo camino de piedras grandes. Por él pasaron los pies de indígenas Zenúes, africanos y descendientes, cuya huella sigo en la investigación, consagrando cada paso.

La troncal de Occidente también nos lleva a las veredas Medellín y Villa Colombia. Una imponente y hermosa ceiba, parte de la cartografía social de las comunidades campesinas, inicia el territorio de Villa Colombia, sede de Asocares. El mismo camino lleva a la vereda Medellín, lo que evidencia cierta continuidad y vecinazgo entre las comunidades. El angosto sendero tiene un par de largos y empinados ascensos. La moto taxi y el conductor se esfuerzan para subir y mantener una estabilidad

de equilibrista, en los surcos y grietas irregulares que la lluvia, que escasea, ha zanjado en la tierra. Este camino de herradura y piedra, también ha sido transitado por afros e indígenas durante siglos. Se llega después a un alto donde se divisan hermosos montes. Allí en la profundidad de las montañas habita el silencio y se siente una tranquilidad infinita, que bien podría acercarse a una experiencia mística. El *paisaje* parece *mágico*, con el viento cálido y una luz intensa. Es inevitable pensar que estoy en un territorio sagrado, ancestral.

El paisaje montemariano de San Francisco, Medellín y Villa Colombia es de vegetación espesa y con consecutivas montañas de altura media, hasta donde la vista alcanza, es totalmente rural. En el horizonte la tierra se encuentra con el cielo, presagiando una esperanza. Aquí, el calor entre pegajoso y húmedo, se impregna al cuerpo como una manta y te acompaña, desde que bajas del avión en el aeropuerto Rafael Núñez⁶⁴, hasta que abandonas la región.

Las comunidades de San Francisco, Medellín y Villa Colombia son de origen agrícola y rural. Están conformadas por familias extensas, que suelen vincularse afectivamente por lazos de consanguinidad⁶⁵, por lo que es frecuente que sus habitantes compartan los mismos apellidos como: Aguas, Montes, Contreras o Mendoza. Usualmente, las mujeres asumen el cuidado de sus familias, las tareas domésticas como cocinar, limpiar y lavar; y también, están a cargo de las tareas del campo, como ensartar el tabaco y a veces sembrar o cosechar. Los hombres también trabajan la tierra y comercializan los cultivos.

Las familias viven en medio del campo en caneyes fabricados por los mismos campesinos, y casi siempre con la colaboración de vecinos y familiares. Utilizan largos y fuertes troncos de árboles y las hojas de palma amarga para construir los techos con hermosos y armónicos tejidos en forma piramidal. Este diseño que llega casi hasta el suelo de tierra, genera un espacio fresco que aísla del sol y permite que el aire circule de un lado a otro. Las instalaciones y usos del caney varían. Son espacios abiertos para el encuentro, el descanso y el trabajo, por ejemplo, en torno al tabaco. Algunas casas cuentan con más de uno, bien sea para la cocina o para ser habitado por algunos miembros de

⁶⁴ El nombre del aeropuerto de Cartagena se dio en honor al presidente de la república (en diferentes periodos 1880-1882, 1884-1886, 1887-1888), oriundo de este territorio costero, llamado “El regenerador” y conocido por promulgar la Constitución Política de 1886 y escribir el himno nacional de Colombia, en pleno periodo republicano.

⁶⁵ En relación con las comunidades campesinas el clásico sociólogo Emile Durkheim, da cuenta de la consanguinidad que se suele presentar en ellas. “Es importante señalar que Durkheim, también caracterizó a las comunidades campesinas, considerándolas como sociedades segmentarias, en donde la organización social está marcada por la consanguinidad; sin embargo, no se puede hablar de clanes como unidad social, ya que ésta depende de la ocupación común de un territorio” (En: Álvaro Andrés Villegas Vélez, 1986; 150).

la familia cuando esta se amplía. En la conformación de nuevas parejas, es usual que los hijos traigan a sus esposas a vivir con la familia nuclear. Cada caney permite a las familias cierta independencia, pues está separado de los demás por una distancia que puede variar de metros a kilómetros, dependiendo si comparten o no parcela con otras familias. Es incierto el número de personas que hacen parte de las comunidades, pero las y los campesinos estiman, a partir de censos propios, que son alrededor de 140 familias en cada comunidad. Por iniciativa e interés de ella misma y en colaboración con la Universidad Pedagógica de Colombia, se está adelantando un censo para determinar cuántos son.

En suma, ser campesina/campesino en Montes de María es ser, existir, con la tierra, con la naturaleza y con su fuerza, *estar* con y en ella, ser resistentes y sortear toda clase de condiciones y violencias como veremos a continuación, en los hitos que el capítulo narra.

El siguiente recuento explica el tránsito de las diferentes violencias que han atravesado las comunidades del territorio montemariano, en particular en el campo profundo, para lo cual presento los siguientes hitos. El primero, *El “árbol egoísta” y otras violencias vs. la lucha por el espacio vital*, da cuenta de las problemáticas actuales que viven las comunidades campesinas, por cuenta de la lógica agroindustrial, en el contexto de la reparación y la implementación de los Acuerdos de Paz. Este ambiente en cierta forma ha sido consecuencia de la violenta guerra entre actores armados que se desplegó con la prolongada presencia *paramilitar* en la región desde la década del 90 hasta hoy, y la llegada de la *guerrillera* en la década del 80; por tanto, estos dos ítems se incluyen como parte del primer hito. El segundo hito, *El espinoso asunto de la tierra*, aborda el asunto de la tierra que ha sido orgánico en el conflicto no sólo en Montes de María, sino también en Colombia y Latinoamérica. Este se centra en el antecedente de la lucha campesina de la década del 60 en la región. El siguiente hito, *Compadrazgo en La Violencia bipartidista*, resalta el compadrazgo y la solidaridad en la época de La Violencia, que enfrentó a las familias en el resto del país, desde los años cincuenta. También se incluye el hito, *El auge tabacalero: comercializar lo ancestral*, sobre el florecimiento de la mercantilización del tabaco durante los inicios de la República, a finales del siglo XIX y principios del XX. El quinto hito, *Cimarrones y palenques: resistencia negra en el Caribe colonial*, y el sexto, *Comunidad Zenú: la fuerza indígena en Sierra María*, nos llevan a la época de la colonización, a los antecedentes de resistencia palenquera y cimarrona, y la fuerza indígena en el Caribe colombiano. El séptimo y último hito, *Abuelas y abuelos de tabaco. Formas ancestrales de pensar y hacer*, recrea algunas ideas que nos acercan a las/los antepasados y ancestros que habitaron el territorio montemariano, y que hoy se invocan con el aroma del tabaco.

El “árbol egoísta” y otras violencias vs. la lucha por el espacio vital

Cuando el conflicto, daba miedo caminar por estos caminos, moverse, visitar a un amigo, uno no podía salir, no se atrevía a salir. Por acá, pasaba una patrulla del ejército, o del que fuera, se quedaba mirando, te detenían y te preguntaban para dónde iba, pa' arriba, arriba dónde, que cómo se llamaba y todo eso. Nosotros éramos quienes deberíamos preguntarles a ellos, porque nosotros estamos aquí en la comunidad. Si lo veían a uno, por ejemplo, por la vereda de San Francisco o de El Palmar, porque uno tiene conocidos y familiares por todo esto, lo paraban y empezaban a interrogar qué buscábamos nosotros por allá si nosotros éramos de acá. Uno tenía que estar, como retenido, porque la verdad, a uno le daba miedo salir

Líder campesino.

La agroindustria representada en el “árbol egoísta”, del que nos hablan las comunidades campesinas para referirse a la teca, y las violencias generadas por el paramilitarismo y las guerrillas en el territorio de Montes de María, han amenazado, por más de cuarenta años, el espacio vital en las veredas para sus moradores, como veremos a continuación.

En la actualidad, la problemática de los proyectos económicos de explotación de la tierra en Montes de María, se suma a los procesos de la restitución de tierras y la reparación⁶⁶ a las víctimas del conflicto armado; en el marco de la Ley 1448 de 2011, vigente hasta el 2021, es decir, por 10 años.

⁶⁶ Incluye una serie de medidas en el marco del derecho a las víctimas que acoge el Estado de Colombia y lo hace ley. Se trata de un cuerpo normativo amparado por legislación internacional y una amplia jurisprudencia en la región americana, de diferentes casos en contextos de guerra, que han llegado a la instancia del Sistema Interamericano y la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Ver: Beristain, C. (2009). *Diálogos de reparación*, editado por el IIDH.

Según el Segundo Informe al Congreso de la República 2014-2015, que elaboró la Comisión de seguimiento y monitoreo del cumplimiento de la Ley 1448 de 2011 (2015), se evidenció un faltante de \$33,6 billones de pesos para garantizar los derechos a las medidas de indemnización del total de personas y comunidades victimizadas. En noviembre del mismo año la subdirección de la Uariv⁶⁷ confirmó que hasta el 2015, sólo 552.706 víctimas habían sido indemnizadas por la Ley de Víctimas, menos del 10% del total, cuando el reto hasta entonces era reparar a 5,9 millones de personas. Hoy, el número de personas registradas como víctimas supera los 8'847.047 según el corte al 1 de julio de 2019⁶⁸, cifra que ha ido en ascenso, de los cuales 7'133.504 son reconocidos como sujeto de asistencia y reparación. Esto significa que con menos del 10% de víctimas indemnizadas y con el vacío presupuestal que augura la Contraloría General de la Nación, en el 2021, al vencer la vigencia de la ley, el Estado colombiano estará aún lejos de lograr la reparación integral del universo de personas y colectivos victimizados por el conflicto.

A pesar de la decepción constata de los movimientos sociales, las comunidades y las personas victimizadas por la guerra, como lo señala Lemaitre (2009) en su libro *El derecho como conjuro*, todavía siguen apostando a la vía del derecho y los mecanismos de la justicia colombiana. En este sentido, comparto con Bayuelo, Samudio y Castro (2013) la idea de que en el caso montemariano, no obstante “(...) la vulnerabilidad ante la reclamación de tierras luego del despojo, hoy insisten en las vías participativas y en su derecho a ejercer ciudadanía con responsabilidad” (Bayuelo, Samudio & Castro, 2013; 164). Con todo y este problemático entramado, también convive la resistencia en el territorio de Montes de María. Este punto de vista lo hace visible el informe *Tierras y conflictos rurales* (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016), cuando a la defensa de la tierra y el territorio, se suman otras apuestas en relación con los derechos humanos y los recursos naturales, que se manifiestan contra la explotación minera y de combustibles, desde el fondo de las comunidades y las organizaciones campesinas y étnicas del territorio. Recuerdo la expresión del médico tradicional Mayor cuando habla sobre las multinacionales, que *por un gramo de oro tumban una montaña*, a quienes les dice en un llamado de cuidado, que puede que no estén de acuerdo con él, pero que sí estén de acuerdo con la Madre naturaleza.

Aun cuando la antigua reivindicación del derecho a la tierra sigue vigente en las organizaciones campesinas, nuevas reivindicaciones como la defensa de los derechos humanos y de los recursos naturales, más la oposición a los tratados de libre comercio y a las políticas estatales de fomento de la

⁶⁷ Página Web de la Uariv. Disponible en: <http://www.unidadvictimas.gov.co/es/hay-552706-v%C3%ADctimas-indemnizadas-por-la-ley-de-v%C3%ADctimas-y-el-reto-de-reparar-59-millones/11309>

⁶⁸ <http://www.unidadvictimas.gov.co/es>

explotación de hidrocarburos y de la minería, han cobrado notable importancia en las peticiones al Estado y las movilizaciones (CNMH, 2016; 640).

Por su parte, el llamado Plan de Consolidación Territorial⁶⁹ fue política de Estado del primer gobierno de Santos Calderón (2010-2014), cuyo propósito favoreció la agroindustria de multinacionales que aprovecharon las tierras, otrora utilizadas para la manutención campesina (Bayuelo, Samudio & Castro, 2013; 163). Recordemos que el antecedente a dicho Plan, fue la implementación de la *Política de defensa y seguridad democrática* inaugurada en el 2002 (vigente hasta 2010) por el expresidente de ultraderecha Álvaro Uribe Vélez, hecho que marcó el inicio del nuevo milenio en Colombia. En este marco, Montes de María fue identificada por el Estado como la primera “*zona de rehabilitación y consolidación*”⁷⁰. Esta medida decretada supuestamente para “garantizar la estabilidad institucional, restablecer el orden constitucional y la protección de la sociedad civil”, limitó y restringió libertades y derechos, dio paso a la militarización de la zona; sobre lo cual regreso más adelante. Por su parte, Rojas Parra (2015) da cuenta del uso militar como estrategia de consolidación y pacificación, a la par del enriquecimiento que las “geografías productivas” y el control del territorio gesta desde los capitales foráneos.

*Como lógica de operación de estas estrategias de guerra, fue promovida la doctrina de “acción integral”, elemento constitutivo de estas políticas que proponen el uso militar de ámbitos civiles, por ejemplo, la intervención de las esferas económica locales, como estrategia de “consolidación territorial” (Bocchi, 2011; Tenhoff, 2011). Ambas intervenciones de control militar, tanto las coercitivas como las económicas se justificaron a partir de la idea de “pacificar” territorios ocupados por cuerpos armados al margen de la ley y la obtención de una **inmensa renta de riquezas naturales y acceso a los recursos proscritos** por el conflicto (Rojas, 2015; 97. Resultado propio).*

El vacío legal de la situación de despojo fue aprovechado de manera vil. El destino de los predios despojados y obligados a abandonar de manera violenta en medio de la guerra, está en relación con el desarrollo de la agroindustria y las violencias de tipo ambiental y ecológica, que trae consigo las lógicas de extracción y los monocultivos masivos no nativos. A la lógica capitalista de la agroindustria se le suma, la de la exploración de gas, petróleo y de aguas subterráneas, los proyectos forestales (palma de aceite, teca) y la ganadería.

⁶⁹ “Actualmente los Montes de María son el escenario de un proyecto de ordenamiento territorial y poblacional, expresado en la propuesta gubernamental de las reservas campesinas, y al mismo tiempo, de un plan a gran escala para establecer enclaves productivos gestionados por grandes empresas agroindustriales, mineras y forestales” (Bayuelo, Samudio y Castro, 2013; 163). Por su parte, la iniciativa Mesa de Interlocución y Concertación (MIR), cobija a 150 organizaciones sociales de la región, que se reúnen para reflexionar sobre este tema y sus consecuencias en las comunidades y el territorio, entre otros.

⁷⁰ *Zona de Rehabilitación y Consolidación* del orden público (Decreto 2009 de septiembre 9 de 2002) para los Montes de María, según el cual se busca “garantizar la estabilidad institucional, restablecer el orden constitucional, la integridad del territorio nacional y la protección de la población civil”. También se decretó el *Estado de Conmoción Interior* (Decreto 1837 de agosto 11 de 2002).

La consecuencia de las estrategias de la guerra fue, entre otras, el lamentable primer escalón nacional del horrendo drama del desplazamiento forzado⁷¹ que ocupó Montes de María en 2004, con 98.133 personas expulsadas (Porrás, 2014; 361). El 55% de la población de Montes de María fue expulsada y desplazada de forma forzada entre 1997 y 2010 (Ojeda, Petzl, Quiroga, Rodríguez y Rojas, 2015); es decir, más de la mitad de las y los montemarianos fueron forzados a abandonar su lugar de vivienda y sus tierras ante el insoportable clima de violencia y represión. Sólo este dato da cuenta de la magnitud de la guerra en este territorio y del prolongado periodo de violencias en que se mantuvo impunemente a las comunidades campesinas.

Muchas tierras adjudicadas por el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder) a las comunidades montemarianas campesinas, fueron compradas por particulares, quienes a su vez vendieron a las empresas privadas. Sin embargo, la mayoría de estas tierras fueron adueñadas de manera irregular, es decir, en condiciones poco usuales, por los vacíos que dejó la inconclusa reforma agraria de la década del sesenta (s. XX), por estar en situación de abandono, o por compras a bajos precios. Para hacernos una idea en números de la magnitud, entre 1997 y 2004 se registró en Montes de María el despojo de más de 80.000 hectáreas de tierra (Ojeda, Petzl, Quiroga, Rodríguez y Rojas, 2015). El Grupo de Memoria Histórica (CNRR - GMH, 2010; 164), también concluye que en Montes de María se vinculan el abandono, el despojo y la venta masiva de tierras. Un dato ilustrativo de la Superintendencia de Notariado y Registro (Porrás, 2014) da cuenta de la asociación entre desplazamiento y tierra, cuando señala que 34.000 hectáreas ubicadas en zonas de desplazamiento forzado y masivo han sido adquiridas por personas naturales o jurídicas.

*El resultado de la articulación entre el imaginar geografías violentas y el gestionar geografías productivas, considero, ha permitido una fuerte intervención en las dinámicas ecológicas y económica de los pobladores rurales de este lugar. Dicha intervención es expresada en la cotidianización del despojo del paisaje y los cuerpos, no solo a través de la coerción armada, sino de las concesiones venidas gracias a los significados comunes y convergencias de los proyectos espaciales de uno y otro sector. Las dinámicas y lógicas asociadas a la **agroindustria palmera y de maderables**, especialmente de teca, son para mí un **elemento fundamental para comprender cómo se ha configurado el monte y el ser campesino en Montes de María** en los últimos 5 años (Rojas, 2015; 97. Resaltado propio).*

La llegada de empresas multinacionales al territorio de Montes de María afectó de manera importante las actividades cotidianas que generan ingresos a las comunidades campesinas. La disputa y la

⁷¹ La Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), registra a diciembre de 2010, más de 900.000 personas víctimas de desplazamiento forzado, en la región Caribe, de las cuales 234.098 corresponden a los Montes de María.

invasión del territorio ha ocasionado dificultades en el diario vivir de las y los campesinos, situación que vulnera de manera directa su relación con la tierra. Este tema es abordado con inteligencia en, *Reportajes: Montes de María Colombia* (2016)⁷², de TeleSur, pues el documental refleja la relación y el arraigo existente entre la/el campesino y la tierra, aquella que se defiende mediante la resistencia a abandonarla, pues como dicen las comunidades campesinas: “la tierra no se vende, se trabaja y se defiende”.

Por su parte, la empresa colombiana de cementos del Grupo Argos S.A., con presencia en Montes de María, convirtió la problemática ambiental de la captura de carbono (CO₂) en un negocio, al participar del proyecto de reforestación con teca (Tenthoff, 2011). Este “árbol egoísta y maldito”, como la llaman en las comunidades, es atractivo para los empresarios por la cualidad maderable y rentabilidad, pese al alto costo ambiental que demanda. Las y los campesinos señalan que la teca “es una planta egoísta” que se roba el agua del subsuelo e impide la siembra de otros cultivos en las cercanías; además, sus hojas que no son reabsorbidas por la tierra, permanecen por años y dejan un “basurero” alrededor. Más aún, su cultivo consecutivo por más de 10 años deja el terreno estéril.

La geografía de la agroindustria, en palabras del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH 2016; 639), “modificó el paisaje rural y el equilibrio ecológico, restringió el uso comunal de caminos, humedales y pozos de agua, entre otros bienes públicos y comunitarios”. Esta idea coincide con el argumento central de la novela gráfica, *Caminos condenados* (Ojeda, Guerra, Aguirre y Díaz, 2016), basada en la investigación sobre “paisajes del despojo cotidianos” en la región, de la geógrafa Diana Ojeda Ojeda, que muestra cómo el *despojo cotidiano* obliga a las comunidades de Montes de María a realizar largos y agotadores recorridos para acceder al agua, o para visitar a algún vecino, pues sus parcelas y fincas son cada vez más intervenidos por cercas que resguardan cultivos y plantaciones agroindustriales y maderables privadas.

Por su parte, el Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural (Porrás, 2014) ha priorizado a Montes de María como zona de “formalización” de la propiedad de la tierra⁷³, zona de restitución de predios abandonados y despojados, y Zona de Reserva Campesina⁷⁴. Sin embargo, las condiciones para

⁷² Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=QIUUiSV7MY4>

⁷³ <http://www.agenciadetierras.gov.co/2018/06/14/luego-de-16-anos-de-espera-colombia-vuelve-a-constituir-una-zona-de-reserva-campesina/>

⁷⁴ Artículo 80 de la Ley 160 de 1994. Disponible en: <https://www.minagricultura.gov.co/Normatividad/Paginas/Decreto-1071-2015/Zonas-de-reserva-campesina.aspx>

cualquiera de los demandantes en estos ámbitos, es incierta; se sabe de innumerables amenazas, intimidaciones y asesinatos de líderes o demandantes de títulos y tierras en Colombia⁷⁵. Desde la firma del Acuerdo de Paz del 2016 y en menos de dos años (2018), más de 385 lideresas y líderes sociales⁷⁶ han sido asesinados en Colombia. Los conflictos por tierra, territorio y recursos naturales representaron el 83,19% de los homicidios en el 2018, según cifras del *Informe Conjunto Especial de Derechos Humanos Todos los nombres, todos los rostros*, de la Coordinación Social y Política Marcha Patriótica, La Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular -CACEP, la Fundación Henrich Boll Stiftung y el Instituto de Estudios sobre Paz y Desarrollo – INDEPAZ (2018).

Eso, no ha sido solamente dolor, tristeza, rabia también impotencia por las autoridades de este país, los mismos que hacen la normatividad jurídica, son los que se prestan para encubrir a todo ese poco de bandidos. Y cuando uno pone la denuncia, parece que esa gente paga. En un encuentro en el que estuvimos, uno de los compañeros decía: “nosotros, cuando Uribe vino aquí a dar las tierras, se le dijo que **esas tierras no servían para los campesinos**”. No servían para nada porque se inundaban, patatín, patatán... Le mostramos con hechos que **el Estado no nos está prestando atención** (Líder campesino. Villa Colombia. 2014. Resaltado propio).

Estas fuentes de primera mano de los líderes campesinos, de tipo ministerial, de regulación notarial y de investigación dan cuenta cómo la región se encuentra en varias *encrucijadas territoriales* (Porras, 2014): una de orden legal entre la reforma agraria, la restitución y las zonas de reserva campesina. Otra entre el despojo y abandono por el desplazamiento forzado como consecuencia de la violencia y la adquisición masiva de tierras por foráneos. Y una última encrucijada, entre el despojo y la compra masiva de tierras en relación con la explotación de recursos y los proyectos de desarrollo económico y capitalista por parte de empresarios, diferentes a los de las comunidades campesinas.

Hoy en día, las condiciones de la vida cotidiana de las familias siguen siendo adversas, con diferentes manifestaciones de esta herencia marcada por las violencias. De manera directa y permanente viven en medio de problemáticas como el monopolio y la privatización del agua, los cultivos de teca y sus consecuencias en el territorio, la amenaza de su seguridad, su soberanía alimentaria y la de sus cultivos ancestrales; así como, la sequía prolongada en la región que obligó a algunos vecinos a un nuevo desplazamiento forzado, ahora de manera individual, a causa del largo periodo de sequía del 2014.

⁷⁵ Ver: Forero, S. *Reclamar la tierra en Montes de María; una sentencia de muerte*. El Espectador. 18 de marzo de 2019. Disponible en: <https://colombia2020.elespectador.com/construyendo-pais-2020/reclamar-la-tierra-en-montes-de-maria-una-sentencia-de-muerte>

⁷⁶ <http://www.indepaz.org.co/separata-de-actualizacion-de-informe-todos-los-nombres-todos-los-rostros/>

Sin embargo, y a pesar de las respuestas de dilación, evasión y revictimización por parte de las instancias de la institucionalidad (Lemaitre, 2009), las comunidades continúan manteniendo las denuncias y la demanda de sus derechos ante las Alcaldías, la Gobernación, la Procuraduría, la Defensoría del Pueblo, la Unidad de Restitución de Tierras, la Uariv, y demás entidades a cargo, por la defensa de la vida y su territorio como espacio vital para las campesinas y los campesinos montemarianos. El Estado aún no termina de reparar e indemnizar a las comunidades y personas victimizadas por la guerra y los hechos violentos que dejó el paramilitarismo y la guerrilla. Y, de nuevo, se presentan acciones revictimizantes hacia las comunidades, los defensores de derechos humanos, los demandantes de restitución de tierras y de reparación, y los líderes sociales que son asesinados. Esto, asociado a las dinámicas del capitalismo depredador y extractivista de las empresas nacionales e internacionales.

Con la última elección presidencial en Colombia (27 de mayo de 2018), que dejó ver la polarización social fermentada por la maquinaria de la ideologización política de décadas, ninguna de estas condiciones cambiará; al menos, no para el 2021, el año en que caduca la vigencia de la reparación estatal. El apoyo al expresidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2006 y 2006-2010), la ultraderecha y varios sectores económicos, políticos, militares, y ciudadanos, hunden al país en la incertidumbre de la continuidad de los tiempos sombríos, herederos de las violencias de la guerra, que además pone a tambalear los Acuerdos de Paz. La proyección hasta el 2020 que propongo - al finalizar la primera vigésima del siglo XXI-, abarca un periodo de cuarenta años de la expresión de la guerra, que desde la década del 80 del siglo XX llegó al territorio montemariano, con la presencia guerrillera y luego paramilitar (aún vigente). Así pues, la experiencia en Montes María configura un periodo de casi medio siglo, en torno a la guerra y sus consecuencias, durante el cual la reproducción del silenciamiento del saber campesino no quedó exenta, en particular en relación con las interrupciones de sus manifestaciones de abolengo comunitario, cultural y simbólico, como veremos en los siguientes dos apartados.

Ahora, puedo decir que los primeros veinte años del siglo XXI configuran la continuidad de la conflictividad heredera de la guerra, no por ello menor ni menos cruenta, con violencias presentes aún en la actualidad. En el caso de las comunidades San Francisco, Medellín y Villa Colombia, la situación de persecución, el clima de amenaza y la violencia en todas sus modalidades, no fue distinta. La guerra en Montes de María de finales del siglo XX y comienzos del XXI, buscó romper las prácticas de lo que aquí llamaremos *grupalidad* de las comunidades. Es relevante escuchar esto de la

voz del médico tradicional Mayor Zenú, perseguido de manera violenta en su territorio ancestral, con consecuencias psicológicas y psicosociales como las que se narra en el siguiente relato.

Yo vivía en el campo, tenía mi consultorio. Era el médico de la región, todo el mundo me consultaba. Yo consultaba debajo de unas matas de maracuyá, ¡más bonitas!, con jardín abierto. Al que llegara con dolor de muela, con dolor de cabeza, que no sé qué me paso, que, con una torcedura, una partidura pa' entablillar. Cuando los actores armados empezaron a operar en el territorio, tuve persecución; porque de pronto era el curandero de la guerrilla y no era así, porque siempre a la guerrilla le tuve temor. Pero, si alguien venía a buscarme para una curación, yo como médico tenía que ir. Con el ejército también me toó eso. Entonces, cuando ya estos actores empiezan a penetrar el campo, ya yo no puedo estar en el campo, porque uno con una familia grande, con jóvenes también. Yo pienso que cuando estábamos acá con ese estrés, con la hija que no se sabe cómo estaba, que tenía que salir a vender boleticas, y a los pocos días estaba demente. Eso, es duro doctora. Porque donde estaba yo en el campo, allá me sobraba. Había días o años que yo no sabía en cuánto estaba la libra de arroz, porque yo cultivaba el arroz, yo cultivaba el ñame, yo cultivaba el plátano, yo cultivaba la yuca, yo cultivaba; hasta las gallinas, mi compañera no sabía cuántas gallinas tenía. Y, al llegar acá, como dice uno, no es el hábitat de uno; eso lo voltea.

(...) Estaba uno que si no le hacia el favor a uno, ya era el sapo. Entonces, llegó el momento en que esa psicología... Yo dije, "no, aquí nos toca irnos". Y dejamos el pedazo de tierra, dejamos el rancho, dejamos el consultorio. Cuando ya llegan estos actores armados, prácticamente yo me tengo que trasladar a la cabecera municipal; uno por la seguridad, otro por la familia, me di cuenta que el hijo mayor también estaba amenazado, era víctima. Entonces, me toca venirme... Pero, siempre ha sido la palabra optimista, me acerco al libro sagrado de la biblia, si se te cierra una puerta, se te abre otra (Médico tradicional Mayor Zenú. Resguardo Indígena Monroy. 10-Dic-2016, 8 de abril de 2017).

En relación con las prácticas comunitarias durante la guerra, los médicos tradicionales en San Basilio de Palenque, también reconocen una afectación, en particular con el monte como *espacio vital*. Escuchemos su propia voz.

Creemos que Palenque y muchas comunidades negras encuentran que el **conflicto perturba su armonía** en los espacios naturales de la comunidad. Si tú la gente de Palenque la llevas a Cartagena, si es verdad que el palenquero va a mantener algunos elementos de las comunidades, pero no somos tan blindados para que no nos pueda influenciar otra cultura; uno lo que piensa es que, acá uno no ve mis plantas, mi monte, solo veo cemento y carros. El conflicto no sólo te quita la vida orgánicamente hablando, sino, que te quita la vida en relación con **tu espacio natural vital que es el monte, el campo**.

Mucha gente de Palenque ha muerto, otra ha podido irse por el conflicto armado. La población de San Rafael de la Bonga, ¿tú sabes **cuántas prácticas se han visto afectadas** en esa gente? Existen diferencias, pero Palenque tiene muchas más cosas que allá no encontraba, que le permitían desarrollar mucho mejor sus prácticas de sanación y curación (Médico tradicional

palenquero. San Basilio de Palenque. Entrevista. 10 de abril de 2017. Resaltado propio).

Las violencias actuales tampoco están desconectadas de aquellas venidas de la discriminación racial y epistemológica de los siglos que nos anteceden. Siguiendo a Eduardo Porras (2014; 13), abordar la violencia, los conflictos sociales y el conflicto armado en la región de Montes de María, implica ir a las problemáticas raciales, culturales y sociales de la Conquista y la Colonia. A las que se han sumado problemáticas relativas a la tenencia de la tierra en la época republicana. Los médicos palenqueros tienen claro que la violencia de la guerra reciente repite aquella persecución afrodiáspórica que se remonta a la Inquisición en la Provincia de Cartagena de 1610 a 1811. La persecución de los médicos tradicionales y las prácticas comunitarias durante la guerra, reactualiza aquella época.

Yo asocio el tema del conflicto no sólo ahora en Colombia con las FARC y el paramilitarismo, sino con la Inquisición, que es la primera que intenta acabar con cualquier vestigio de reconocimiento identitario de las comunidades, hablando específicamente de Palenque, de quienes se creyó que sus prácticas religiosas eran brujería. Siento que el desconocimiento conlleva por un lado a que se ataque y se prohíban ese tipo de prácticas y segundo, la imposición y masificación del catolicismo para hacer del mundo, entre comillas, una unidad. Es una locura imponer prácticas nuevas a las comunidades, no es una cuestión de imposición (...) Nosotros creemos que en la medida que se reconozca y se respete que es una forma de vida, de ser, de querer ser y de estar para la persona, que de esa forma son felices, que de esa forma nacen, crecen, se reproducen y mueren, sin que le importe lo del otro. Pero, se comienza a atacar. La iglesia católica está metida en muchos lugares, porque se viste de bueno para entrar y hacer lo suyo; y Palenque no fue la excepción, la iglesia católica sirvió para ser mediadora en el proceso libertario de Palenque y se quedó... (Médico palenquero. Entrevista. 10 de abril de 2017.).

Por otra parte, ni las veredas, ni los resguardos indígenas, ni el palenque fueron ajenos a la violencia del conflicto armado, en particular aquella que instauraron los grupos paramilitares que generaron zozobra en las comunidades. Para defender la vida, las comunidades prefirieron que sus hijas e hijos se fueran a vivir a la ciudad y con ello, empezó esa ruptura de la transmisión del conocimiento de prácticas curadoras de abuelas y abuelos a la juventud; la consecuencia directa fue la desaparición de muchos saberes tradicionales y otros que están en riesgo. La conservación de los saberes requiere estar conectados, donde cada eslabón tiene que unirse para formar parte de la cadena, como dice un médico palenquero.

Hasta aquí, vimos las problemáticas actuales de la lógica agroindustrial, representada en el “árbol egoísta” y en otras violencias, ante lo cual las comunidades campesinas de Montes de María luchan por su espacio vital en el contexto de la restitución de tierras y del proceso de la reparación.

Ahora, dirijo la mirada hacia las violencias durante los embates del paramilitarismo y la guerrilla, y las resistencias del saber de las comunidades, en particular en las formas organizativas y comunitarias.

“Yo no fui a la guerra, la guerra vino hacia mí”: del terror que divide, a la organización que une

(...) con respecto a los crímenes cometidos por parte de los grupos armados ilegales y al impacto que sufren los pobladores por el enfrentamiento entre tropas legales e ilegales, se destaca que, en los Montes de María, en la década del noventa, en especial desde la segunda mitad, se generó un periodo de escalamiento de la violencia con relación a los años anteriores. Esto se manifestó en el aumento de los delitos de desapariciones forzadas, masacres (Pichilín, Colosó, Macayepo, El Salado, Salitral, Los Números, Chengue, entre muchas otras para un total de 46 masacres registradas hasta hoy), asesinatos selectivos, secuestros, desplazamientos forzados, retenes ilegales, extorsiones a ganaderos y agricultores, destrucción de equipamiento de transporte, de infraestructura eléctrica y de infraestructura de la administración pública, cooptación de las instituciones estatales, apropiación de los recursos públicos administrados por los entes territoriales y la coacción del elector durante los periodos electorales. Esta situación está vinculada con la búsqueda del control territorial por parte de las AUC, de zonas que habían estado durante largo periodo dominadas por la guerrilla (GIDES⁷⁷, 2008; 11-12. Citado en: Bayuelo, Samudio y Castro, 2013).

La Comisión Nacional de Reparación y Resarcimiento (CNRR - Grupo de Memoria Histórica, 2010; 249) considera los años ochenta hasta el 2000, el periodo en que la violencia tuvo su máxima expresión en la región. Periodo que amerita un análisis particular sobre la violencia y la organización campesina de la zona montemariana. Esta consideración de la CNRR también se afirma en el documento de trabajo construido por los habitantes de las seis veredas (2014) que participan en el proceso de reparación colectiva del municipio de Ovejas-Sucre. Las comunidades consideran este documento como el producto de un ejercicio de reconstrucción de memoria colectiva propia, desde 1985 hasta el 2014. Allí, los testimonios registran, en un recorrido cronológico año a año, los eventos violentos y las consecuencias en cada una de las veredas que conforman el municipio.

En San Francisco y Medellín (y en otras veredas vecinas), desde 1992, cuando iniciaron los desplazamientos forzados por la violencia de los grupos armados se da de manera masiva. Luego en el año 1997 es asesinado un líder comunitario, un concejal y varias personas de las veredas; también se registraron retenciones y desapariciones violentas, en lo que sus habitantes llamaron “correo de la muerte” (Habitantes de las seis veredas, 2014). Más tarde, a consecuencia de la masacre de El

⁷⁷ Grupo de Investigación en Desarrollo Social (Gides). (2008). *Estado, imaginarios y prácticas sociales en los Montes de María*.

Salado⁷⁸, 16, 17, 18 y 19 de febrero de 2000, se generó otro desplazamiento forzado y masivo en las veredas cercanas como San Francisco, Borrachera, Morrocoy, El Bálsamo y Bajo Grande. El 4 de marzo de 2001, como consecuencia de la criminalización de las y los campesinos por la fuerza pública (Ospina, 2014), se obligó al desplazamiento forzado de las vereda Medellín, Villa Colombia y El Palmar.

Yo siempre he dicho, **yo no fui a la guerra**, pero **la guerra vino hacia mí**, sin conocerla. Porque yo no entiendo la guerra y llegó, llegó donde estábamos nosotros. Eso entonces, todo esto está aquí plasmado, lo que nos quitó la guerra (Líder campesino de Asocares. 2014. Resaltado propio).

Estos hechos de violencia y otros más que se dieron en la región montemariana, llevaron a los desplazamientos forzados de las familias y no en pocos casos, al total de las comunidades de manera temporal o definitiva. Aún, en medio de este panorama hostil y amenazante algunas campesinas y campesinos hicieron retornos intermitentes, más por trabajo y el cuidado de sus cultivos, de donde abastecían su alimentación y cuidaban la salud. Un acto genuino de resistencia para conservar el saber de la práctica del cuidado y la cura con las plantas.

En particular, los desplazamientos forzados y las masacres de la década del noventa del siglo XX en Montes de María, se vincularon al movimiento paramilitar nacional que tuvo presencia en el territorio (CNRR - Grupo de Memoria Histórica, 2010), cuya expresión violenta y terrorífica la encarnó el nefasto Bloque Héroes Montes de María. En esta década, se da la formación de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), con un determinado carácter contrainsurgente y con una directa vinculación al narcotráfico. El paramilitarismo llegó y se instaló en Montes de María a finales del 90, a partir de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y el Urabá (Accu), “En 1997 la expansión de las autodefensas en Sucre, recrudeció el conflicto en las montañas de Ovejas. Con masacres, los paramilitares sembraron el terror en Montes de María. La masacre de Pijiguay, en septiembre de ese año, marcó el inicio de la era paramilitar en esta parte de país”, según la Unidad de Restitución de Tierras⁷⁹ y uno de los relatos de un líder campesino de Asocares, quien en un encuentro recordó que: *las masacres más horribles que se sintieron ya comenzaron en el 97, que fue la de Pijiguay, cuando se comenzó a sentir la zozobra...* Por ese tiempo de zozobra paramilitar en el territorio montemariano, los médicos tradicionales y sus prácticas de cura en el campo fueron señaladas, estigmatizadas y

⁷⁸ La masacre de El Salado generó el desplazamiento forzado y masivo de 600 familias a diferentes municipios. Hoy han regresado aproximadamente 876 personas al centro urbano de El Salado y 400 más a las veredas vecinas, para un total de 1.000 personas aproximadamente (Grupo Memoria Histórica de la CNRR, 2010).

⁷⁹ Tomado de: <https://www.restituciondetierras.gov.co/historico-de-noticias/-/noticias/581246> (Consultado en abril de 2016)

perseguidas, supuestamente por ponerse del lado del enemigo. La siguiente narración da cuenta de una experiencia, en este sentido.

Tuvimos problemas con la guerrilla, los paramilitares y con el ejército. Pero tú tienes que poner tu profesión al servicio. Entonces, de pronto se enteraba, por decir algo, el ejército, y decían: "hay un guerrillero mordido de culebra aquí donde usted y le salvó la vida". Lo cierto fue que yo lo curé. Pero, "¿en dónde anda?", yo no sé. Había veces que también al soldado lo mordía una serpiente y llegaba donde uno y tocaba atenderlo. Tengo un paramilitar que también lo mordió una serpiente, porque la noticia en seguida se va. Recuerdo que me llevaron aquí a Segovia al lado de Palmitos, eso es indígena, con un paisa de esos que era comandante, 9 días casi ya y fue tanto así que le pedí un millón de pesos y me pagó dos. Porque me dijo, "usted me salvó la vida". Me pasaron todos esos casos, pero ¡ajá! aquí estoy. Le doy gracias también a Dios, porque uno siempre ha tenido ese corazón humilde, amplio. Otra vez me estaban acusando de guerrillero, y yo les dije que un guerrillero tiene que andar con un arma y uniformado, y yo no soy eso. ¿Y usted quién es? Yo soy el médico fulano de tal. Vengo de allí, a aquel lado, de hacerle una curación a T.G. Y, mandaron a averiguar para saber si eso si era verdad, porque eso eran como 400 hombres. Este morral que aquí cargo es de medicina natural y unos antibióticos. Mi comandante, ¿sabe qué le voy a pedir?, que me deje llegar siquiera a la primera casa. Porque me dijeron que no había orden de circular... Que me habían confundido porque de pronto yo era el informante que habían mandado. Cuando llegué a la casa de la señora, me dejaron ir y vine escoltado con los soldados. Entonces, la familia me preguntó: "Señor J, ¿qué pasó?" Y le dije: vengo señalado de guerrillero. Y entonces dicen: "mire, qué guerrillero va a ser, es el médico de aquí de la región". Cuando la gente quiere a la gente, sabe la importancia que tiene la gente. Eso me paso a mí (Médico tradicional. Resguardo Indígena Monroy. 10-Dic-201 y 8 de abril de 2017).

No sólo los paramilitares agredieron a las comunidades rurales de Montes de María en nombre de las políticas de contrainsurgencia, algunas campesinas y campesinos al igual que sus comunidades fueron torturados en manos del Ejército quien los estigmatizó, criminalizó y persiguió, por presuntos vínculos con la guerrilla. El relato de un campesino de la vereda Medellín, da cuenta de la penosa experiencia, en primera persona.

Por aquí dibuje la casita de mi infancia, aquí estoy con toda mi familia, mis 14 hermanos, mi papá que murió de 72 años, de nombre E.B. La desintegración de todos mis hermanos (se le quiebra la voz), la pérdida de los animales, la tortura de mi hermano... (breve pausa). La tortura mía también (solloza), que fue el primero de mayo (llora). El 27 de enero del 91 la tortura de mi hermano, por parte del Batallón número 5, de Corozal. Eso fue lo que plasmé aquí (pausa). Y, el dolor, la tristeza, la nostalgia. Yo, por aquí, me encuentro solo (se le quiebra la voz) ... todos mis hermanos están en lugares diferentes. Entonces, yo cuando los meto aquí (señala el dibujo de la casa), es porque mi familia era muy unida cuando el desplazamiento, que fue en el año 91, cuando torturaron a mi hermano y a

mí, ahí quedamos sufriendo (Campesino. Comunidad Medellín. Cartografía de la emoción. 26 octubre de 2014).

Pero, cuando llega el momento en que uno se encuentra con los actores que causaron los daños, trátase de paramilitar, guerrilla o ejército, a uno se le viene aquello a la mente, y se devuelve a los años noventa... Traemos muchos recuerdos, porque hay conmigo muchas personas que lloramos, nos vamos en sentimientos, nos vamos en llanto por todo. Y a veces, hasta uno se pone nervioso por las mismas causas que vivimos aquellos años. Yo pa' qué, yo con psicólogo he tratado y yo lo he superado. Pero, así como le estoy diciendo, cuando veo una prenda militar que está puesta en un ser humano, me recuerda aquellos momentos allá atrás y lo que pasó en las comunidades y lo que nos pasó a nosotros (Campesino. Medellín. 11 sept-2016).

Por la ubicación geoestratégica montemariana y con el argumento de ir detrás de la insurgencia, las AUC con el Bloque Héroes de Montes de María, de la mano de la élite económica y política regional, impone una sangrienta e impune “Ruta del terror” (Grupo de Memoria Histórica, 2011; 29); valiéndose de la estrategia de “quitarle el agua al pez” (Aranguren, 2001: 224. Citado por Porras, 2014; 367).

Al igual, esa localización estratégica (la de Montes de María) también fue aprovechada por narcotraficantes. Ellos la utilizaron para el transporte de la cocaína que se producía en la Serranía de San Lucas (Sur de Bolívar) y el Bajo Cauca, en su ruta para el exterior del país. Los municipios donde se han registrado las mayores compras de tierras por narcotraficantes son Tolú, Toluviéjo, San Onofre, Palmito y Sampués. De otro lado, en las riberas del Río Magdalena, caracterizadas por sabanas donde se desenvuelve la producción extensiva de ganado y la agricultura comercial, los grupos paramilitares encontraron condiciones que favorecen su implantación, por la simpatía de los grandes productores con la lucha contra la guerrilla, la cual les ejerce presión a través de cobro de extorsiones y los secuestros (Jiménez, 2004. En: Alzate y Valente, 2011; 142-143).

Los atropellos contra la población también provinieron de las políticas de gobierno⁸⁰, bajo la militarización y la medida jurídica excepcional de “*rehabilitación y consolidación*” (septiembre de 2002 a abril de 2003) en la región, en manos de los jefes militares del Comando Conjunto del Caribe⁸¹.

⁸⁰ Como antesala a estas violencias identifiqué un caso en que se evidencia la connivencia entre el paramilitarismo y la oficialidad, en el 2000. La ejecución de 42 campesinos y 39 torturados y degollados en Ovejas el 16 de febrero, fue explicada por el coronel Harold Mantilla del Batallón de Fusileros de Infantería de Marina (Bafim 5), adscrito a la Brigada 1 en Corozal-Sucre, como: “los muertos son el resultado de combates entre guerrilla y autodefensa”. Sin embargo, la Personería Municipal de Ovejas, afirmó que: “de acuerdo con la información entregada por los desplazados, no hubo enfrentamientos sino la masacre de los para” (Fuente Cinep. En: Acciones cometidas por grupos armados en el municipio de Ovejas 1992-2013). Dejar hacer, responsabilidad del Estado por acción o por omisión, están aquí presentes.

⁸¹ “El Gobierno Nacional designó como Jefe Militar de la zona de rehabilitación y consolidación al Capitán de Navío Luis Alejandro Parra Riveros, Comandante de la 1ª Brigada de Infantería de Marina, quien según el proceso 09-55910, adelantado por parte del despacho del Procurador General de la Nación, en relación con la masacre de Chengue, en compañía de otro oficial de la Infantería de Marina, obstruyó la investigación, impidiendo el acceso de los investigadores de la Procuraduría a las pruebas, registros y documentos” (Tenthoff, 2011; 2).

Dicha medida incrementó la violencia y la degradación del conflicto armado interno; se recuerda la denominada Operación Mariscal Sucre, en 2003⁸², que llevó a la estigmatización y criminalización de la población indefensa por parte del ejército nacional (Porrás, 2014; 369), entre otros. Irónicamente, en teoría, el periodo de *consolidación* buscaba restaurar el control sobre el territorio y la relación institucionalidad-comunidad. Pero, el costo fue la restricción de derechos, como da cuenta la Visita Humanitaria del 2006.

Ante este estado de cosas y las denuncias de los pobladores, se conformó la Mesa de Seguimiento y Acompañamiento a las Comunidades de los Montes de María⁸³, construido por las comunidades, las y organizaciones sociales y de derechos humanos en Misión humanitaria. El informe *¡Para que no haya campesinos sin tierra, ni tierra sin campesinos!* (2006), derivado de este trabajo, registró la situación de violación a los derechos humanos a partir de la consolidación del paramilitarismo en la región y la aplicación de la política de Seguridad Democrática. Algunas de las consideraciones de la Visita Humanitaria, que documentó 74 violaciones de derechos humanos de 1999 a 2006, giraron en torno al hecho de que durante el gobierno de Uribe se pretendió reemplazar el poder civil por el poder militar, al ser decretada Montes de María como “zona de rehabilitación y consolidación”. Esta situación llevó a la comunidad a ser objetivo de diferentes atropellos. También, muestra el proceso organizativo para denunciar y visibilizar dichos atropellos y la resistencia para permanecer en el territorio. Las situaciones de violación a los derechos humanos incluyeron detenciones arbitrarias, bloqueos, invasión de espacios civiles, estigmatización, crisis social, allanamientos ilegales, uso de informantes pagos, entre otros. La Visita Humanitaria concluyó que no se atendió la normatividad constitucional y legal en materia de derechos humanos y derecho internacional humanitario (DIH). Las comunidades campesinas, las organizaciones de derechos humanos y de la cooperación internacional que participaron de tan comprometida misión humanitaria, en un legítimo esfuerzo, logran con coraje articular una acción de denuncia en medio del violento plan de “pacificación” que encubría la agenda de otros proyectos.

(...) La idea del abandono, además de una imagen constitutiva de la geografía de Montes de María, fue el medio de acción desde el que se justificaron políticas de estado e intervenciones militares mancomunadas con las fuerzas paramilitares. Todo esto sucedió en procura de un supuesto desarrollo

⁸² En este año se crea la Fundación Red Desarrollo y Paz de los Montes de María y el Laboratorio de Paz III, producto de convenio entre el gobierno y la Unión Europea.

⁸³ Conformada por el Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos, el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (Cajar), la Federación Nacional Sindical Agropecuaria (Fensuagro), la Corporación Somos Sudacas, la Asociación Colombiana de Abogados Defensores Eduardo Umaña Mendoza (ACADEUM), Prensa Rural, Notimundo, la Comisión de Solidaridad de Derechos Humanos del Partido Comunista Colombiano y los Equipos Cristianos de Acción por la Paz (ECAPZ).

económico y la estabilización en seguridad de la región. (...) la demanda de una mayor presencia estatal en lugares como Montes de María, resultó en macabras alianzas entre las élites regionales (políticas y económicas) con los grupos paramilitares y por derivación con sectores del narcotráfico. Todos estos actores buscaban, al igual que las políticas de Seguridad y Consolidación, el control territorial para la implantación de un proyecto regional y nacional económico, político y militar muy particular (Rojas, 2015; 94-95).

En el año 2005, amparado por la creada Ley 975 o Ley de Justicia y Paz, se desmovilizó el Bloque Héroes de los Montes de María, de las Autodefensas Unidas de Colombia, en María la Baja, en cabeza de Edward Cobo Téllez, alias “Diego Vecino”, y el Bloque La Mojana⁸⁴, al mando de Eder Pedraza Peña, alias “Ramón Mojana”. Con estas desmovilizaciones y el repliegue de las guerrillas de las Farc y ERP, la comunidad creyó tener un respiro, pero no fue así. Al parecer, la respuesta del Estado al llamado de las comunidades campesinas que venía de las décadas del 90 y del 80, fue en el inicio del milenio, aprovechada para favorecer intereses económicos, políticos y militares sobre la región. La “desmovilización” inconclusa del 2005, poco tiempo después trajo consigo la rearticulación del paramilitarismo, la continuidad y el fortalecimiento de las redes del narcotráfico (Bayuelo, Samudio y Castro, 2013), y el clima de violencia a lo largo y ancho de la costa Caribe.

(...) en 2008 se registró la aparición de los llamados grupos emergentes y bandas criminales, así como de delincuencia común, en los que se ha comprobado la participación de paramilitares desmovilizados. Así mismo, se han incrementado los asesinatos por sicariato y las estructuras de narcotráfico siguen funcionando, de forma que no es posible hablar de una terminación total del conflicto armado en la región (Bayuelo, Samudio y Castro, 2013; 163).

Hoy, los intereses por la disputa de la tierra y el territorio en Montes de María continúan vigentes. La presencia paramilitar y el tráfico de drogas en la reagrupación autodenominada El Clan del Golfo, con una fuerte incidencia a lo largo de varios departamentos de la costa norte Caribe colombiana, tiene cooptado al gobierno regional y nacional⁸⁵. El paramilitarismo en Colombia no finalizó con la Ley 875 de 2005, de Justicia y Paz⁸⁶, se reorganizó. Los comandantes paramilitares que pagaron como pena máxima ocho años de cárcel, ya están en libertad y de regreso al territorio.

⁸⁴ El uso de nombre de mitos y leyendas del territorio, recuerda la misma actuación militar en los países de Latinoamérica, como en el caso de Guatemala, donde los batallones y grupos élites de combate del Ejército utilizaban nombres en los idiomas mayas, como Kaibil.

⁸⁵ Un ejemplo son los cierres de playas, del parque Tairona hacia el 2016, entre otros y los toques de queda impuestos en esta región donde las autoridades no pueden garantizar la seguridad de la ciudadanía (no por la presencia guerrillera sino paramilitar).

⁸⁶ Según la Fiscalía General de la Nación “tiene por objeto facilitar los procesos de paz y la reincorporación individual o colectiva a la vida civil de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, garantizando los derechos de las víctimas a la verdad, justicia y reparación”.

Sin embargo, las comunidades en el territorio resisten. Ante la sistemática barbarie paramilitar desde la década del noventa, de la que se registraron intentos de aniquilamiento de la organización campesina en la región, las y los campesinos gestaron una reivindicación por la defensa de los derechos humanos. Aún, en ese momento la resistencia continuó, pero con un perfil más bajo, lo que implicó transformaciones de la organización frente al conflicto, pasando de “la organización unitaria y centralista” a la elaboración de pliegos sobre aspectos generales de la vida campesina (CNRR - Grupo de Memoria Histórica, 2010; 268). Y también, el surgimiento de numerosas asociaciones comunales (CNRR - Grupo de Memoria Histórica, 2010). Estas tácticas creativas mantuvieron viva la organización campesina y con ella el resguardo de los saberes en las comunidades.

La Asociación de Usuarios Campesinos ha muerto en una y otra ocasión y a la vez ha renacido. Muere después de Tomala en 1977 y renace entre 1979 bajo distintas estructuras organizativas (Fanal, Anuc oficialista, ACC) y a mediados de los ochenta con los movimientos cívicos populares y el Congreso de Unidad y Reconstrucción en 1987. Muere a finales de los ochenta con la ola de asesinatos a sus dirigentes que se extiende hasta mediados de los noventa y renace a finales de la misma década (CNRR - Grupo de Memoria Histórica, 2010; 288).

(...) los viejos líderes campesinos, piensan que hubo efectivamente erosión de las bases organizativas, pero no necesariamente liquidación de las luchas agrarias. De conformidad con esos testimonios, sus organizaciones no fueron disueltas, sino que se mimetizaron en otras expresiones de organización y acción comunitaria: juntas comunales, asociaciones veredales, movimientos cívicos, marchas por la paz, denuncias de violaciones de derechos humanos. Abandonaron o suspendieron la lucha abierta por la tierra y recurrieron a estrategias menos visibles de acción local (CNRR - Grupo de Memoria Histórica, 2010; 19).

Identificamos experiencias de resistencia de las comunidades en medio de la avanzada paramilitar en San Onofre (municipio de Montes de María). Allí, la religiosidad y el acervo cultural afrodescendiente, presentes en los palenques, que incluye altares, aseguranzas, protecciones, cantos, rituales religiosos y fúnebres, se logran mantener (CNRR - Grupo de Memoria Histórica, 2011). En relación con las formas de resistencia de la comunidad también la escuela jugó un importante papel para contrarrestar el orden social y los imaginarios que el paramilitarismo imponía, así como la prevención de la vinculación de jóvenes a los grupos armados. A través de la danza, la música, las artes y el deporte. Estas estrategias ayudan a restaurar el tejido social. Me interesa el concepto “comunidad del dolor” que se propone en el informe *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano* (CNRR - Grupo de Memoria Histórica, 2011), a partir de la identificación que comparten entre sí las mujeres y las comunidades de la región, condición que las lleva a generar encuentros que propicia espacios para hablar y escuchar; diría yo, como expresión de grupalidad.

Durante las décadas del ochenta y noventa, las y los campesinos de Montes de María lograron materializar manifestaciones por el derecho y la defensa de la vida, al tiempo que los llevó a constituir alianzas y pactos con diferentes organizaciones sociales y políticas. Estos movimientos sagaces basados en los saberes comunales les ayudaron además a la consolidación de redes sociales y comunitarias; así, en momentos en que se pretendía el exterminio, renace de distintas maneras el talante organizativo.

Y, ¿qué pasó en el territorio montemariano antes de la década del noventa y la incursión paramilitar, esta vez, en relación con las guerrillas?

Logros de unos y bandera político-militar de otros

Las guerrillas, aunque nacen en la década del sesenta en Colombia, sólo llegaron en la década del ochenta a lugares del territorio nacional con problemas agrarios, como el caso de Montes de María. No sólo las guerrillas sino también los paramilitares y las operaciones de la fuerza pública, llegaron a sitios “donde el movimiento campesino disputó la tierra en los 60”, rompiendo “las relaciones de vecindario de las sociedades agrícolas” (Rojas, 1999. En Porras, 2014; 359). Antes que las primeras guerrillas llegaran a Montes de María, las comunidades se movilizaron en la lucha campesina del sesenta, no sólo a nivel regional sino también nacional, en torno a la tierra y la transformación de sus condiciones de vida, como lo veremos en el siguiente apartado. Las guerrillas según Sánchez (Prólogo. CNRR - GMH, 2010) al parecer sobrestimaban la protesta social campesina, como momento pre-revolucionario; a partir de lo cual pretendieron beneficiarse del trabajo político y organizativo campesino para capitalizar esta movilización a favor de sus propios intereses ideológicos y militares.

La insurgencia arribó en Montes de María con el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), reagrupada para organizarse en el MIR-Patria Libre y luego en la Unión Camilista-Ejército de Liberación Nacional (UC-ELN). El MIR-Patria Libre se reorganiza en la Corriente de Renovación Socialista (CRS), desmovilizada en Flor del Monte -Ovejas (1991-1993). Su presencia inicial en la región tuvo un carácter más político que bélico (Porras, 2014; 363). Hacia 1994 el ELN se fortalece en la región e ingresan las Farc con el Frente 35 y 37. La localización de los Montes de María, cercana al sistema portuario en el mar Caribe, generó interés a las FARC, para el tráfico de armas (Grupo Memoria Histórica - CNRR, 2010a).

Hoy en día el lucro de la movilización comunitaria y campesina continúa; antes por la empresa de la guerra, y ahora por la empresa de la construcción de paz, como lo argumenta Jefferson Jaramillo (2015), desde los académicos, los sectores políticos, las organizaciones no gubernamentales, la cooperación internacional⁸⁷, entre otros.

Dada la entrada al territorio, sin embargo, también hubo resistencia a la guerrilla en las comunidades. Por su parte, la fuerza y la unión de la organización comunitaria y campesina, durante la década del ochenta, fue una herramienta de resistencia contra el ingreso de la insurgencia en la región (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016). También permitió la titulación de tierras y un sentido de pertenencia ligado a la propia identidad. Por ejemplo, uno de los logros de esta lucha se manifestó en 1989, con la adjudicación, por el entonces Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (Incora)⁸⁸, de la finca San Francisco a 35 familias campesinas quienes dan origen a la vereda del mismo nombre, donde se organizan, establecen sus cultivos y gestan dos Comités de Usuarios Campesinos, adscritos a la Anuc. En el caso de la vereda de Medellín el proceso de recuperación de tierras viene desde 1975, momento en que unas 30 familias se asentaron y cultivaron en la finca llamada también Medellín.

Para cerrar el apartado, puedo decir que, en el caso de la presencia guerrillera en Montes de María, esta significó que los *logros de* la organización campesina se utilizaran como *bandera político-militar de* la insurgencia.

Por otra parte, la presencia del paramilitarismo y las guerrillas implicó desplazamientos forzados, violencia sexual, tortura, el asesinato violento y “ejemplificante”, sangrientas masacres, desaparición forzada y despojo de la tierra en las comunidades campesinas de Montes de María. Sin embargo, en ambos casos, los saberes, las prácticas campesinas y la defensa del territorio en las veredas San Francisco, Medellín y Villa Colombia resistieron a los embates de los intereses de los actores armados y a los intentos del despojo de tierras. Historia que se remonta a las décadas de los 70 y 60.

⁸⁷ Para una lectura del papel de los diferentes sectores en el marco de los Acuerdos de Paz de 1996, en el caso de Guatemala, se sugiere ver Bolaños y Parra-Valencia (2009). *Mapeo de iniciativas en el posconflicto de Guatemala*. IIARS. Guatemala.

⁸⁸ Entidad descentralizada del Ministerio de Agricultura del Estado colombiano “encargada de promover el acceso a la propiedad rural y su ordenamiento social, ambiental y cultural para propiciar el desarrollo productivo sostenible de la economía campesina, indígena y negra. Disuelto en 2002 siendo reemplazado por el Instituto de Desarrollo Rural (INCODER)” Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Ministerio_de_Agricultura_y_Developpement_Rural#Instituto_Colombiano_de_la_Reforma_Agraria

El espinoso asunto de la tierra

La historia del tercer mundo después de la segunda mitad del siglo XX ha sido en buena parte la historia de las revoluciones campesinas, o al menos la historia de los conflictos suscitados por las transformaciones de las sociedades de base campesina. Quizás por ello, la historia social no pueda seguir ignorando el desenvolvimiento en el tiempo ni de los conflictos ni de las transformaciones rurales (Bejarano, 1983; 251)

La persecución de las comunidades de Montes de María y el interés por su tierra no sólo ha venido de la agroindustria nacional e internacional, o de los intereses del paramilitarismo, de la insurgencia y del narcotráfico. Sino también, de aquellas acciones que han saboteado los intentos de una reforma agraria en el país, como el caso de las políticas anticampesinas que trajo consigo el Estatuto de Seguridad en los sesenta, que veremos a continuación.

La cuestión agraria en Colombia ha generado reiterados conflictos por la tierra y el territorio, con la consecuente implementación de modelos de desarrollo, normatividades cómplices del despojo y relaciones de inequidad. Montes de María no ha sido ajena a esta situación. Por el contrario, la violencia desatada aquí y en otras regiones del país, ha estado vinculada a dichos conflictos. En la década del 60, la reforma agraria y la organización campesina en torno a la Anuc, la cual ha reclamado “la tierra pal’ que la trabaja”, tuvo como escenario la presidencia de Carlos Lleras Restrepo (1966–1970) y su política de reforma agraria modernizante. En este periodo se mantuvo un orden social, en torno a la hacienda, heredero de la lógica colonial.

La solidaridad de las comunidades campesinas organizadas en relación con otros actores sociales afros e indígenas fue un aspecto importante en la recuperación de tierras, al igual que la lucha de los sindicatos tabacaleros de Ovejas. Veo con admiración la fuerza de la unión y de la organización en torno a la experiencia de la Anuc, que años más tarde dio pie a la creación de las Organizaciones Cívico-Populares, hijas de la Anuc Línea Sincelejo, ya desaparecida (CNRR - GMH, 2010); que apoyó la consolidación del movimiento indígena y su búsqueda de autonomía en el territorio. Un auténtico logro para garantizar los saberes de las comunidades de Montes de María. Escuchemos algunos relatos desde Los Palmitos-Ovejas.

Pero no todo ha estado perdido; en Los Borrachos y la Europa a punta de organización impedimos que las Farc en los ochentas pasaran por acá; a punta de organización conseguimos que nos titularan todas esas tierras... y ahí seguimos. Con el Instituto Tabacalero adquirimos las tierras, con la Anuc las consolidamos y con nuestra lucha a pesar de la violencia las seguimos trabajando (Mujer adulta/ campesina/ desplazada/ líder/ Los Palmitos, 2009) (CNRR - GMH, 2010; 211).

*La Asociación de Usuarios **nos unió** en base de unos lineamientos políticos, tierra pal' que la trabaja [...] Pero lo más importante es que nos dimos cuenta que la **Anuc somos cada uno de nosotros** (Hombre/ adulto/ dirigente campesino/ Los Palmitos/ Sucre/ julio de 2009) (CNRR - GMH, 2010; 212). (Resaltado propio)*

En las décadas del setenta y ochenta, la recuperación de tierras en Ovejas por parte de las y los campesinos se constituyó en un escenario de formación política. Durante este periodo se tomaron las fincas de Santafé, La Mula, Cantaleta, El Pinal, Flor del Monte y Pijiguay. La toma de estas tierras y otras más que se sucedieron para las familias y comunidades del campo ante el bajo impacto de la reforma agraria en el país, se dio gracias a la fortaleza organizativa del movimiento campesino. Lo cual, según el Grupo de Memoria Histórica (CNRR - GMH, 2010; 207), dio cuenta del “poder de decisión frente a sus destinos”, de las y los campesinos montemarianos.

La reforma agraria aquí, en ese momento, lo tenía el Incora en su poder, y nos reubicó a 19 familias. Se considera que ese mapa (refiriéndose a la cartografía social) es el de la finca, con la ubicación de estas 19 familias. Pero, luego empieza a cambiar la política y por eso se dice que aquí no aparecen algunas familias; al haber políticos se dividió la Asociación y se dividió la tierra, una parte quedó reubicada de aquí para allá, 8 familias, y de allí hacia acá quedamos 11 familias. Por eso, hoy en día nos encontramos con este desequilibrio, de ese pasado. Hasta ahora, todavía estamos de esa forma, no hemos podido reubicar la comunidad a nivel general, sino que allá hay 8 familias y acá hay 11 familias. En toda la trayectoria de la comunidad si aparecemos las 19 familias (Líder campesino de Asocares, activista de la Anuc. Ovejas. Entrevista. 2014)

El líder campesino, uno de los hombres mayores de Asocares, en un encuentro tomó la palabra, inició comentando que las raíces de la violencia y de la unión entre las y los campesinos están más atrás, y se remontó a la década del 60 cuando inician las luchas campesinas y la conformación de la Anuc. Relató cómo entonces se tomaban la tierra e hizo un recuento de la vida en la región cuando los terratenientes venían a controlar la tierra de las y los campesinos, heredada de sus antepasados que habitaban allí. En ese entonces, recordó, que al terrateniente de turno las y los campesinos se le enfrentaban de diferentes maneras, como por ejemplo tumbándole las rejas que tenía a la entrada de su finca. También recordó cómo las y los campesinos eran tratados y contratados como jornaleros, frente a lo cual los mismos campesinos se organizaron en sindicatos.

Yo creo que a los compañeros se les ocurrió plasmar eso [haciendo referencia a la cartografía social que construyó Asocares], porque fue una gran pérdida que no se ha podido recuperar, perder el Comité de la Anuc que había, la organización política, perder la solidaridad que había entre las familias. Aquí los trabajos eran comunitarios. Aquí, si el señor V. iba a limpiar, todas las 19 familias venían a trabajar con el señor V. ¡Ah! que J. va a

limpiar ñame el lunes... Listo las 19 familias iban donde el señor J. ¡Ah! que el señor C. va a coger un maíz... Solamente dando el mero almuerzo o lo que había para comer, si había yuca, si había ají, con eso iban a trabajar las familias. Las tierras fueron civilizadas, todas estas tierras y fueron sacados los troncos comunitariamente. Yo, que no hacía parte de la comunidad, venía de por allá a colaborar con los compañeros, a trabajar, esos eran los Comités que teníamos mancomunadamente. Si había un trabajo, se venía a colaborar, venían los piques (de fútbol) que llama uno por aquí, se hacían aquí. Un lote de tierra, 20 hectáreas y después de la quemada se dividía, M. pa' allá, yo pa' ca, el otro pa' ca. Estaban ahí voluntariamente. Yo veo que hay dos secuencias. Esto era cuando estas familias estaban aquí, era otra forma de vivir la vida, esta tranquilidad, esta vecindad, todo lo que hablaba E. Mucho nos colaborábamos, pero a la vez la tranquilidad que había y digamos ese amor que se sentía uno al otro, por todo esto, era diferente, no se sentía esa zozobra, ese miedo, de ninguna forma (Líder campesino de Asocares. 2014).

Este ambiente de colaboración y trabajo compartido, cambió a finales de la década del 70, cuando la lógica anticampesina se impuso desde la persecución de hacendados, la represión y criminalización de la protesta social venida de la lucha campesina y la agrupación sindical, por parte del Estado, desde el Estatuto de Seguridad Nacional⁸⁹ (1978) introducido por el presidente Julio César Turbay Ayala (1978-1982).

Sumado a los “intentos de instrumentalización por grupos de la izquierda” algunos armados, se fragmentó la movilización campesina de la Anuc, entre otros intentos del movimiento social como el sindical. La persecución a la movilización campesina y el vil despojo de tierras son dinámicas que se han instalado en el país por décadas. El espinoso asunto y la problemática de la tierra volvió a aparecer en la historia del país, cuarenta años después de esta experiencia de movilización campesina del

⁸⁹ “La seguridad nacional se consolidó como categoría política durante la Guerra Fría, especialmente en las zonas de influencia de Estados Unidos. Después de la Segunda Guerra Mundial, este país rescató el uso político que la palabra *seguridad* ha tenido desde la antigüedad, para elaborar el concepto de “Estado de seguridad nacional”. Este concepto se utilizó para designar la defensa militar y la seguridad interna, frente a las amenazas de revolución, la inestabilidad del capitalismo y la capacidad destructora de los armamentos nucleares. El desarrollo de la visión contemporánea de seguridad nacional ha estado determinado por este origen y fue influenciado por la estrategia estadounidense de contención. La ideología del anticomunismo, propia de la Guerra Fría, le dio sentido, y la desconfianza entre las naciones le proporcionó su dinámica. Con la generalización del uso de esta categoría política el plano militar se convirtió en la base de las relaciones internacionales. Esta tendencia se manifestó a través de confrontaciones armadas y del intervencionismo de las grandes potencias en los países del denominado Tercer Mundo. La seguridad nacional tuvo una variante en América del Sur: la Doctrina de Seguridad Nacional” (Leal, 2003; 74). Las acciones represivas de los gobiernos suramericanos se unificaron en la “Operación Cóndor” (miembros activos: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay, Uruguay. Miembros esporádicos: Colombia, Perú, Venezuela) Asistencia y financiación: Estados Unidos. Se trató de un plan de coordinación de acciones y mutuo apoyo entre las cúpulas de los regímenes dictatoriales del Cono Sur, llevada a cabo en las décadas de 1970 y 1980. Por su parte, en Centroamérica se institucionalizó la Operación Charlie como una operación militar clandestina del Ejército Argentino en acuerdo con las Fuerzas Armadas de los Estados Unidos, para implementar en América Central los métodos represivos ilegales de terrorismo de Estado, llevados a cabo durante la última dictadura de Argentina.

sesenta, tras la Ley de Justicia y Paz del 2005 que dejó ver la magnitud del despojo en Colombia, según Sánchez (CNRR - GMH, 2010), en particular durante los más de 25 años de despliegue paramilitar.

A la lucha campesina por la tierra del sesenta, le antecede otro hito en medio de la violencia política del país, que dejó ver el fuerte vínculo en las comunidades.

Compadrazgo en *La Violencia* bipartidista

Durante la época de *La Violencia*, en la década del cincuenta, el saber de las comunidades también logró sobrevivir por el compadrazgo y el vecinazgo.

La ola de violencia y el saldo que dejó el periodo conocido como *La Violencia*, con mayúscula, entre liberales y conservadores en Colombia, entre 1948 y 1958, no eximió a la región de Montes de María de su participación; si bien allí el conflicto regional no fue tan intenso como en otros departamentos del centro (interior), occidente y nororiente del país (Porrás, 2014). La falta de sistematicidad de la violencia en el territorio montemariano, a diferencia de otras regiones donde esta violencia tuvo diferentes manifestaciones, le mereció que su gente fuera considerada con un “ethos pacífico”. Orlando Fals Borda (citado por Porrás, 2014) argumenta cómo, durante el periodo de *La Violencia*, los pobladores de Montes de María generaron una defensa colectiva para evitar la violencia, que consistió en acciones de solidaridad, compadrazgo y la circulación de información para la movilidad. Las manifestaciones de estas formas de protección de la comunidad, se evidencian en el hecho de que,

(...) las comunidades aterrorizadas y adaptadas a dicha realidad, gracias a mecanismos de defensa como la neutralidad, la recurrencia al compadrazgo entre personas de diferentes partidos y, sobre todo, el manejo oportuno de la información para poder moverse en condiciones de seguridad por el territorio (Porrás, 2014; 354).

Los mecanismos para la defensa de la comunidad de este momento, también fueron activados durante la década del sesenta y luego en la guerra. Ante la presencia guerrillera, paramilitar, las fuerzas del orden público y de otros actores ajenos al territorio, la comunidad utilizó sistemas de alarma y de información creativas, como el sonido de una corneta o la mensajería oral que se conocía como “radio bamba”, es decir, del voz a voz.

Luego de los hechos y el impacto de *La Violencia* en el plano nacional, en Montes de María se activaron los conflictos económicos y sociales por la tierra en las décadas del 70 y del 80-90, como vimos; a diferencia del resto de regiones del país (Porrás, 2014) donde dichos conflictos emergen hacia la década del 90.

Recordemos que mientras el país se sumía en el recrudecimiento del periodo de *La Violencia* bipartidista, la disciplina psicológica hacía su aparición en la Universidad Nacional de Colombia, de espaldas al contexto de violencia (Barrero, 2011. En: Parra-Valencia, 2016; 39). La profesionalización de la Psicología nace de la mano de las pruebas psicotécnicas para el ingreso a la universidad, a la policía y a las empresas privadas, como vimos en el primer capítulo. En ese escenario el compadrazgo y el vecinazgo, presentes en las comunidades campesinas de Montes de María, fueron los antídotos contra la violencia.

El auge tabacalero: comercializar lo ancestral

La documentación sobre las/los campesinos de Montes de María durante las primeras décadas del siglo XX es menor, comparada con el volumen de la documentación de finales del siglo XIX, según argumenta Rojas (2015). Este periodo coincide con el primer siglo como república que Colombia logró, en el proceso de “independencia” política de la Nueva Granada (1810) y descolonización del imperio español. El periodo de la independencia y las guerras del temprano periodo republicano, en plena transición del siglo XIX al XX, ha sido estudiado en profundidad, desde diferentes autores nacionales e internacionales. La mayoría coinciden en que el ocaso del imperio español por cuenta de la invasión de Napoleón a la península ibérica a principios del siglo XIX y los aires de la primera república en Colombia, trajo consigo enfrentamientos y disputas no sólo en la capital sino también en Montes de María. La Campaña Libertadora de la Nueva Granada llegó al Caribe y luego se declaró la independencia del país. Posterior a la naciente independencia, Montes de María, en particular El Carmen y Ovejas (Sourdis y Támara. En: Porrás, 2014) vivió algunas de las guerras civiles nacionales y regionales, como la Guerra de Los Supremos (1839-1841).

En el plano productivo y económico la república de Colombia mantuvo la lógica colonial de la hacienda feudal. Mientras tanto, se expandía una de las revoluciones más significativas, en el ámbito de la industria y la tecnología, gestada en Inglaterra. La Revolución industrial de finales del siglo XVIII se considera de gran importancia para las transformaciones en la historia de la humanidad, así

como lo fue la llamada edad de piedra, por la apropiación de novedosas herramientas y tecnologías. Con dicha revolución también emerge la clase social y económica conocida como proletariado, de la que hacían parte las/los campesinos. Muchos venían de la esclavitud colonial, conocidos como “libres en el campo” durante el siglo XVIII; según Bejarano (1983; 255), se trataba de mestizos y “personal rural no indios”, con quienes se mantenía un intercambio comercial y laboral desde los poblados de españoles.

El periodo de finales del siglo XIX trajo consigo la demanda de nuevos mercados de la vida moderna, que en el caso colombiano coincidió con la expansión de la colonización antioqueña, el predominio de la hacienda ganadera, y la expansión y exportación vía Tolú de tabaco, madera y animales (ganado) en la zona Caribe, según Porras (2014). Desde la segunda mitad del siglo XIX la lógica capitalista promovió la incursión, en los circuitos comerciales, de ciertos productos arraigados al territorio ancestral, como la planta de tabaco. A finales de ese siglo el departamento de Bolívar (principalmente El Carmen y Ovejas) era el principal productor, determinante en el incremento del poblamiento y del llamado desarrollo social y económico en esta zona. El auge tabacalero montemariano se prolongó hasta la década del 30 del siglo XX. En la actualidad continua siendo significativo el lugar que tiene el tabaco en la vida y en la economía campesina montemariana, se cultiva tabaco negro, aunque no sea rentable, Alzate y Valente (2011) señalan que:

*El tabaco negro para estos agricultores es más que el producto base de la economía familiar. **Hace parte de su historia**, de sus dinámicas cotidianas, y por esto la enseñanza de su cultivo ha sido pasada de generación en generación. La ligación a este producto es tal que hoy por hoy, cuando ya no es rentable su producción y la comercialización se hace tan difícil, los agricultores continúan produciéndolo (Alzate y Valente, 2011; 144). (Resaltado propio).*

El cultivo de tabaco en Montes de María configuró la lógica capitalista, el campesino minifundista, y dinamizó las relaciones con subregiones vecinas en torno a la planta ancestral, ahora producto comercial; lo que atrajo a pobladores de regiones más pobres del Caribe, del interior e incluso del capital extranjero. Por entonces, se contaba con terrenos baldíos de libre acceso para los estratos sociales subalternos, conformados por indígenas, cimarrones y libertos, además de las/los campesinos (Porras, 2014). El acceso a la tierra y la figura de los baldíos también fue aprovechado por las élites económicas regionales y la figura de la “danza de las concesiones”, situación potenciada por el Estado para favorecer el latifundismo (Porras, 2014), durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

Aparecen entonces los arrendatarios, aparceros y agregados; en ese momento, la figura del asentamiento de los trabajadores en la tierra es vital para la hacienda. La compra y concentración de

la tierra rompió con el tipo de relación en la que los jornaleros mantenían cierta autonomía respecto a los propietarios. Al mismo tiempo, se disuelven las comunidades indígenas que sobrevivieron al genocidio colonial, lo que coincidió con el reconocimiento de la ganadería como la principal actividad económica en Bolívar. En 1920 sólo queda un resguardo indígena reconocido en la región, San Andrés de Sotavento.

Mencioné que en el escenario de reconfiguración montemariano de finales del siglo XIX, también participaron los cimarrones y palenqueros, con quienes evocamos la resistencia que mantuvieron en la región desde el siglo XVI, cuando tocaron suelo de Abya Yala, después de ser obligados de manera violenta, a dejar su territorio africano.

Cimarrones y palenques: resistencia negra en el Caribe colonial

Los Montes de María es un territorio que, desde sus mismos procesos de poblamiento, guarda en su seno el principio de la resistencia, otrora como palenqueros, ayer como movimiento campesino, como sindicatos tabacaleros, hoy, juntos aún, resisten al imperio del terror de los ejércitos en confrontación (Bayuelo; Samudio y Castro, 2013; 160).

Quienes salvan las revueltas o la lucha con el español fueron los negros, no los indígenas (Médico tradicional palenquero. Entrevista. San Basilio de Palenque. 10 de abril de 2017).

A medida que nos adentramos en la profundidad de los Montes de María, no dejo de recordar las descripciones de la fauna y flora de Fabio Zambrano Pantoja (2000), en su trabajo sobre historia del poblamiento de la región Caribe colombiana. Justo en los tiempos de la colonia, que buscó la imposición de un modelo civilizatorio a las comunidades indígenas y la esclavitud de las/los africanos. En este escenario me interesa conocer las estrategias de resistencia que Navarrete (2011) resalta en las comunidades afros e indígenas del siglo XVII, quienes huían monte adentro para resguardarse lejos de la imposición de la Colonia y de su persecución materializada en las políticas del Tribunal de la Inquisición. Me parece estar viendo a aquellas mujeres, hombres, niños, jóvenes, adultos y ancianos conocedores de las manifestaciones de la naturaleza, corriendo por la espesa y agreste selva de la sierra, donde establecieron sus palenques como lugares de libertad.

Los palenques son considerados, por la historiadora vallecaucana María Cristina Navarrete (2011), junto con el cimarronaje, como formas de resistencia africana de los siglos XVI y XVII, en el Caribe

colombiano. Fue en los Montes de María donde emanó el primer territorio libre de Abya Yala y el Caribe en el XVII, parte de un creativo y resistente sistema de palenques, que mereció el respeto de los españoles coloniales. Conocida hoy como San Basilio de Palenque fue fundada a finales del siglo XVII, por esclavos/as descendientes de quienes escaparon del dominio colonial, junto con el príncipe Benkos Biohó⁹⁰ y construyeron, en 1603, el palenque conocido como La Matuna, en las cercanías de la ciénaga La Matuna. San Basilio de Palenque es reconocido como el primer pueblo africano libre de América, incluso antes que Haití (1804), con la firma del Real Decreto en 1691, por la Corona española, que otorgaba la libertad a las/los africanos del Palenque. Este proceso de liberación de la esclavización liderado por las comunidades africanas, hace parte de la historia de resistencia afrodiaspórica en Montes de María.

Las embarcaciones que cruzaban el Atlántico, con fines comerciales de la empresa esclavista, llegaron a Cartagena de Indias, desde el siglo XVI hasta el siglo XIX (Del Castillo; 1982, citado por Friedemann, 1990). Pertenecían a países conocidos hoy como Congo, Angola, Senegal, Gambia (Senegambia, en África occidental), Nigeria, Guinea Togo, Benín, Ghana (costa central conocida como la Costa de los Esclavos). Principalmente arribaron al puerto colombiano los grupos Arara, Mina y Carabalí. Sin embargo, diferentes estudios antropológicos y lingüísticos (Escalante, Bickerton, Granda, Schwegler) han demostrado la predominancia Bantú del Ki-mbundo y Ki-Kongo del Zaire y Angola, como lo mencionó el médico tradicional palenquero y profesor Bernardino Pérez Miranda (Entrevista. San Basilio de Palenque. 2017).

En este circuito fue conocido el Adelantado Pedro de Heredia⁹¹, por ser el primero en esclavizar y obligar a trabajar a las/los africanos en los territorios de la provincia de Cartagena, al parecer desde 1553. En medio del nefasto comercio forzado en la diáspora y como una forma de resistencia sin precedente, las/los africanos lograron fugarse del dominio español, lo que los hizo merecedores del apelativo *cimarrón* -que remite a un animal salvaje-, y asentarse en serranías, ciénagas y algunas montañas de los Montes de María, donde, según Porras (2014), fundaron *palenques* o zonas

⁹⁰ Los palenqueros cuentan, según la tradición oral que Benkos, *cuando era azotado, no sentía el látigo, lo sentía el que lo estaba azotando*. Benkos, según nos narró el profesor Bernardino Pérez Miranda, correspondería a Zimba, en la voz del Congo (*Yoruba*), relacionado con un dios. “Si tú revisas quién fue Zumbi, en Brasil, te plantea que fue el negro de raíces juntas, que aquí fue Benkos Biohó, rey del Arcabuco, en el siglo XVII”. (Médico tradicional palenquero y profesor en San Basilio de Palenque. 10 de abril de 2017). Según la RAE, arcabuco significa: (De origen incierto, quizá del taíno). l. m. Monte muy espeso y cerrado.

⁹¹ Conquistador español, Gobernador de Cartagena desde el 14 de enero de 1533 hasta 1554; explorador de la costa Caribe y de las tierras de los indígenas Zenú, conocido por sus prácticas sangrientas, la quema de los indios vivos y el saqueo de sus tumbas para la extracción de oro.

autónomas de poder negro⁹², denominadas también *rochelas*. La mayoría de palenques fueron fundados al interior de Sierra María, considerados enclaves de tipo militar, social y cultural, en el que se encontraban y combinaban características indígenas, africanas y hasta europeas que llegaban a dichos territorios. Este encuentro propició un *ethos intercultural* (Porras, 2014; 343) en cuanto que la convivencia, el intercambio y el mestizaje llevaron a configurar grupos humanos, prácticas culturales diversas y espacios vitales al margen del control español. El palenque se configura en un espacio de libertad y resistencia, que emerge de la fuerza del pueblo africano y de quienes logran llegar hasta él, en medio de agrestes paisajes.

El paisaje montemariano es de vegetación espesa y montañosa de altura media, rural. Allí, las/los africanos esclavizados desde el siglo XVI encontraron en el palenque un lugar para resguardarse, sacando partido de su fortaleza física y espiritual, una vez escapaban del dominio de los amos que trajo la lógica social y económica de la Colonia. Navarrete (2011) explica que las y los africanos lograron superar las vicisitudes de la esclavitud “gracias a su creatividad y experiencia cultural colectiva”, que les permitió alcanzar adaptaciones peculiares a la geografía y al clima adverso y cambiante, según la época de crecientes e inundaciones de las ciénagas y cuerpos de agua, o de sequías.

Hacia el palenque en Colombia o el quilombo en Brasil, las mujeres y los hombres africanos, indígenas y españoles (o portugueses) huían del dominio colonizador desde el siglo XVII. La cultura afro vive y se construye en el continuo “vagar diaspórico” explica Massimo Canevacci (2013), a partir del movimiento de sus elementos culturales, religiosos y filosóficos que son modificados, dislocados y recreados. Define el quilombo, en Brasil, como “espacios liberados” y organizados por africana/os huidos de una condición que no era suya, impuesta por el colonialismo blanco (Canevacci, 2013; 47), donde la fuga es entendida como “autoliberación”, como un acto político que sale de la producción colonial (Canevacci, 2013; 48).

En los siglos XVI y XVII los indígenas tenían un modo de producción comunitario y en algunos casos tributaria, los españoles precapitalista y colonial, y los cimarrones comunitaria con una incipiente estructura de clases (Fals Borda, 1976; citado por Hernández, 2010). En la tesis titulada *Procesos de retorno y reubicación de dos comunidades victimizadas por el desplazamiento forzado en los Montes*

⁹² Para ampliar, se sugiere consultar: Navarrete, M. (1995). *Prácticas religiosas de los negros en la colonia: Cartagena, siglo XVII*. Facultad de Humanidades. Editorial Universidad del Valle. Cali.

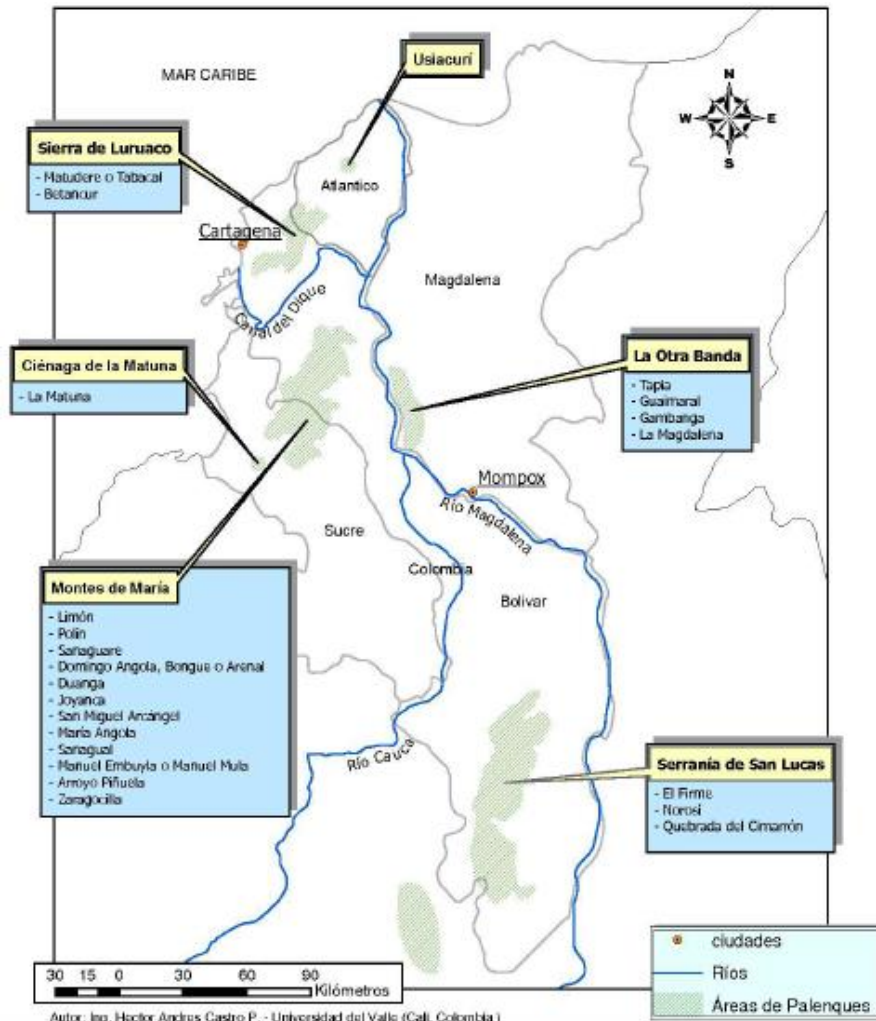
*de María. Actores sociales y proyectos políticos*⁹³, Luisa Fernanda Hernández recorre los modelos económicos, los sistemas de organización social y las modalidades de ordenamiento espacial en la región montemariana, en diferentes periodos que van desde el siglo XVI-XVII hasta la actualidad. Según la autora, los cimarrones, asumían la huerta como la primera tarea al conformarse como comunidad. Tal como hoy en día la huerta o el patio es vital para las comunidades campesinas de Montes de María.

En la Sierra de María, durante la Colonia, existió una federación de palenques entre los que se identifica (Navarrete, 2011) el palenque de Limón o El Limonar y el palenque de San Miguel Arcángel (en 1694) luego poblado de San Basilio de Palenque. En cercanías a este territorio también estaban los palenques de la provincia de Cartagena entre ellos el de La Matuna⁹⁴(1603) en Toluviejo, Matudere o El Tabacal en la Serranía de Luruaco entre Bolívar y Atlántico, Betancur en Serranía de Luruaco, La Magdalena en la banda derecha del Río Grande de la Magdalena y otro palenque cerca de La Barranca de Malambo en 1570. Las diferencias al interior de cada palenque y el encuentro de la diversidad cultural por las distintas procedencias de sus habitantes dificultaban la convivencia⁹⁵; sin embargo, “los cimarrones tuvieron la capacidad de deponer sus contradicciones para poder sobrevivir como comunidades autónomas” (Navarrete, 2011). Lo común compartido del deseo de libertad y el origen ancestral los unía.

⁹³ Este trabajo incluye algunas referencias sobre las iniciativas desarrolladas en el asentamiento de Mampuján como la Ruta por la Vida, el acompañamiento psicosocial desde la iglesia católica y la Ong Sembrando Paz. Se nombra la iniciativa de recuperación de memoria oral de los campesinos de Macayepo en 2005 y el voluntariado menonita estadounidense que en el 2007 dio origen a la Organización de Mujeres Tejedoras de Sueños, como proyecto terapéutico y productivo, hoy conocido a nivel nacional e internacional por la elaboración de los tapetes que narra las historias de la violencia desde las mujeres.

⁹⁴ Ubicada en la ciénaga de La Matuna ya desaparecida que conectaba, durante la época de creciente, al río Grande de La Magdalena con Cartagena, entre el Caño del Estero, a la bahía de Barbacoas (hoy el canal del Dique separa al río Magdalena de las ciénagas existentes). “Desaparecieron ciénagas, como la de La Matuna, comparable en tamaño a la Ciénaga Grande de Santa Marta y dos veces y media más grande que la propia bahía de Cartagena. Estas y otras ciénagas permitían llegar a Cartagena por el Caño del Estero, que separaba del continente a la isla de Barú” (Redacción El Tiempo, 2002)

⁹⁵ Por el contrario, la perspectiva afrocentrada concibe como una fortaleza, el logro de una convivencia y coexistencia en medio de la diversidad étnico-cultural, lingüística e ideológica.



Mapa 2. Principales palenques del Caribe colombiano, siglo XVII
Fuente: Tomado de Navarrete (2011).

El mapa que se presenta (Castro y Navarrete; 2011) permite hacernos una idea del número de palenques en el Caribe colonial, ubicados principalmente en la Sierra de María, la ciénaga de La Matuna, Mompox y en el sur de Bolívar. También se conocen palenques en Zaragoza (hoy Antioquia), Riohacha y Panamá, situación que atemorizaba a las autoridades españolas de la época por la posibilidad de que se unieran para generar un levantamiento general.

En la actualidad los médicos tradicionales palenqueros dan cuenta de la controversia vigente en relación con la medicina tradicional, con las instituciones de poder, en particular la academia y la iglesia con la persecución desde la Inquisición y que continúa en el siglo XXI, según relataron, en relación con la gestión colonial del saber.

Ante la continuada embestida de la colonialidad la resistencia negra en el Caribe se mantuvo.

Comunidad Zenú. La fuerza indígena en Sierra María

La costa Caribe fue territorio de los ancestros Zenúes, Chocoes y Chimilas. Los indígenas intercambiaban productos con los exploradores y expedicionarios europeos que llegaron al Caribe y a la costa de Abya Yala, a la cabeza de Rodrigo de Bastidas, hacia 1500. En poco tiempo el litoral colombiano fue foco de interés para el saqueo, el abastecimiento de la mano de obra esclava y luego para el asentamiento de los primeros poblados españoles. Estos fueron San Sebastián de Urabá (1509), que desapareció por la expulsión de los indígenas; y, Santa María La Antigua del Darién, des poblada por el repliegue de los españoles hacia Panamá, por el descubrimiento del Pacífico (Zambrano, 2000; 26). Luego Panamá dejó de ser de interés para ser poblada y de nuevo el Caribe colombiano fue habitado, esta vez con la fundación de Santa Marta (1525) y Cartagena (1533), lo que trajo políticas y prácticas colonizadoras sobre las comunidades asentadas en ese territorio y en las cercanías. Las ciudades españolas fueron por entonces, núcleos urbanos de poder político, económico y militar.

Al parecer, el nombre de “Sierra de Onne”⁹⁶ fue el primero que se usó para estas montañas que fueron la cuna de los asentamientos indígenas. Sin embargo, durante la Colonia, los españoles bautizaron este territorio como Sierra María en el siglo XVI, parte de la Provincia de Cartagena. Con la fundación de la Villa de María la Alta y María la Baja, este territorio se pasó a llamar Montes de María.

Algunas de las versiones sobre que el toponímico Montes de María (Díaz-Callejas, 1998; Fonseca-Truque, 1995) afirman que tiene origen en la fundación de poblados durante los primeros años del siglo XVI: La María, llamada más adelante María la Baja en relación con la Villa de María la Alta (más adelante se refundiría como la Parroquia del Carmen de Bolívar en el siglo XVIII). Según el Profesor Paz, el primer nombre que se le dio en la época de la Colonia a estas montañas fue la de la Sierra de Onne, en donde se encontraban la mayoría de asentamientos indígenas de la región, más tarde, durante el mismo siglo, por la fundación de las Marías, se le conocería como las Montañas, Serranías o Montes de María (Entrevista al Profesor Paz, 8 de junio de 2013. San Juan Nepomuceno. En: Rojas, 2015).

Al consolidarse la colonización española en el Caribe, durante el siglo XVI, cohabitaban en la Provincia de Cartagena las ciudades o poblados españoles, junto con los asentamientos indígenas y africanos. La colonización española configuró los denominados *pueblos de indios* como lugares de vivienda de los indígenas, a través de imposiciones forzadas que iban en contra de las prácticas y

⁹⁶ Al parecer proveniente de los indios Onne, emparentados con los Zenúes, quienes habitaban en Montes de María.

creencias ancestrales. “En la zona de los Montes de María los pueblos de indios en el siglo XVI y XVII eran: Juya, Chalán, Colosó, Tolú Viejo, **Morroa**⁹⁷ y Sincelejo” (Fals Borda, 1976. Citado por Hernández, 2010; 44).

A esta estrategia de dominación y control se sumó el afán del pronto enriquecimiento, los atropellos y la utilización de las/los nativos para favorecer la empresa extractivista de las riquezas de la tierra, en particular del tan anhelado oro. La población indígena resistía o huía, pero la destructiva violencia conquistadora, la esclavitud, el comercio forzado de personas y las enfermedades que transmitieron los españoles, menguó rápidamente, en un 50% (Zambrano, 2000), a los pueblos indígenas del Caribe colombiano.

Las cónicas⁹⁸ narradas por el fraile español Pedro Simón (1892) sobre las conquistas en tierra firme en las llamadas Indias occidentales durante el siglo XVI, recoge varias escenas en las que el denominador común es la sangrienta devastación y genocidio indígena en los enfrentamientos con el armado ejército conquistador español, a lo largo y ancho de la entonces Provincia de Cartagena y sus alrededores. Se cuenta el número de españoles muertos y hasta de los caballos muertos en los enfrentamientos, pero no el de los indígenas considerados bárbaros, belicosos y con tratos con el mismo diablo, brutalmente atravesados por las balas, incendiados, amputados, ahorcados, descuartizados y asesinados.

(...) de una parte y de otra se encendió la guazabara⁹⁹ tan sangrienta, que en breve rajo no les eran a todos de poco estorbo los cuerpos muertos y heridos que ocupaban la tierra. El Gobernador Heredia, en un valiente caballo (que de ordinario las cosas parecen a sus dueños) tanto se fue cebando en alancear y destripar los indios” (Simón, 1892; 9). (...) el uno atropellando, y el otro alanceando, despachaban de esta vida; a quien imitaba César no con menos valerosa mano, que haciendo los demás como españoles, presto se vido cubierto el campo de cuerpos muertos y heridos, regado de sangre, rodando los ricos penachos fundados sobre planchas de oro. (...) Apretábanlos mucho los peones cegando á cercén piernas y molledos, que sembrados por los campos piernas y brazos mezclados con los sesos de cabezas rotas, hacían un lastimoso espectáculo ver perecer tantos bárbaros. (...) aunque les bastara por premio la vida y honra con que volvían, con muertes de tantos indios, sin faltar de los nuestros más que uno, y seis o siete caballos, el del pillaje no fue poco...” (Simón, 1892; 12).

También se narran episodios de desalojo y despojo violentos y forzados de sus territorios, como el caso de los nativos Calamares, cuando el Adelantado Pedro de Heredia arremete con un número

⁹⁷ Recordemos que el Resguardo Indígena Monroy está ubicado en Morroa.

⁹⁸ Se conocen otros cronistas españoles como Cieza, Castellanos y Aguado quienes narraron con una alta carga valorativa la representación (Ver: Amada, Quijada y Chartier) que tenían de los indígenas, de quienes no se conocen relatos o narraciones por tratarse de pueblos sin escritura, a diferencia de los egipcios, los mayas o los aztecas.

⁹⁹ Conflicto o enfrentamiento (Real Academia Española –RAE–)

desproporcionado de hombres armados, contra el poblado indígena, como antecedente a la fundación en 1533 de lo que hoy se conoce como Cartagena de Indias y la posesión de la denominada Provincia de Cartagena:

(...) pueblo de Calamar, a donde se iban retirando los naturales (atemorizados de las escopetas que les disparaban), los cuales advirtiéndolo llevaban de veras los nuestros la entrada en él, con la brevedad posible echaron fuera de él en canoas, y por la parte contraria de la cinta de tierra, donde está fundado el pueblo, sus hijos y mujeres, y lo que á priesa les dio lugar a arrebatarse del pobre y miserable menaje de sus casas, quedando ellos con buenos bríos haciendo rostro a los nuestros, hasta que viendo ser menores que los que les soldados traían, por llegar haciendo demostraciones valientes con banderas tendidas y gran ruido de cajas, al llegar a las primeras casas sin disparar flecha, libraron los Calamares en la ligereza de sus pies la defensa de sus vidas, dejando limpio el pueblo de todos sus moradores, fuera de un viejo llamado Colincho, que por serlo tanto no pudo imitar a los demás en la huida (Simón, 1892; 7).

Estos relatos de episodios sangrientos y violentos se combinan con un reconocimiento de la férrea defensa del territorio y de la vida de las/los indígenas, algunos de los cuales se vieron obligados a desplazarse hacia el alto Sinú y la Serranía de San Jerónimo, y otros se mezclaron con las/los españoles (mestizos) y posteriormente con las/los africanos (zambos). La resistencia y defensa del territorio ancestral estuvo presente en las comunidades indígenas de la costa Caribe.

*La furia de los indios crecía por instantes con bulliciosos y ligeros saltos, sin ser incitados a estos furiosos bríos de ninguna cabeza, que no se conoció entre ellos, por procurar cada cual serlo en la defensa de sus tierras (...) sin querer admitir las voces que les daban los nuestros, que dejaran aquella tan costosa porfía y se diesen de paz, que era lo que deseaban; a que no querían advertir, poniendo todo su fin en **defender su tierra** (Simón, 1892; 12). (Resaltado propio).*

La persecución, la esclavización y la evangelización de la población indígena y afro se mantuvieron por más de tres siglos, tiempo suficiente para arrasar con la cultura indígena y la cultura africana. Sin embargo, en el marco de las resistencias los pueblos lograron conservar algunos vestigios ancestrales a lo largo del tiempo.

Una forma a la que acudieron los españoles para evitar que las poblaciones consideradas libertinas se dispersaran y proliferaran por los montes de la Provincia, e imponer un control militar y religioso, fue la fundación de poblados. La estrategia biopolítica llevó a que el militar español Antonio de la Torre y Miranda¹⁰⁰, por encargo del gobernador de la Provincia de Cartagena Juan de Torrezar Díaz Pimienta, fundara la población de San Francisco de Asís¹⁰¹, por la orden religiosa, hoy territorio de

¹⁰⁰ “Militar Español que fundó y refundó 43 poblaciones en el Estado Grande de Bolívar desde 1774 hasta 1778, entre ellas, la gran mayoría de poblaciones que conforman los Montes de María en la actualidad” (Hernández, 2010; 9).

¹⁰¹ Disponible en: <http://www.dane.gov.co/censo/files/libroCenso2005nacional.pdf>

Ovejas, el 2 de junio de 1776 (Porrás, 2014), y otros pueblos más, Nuestra Señora de El Carmen, San Jacinto, San Juan Nepomuceno y San Cayetano.

En la actualidad, es posible encontrar en médicos tradicionales la idea de que los saberes para sanar, que portan, vienen de la fuerza indígena.

Yo no sé, si eso viene de los negros, yo más bien creo que de los indios, porque los indios son los que saben más de esa cuestión. Los que yo he visto no son los negros, claro que hay negros curanderos también. En El Carmen había un indio que lo mataron en esa guerra, también hablaba mucho conmigo, me enseñaba cuestiones, él me dijo: "yo le voy a enseñar". Hablaba mucho conmigo, él era un señor, muy buena persona" (Médico de mordedura de culebra. Villa Colombia. Entrevista. 25-Jul-2016).

Las/los ancestros de este territorio llegan como el humo del tabaco negro, perceptible al *cerrar los ojos para abrir la mente*, como dice el médico tradicional Mayor de la etnia Zenú.

Abuelas y abuelos de tabaco. Formas ancestrales de pensar y hacer

La abuela S. de San Francisco, arma los canutos y cigarros de las hojas de tabaco con la destreza artesana de las manos de una sabia abuela ancestral. La planta de tabaco que viene de la tierra montemariana, permanece y subsiste incluso a lo largo de los siglos, desde los primeros habitantes del Caribe. Con el humo del tabaco sagrado algunas/os sanadores tradicionales invocan al mundo espiritual, del que hacen parte los espíritus de nuestros antepasados, quienes una vez logran la iluminación en el plano cosmológico se transforman en ancestros. Al hablar de lo sagrado, se evoca lo divino y lo ancestral. El relato de este apartado sobre las formas de pensar y hacer de los pobladores originarios de Montes de María, llega acompañado del tabaco negro ancestral.

Existen indicios de pautas aldeanas sedentarias, propicias para la horticultura, el cultivo de yuca y otros tubérculos y raíces, en la costa Caribe desde el cuarto y tercer milenio antes de la era cristiana (4000-3000 a.C.) (Zambrano, 2000). El yacimiento arqueológico de Puerto Hormiga ubicado en el departamento de Bolívar hoy, que corresponde al periodo paleoindio, tiene una datación incierta, pero oscila entre el 4000 y el 12.000 a. C. (Reichel-Dolmatoff, 1997). Para hacernos una idea de esta temporalidad, los primeros pobladores del Caribe colombiano eran contemporáneos de los pueblos africanos que construyeron las pirámides (monumentos fúnebres) en el antiguo Egipto, mientras que

en la antigua Mesopotamia en Asia florecía la civilización sumeria hoy Irak, la más antigua que se conoce – 4000 a.C. (Duby, 2001).

Los primeros pobladores del territorio de Montes de María fueron las/los antepasados Zenúes¹⁰², de la familia Caribe que incluía, además, Caonaos, Bubures, Tupes, Pemeos, Xiriguanos, Motilones, Dubey, Upar, Orejones, Malibúes, Calamares, Turbacos, Mahates, Urabaes y Chimilas (Zambrano, 2000; 16). La Conquista y Colonia española obligó a los pueblos originarios a huir hacia las serranías de San Jerónimo y San Jacinto, o las sabanas; también a mezclaron con españoles y africanos.

La cultura Zenú (200aC - 1600dC) habitó en un territorio donde se formaba un gran delta, en tiempos de lluvia en los valles del Sinú, San Jorge, bajo Cauca y Nechí, que hacía posible la salida al mar por el litoral de la costa Caribe y la navegación incluso hasta el río Magdalena. Algunos hallazgos arqueológicos evidencian la presencia de conchas de mar dando cuenta del movimiento indígena por la amplia región y las destrezas en la artesanía, el tejido y la orfebrería de las y los habitantes de este territorio. Estas condiciones fueron aprovechadas por los Zenúes quienes desarrollaron gran destreza en la utilización hidráulica para la creativa irrigación de cultivos para la agricultura, la navegación, la pesca y la caza. Además, de la posibilidad de moverse por una extensa zona y tener contacto con otras etnias como los Taironas con los que mantuvo intercambio comercial, político y espiritual.

¹⁰² “Esta podría ser la comunidad indígena más desarrollada en el periodo prehispánico colombiano, después de los Taironas. Los especialistas les han dividido en tres familias principales: los Finzenú, los Panzenú y los Zenufana” (Zambrano, 2000; 22). Su último cacique fue Piletón.



Mapa 3. Ubicación geográfica de la cultura Zenú¹⁰³
Tomado de: <https://www.historiacultural.com>

Algunas piezas zenues-malibúes del siglo XVII, se encuentran en el Museo Etno-Arqueológico Comunitario de San Jacinto¹⁰⁴ (Bolívar), dando cuenta de su presencia en el territorio; dentro de las tradiciones culturales de los Montes de María las piezas etnográficas y arqueológicas hacen alusión a la música de gaita, los tejidos en telar y las tradiciones afrodiaspóricas de los palenques de la región. La antropóloga Yvonne Rocío Ramírez Corredor (2015) en su artículo, *En los Montes de María el museo resiste*, da cuenta de la creación y construcción del Museo Comunitario de San Jacinto, Bolívar, en los Montes de María. Este museo atravesó diversas circunstancias generadas por la violencia que implicaron el trabajo comunitario y la reconstrucción por parte de la comunidad del municipio y de los gestores del museo. La autora enfatiza en la labor de la comunidad para la construcción de elementos de reconocimiento del patrimonio y de la cultura.

*La metáfora del tejido estuvo presente en la trama de los canales de drenaje, las redes de pesca, la alfarería y la orfebrería hecha en aleaciones ricas en oro. Aves acuáticas, caimanes, peces, felinos y venados fueron recursos alimenticios y a la vez elementos esenciales de su pensamiento simbólico. Los difuntos eran enterrados con figuras de mujeres en arcilla y cubiertos con túmulos donde se sembraban árboles de cuyas ramas pendían campanas. La redondez de túmulos y pectorales significaba **gestación y renacimiento** (Banco de la República, 2017). (Resaltado propio).*

¹⁰³ “Los Zenú o Sinú fueron una tribu amerindia en Colombia, cuyo territorio ancestral comprende los valles de los ríos Sinú y San Jorge, así como la costa del Caribe en el golfo de Morrosquillo. Estas tierras se encuentran dentro de los departamentos colombianos de Córdoba y Sucre” (Portillo, 2011).

¹⁰⁴ Agradezco a Jorge Quiroz y Edinson Guzmán del Museo Etno-Arqueológico Comunitario de San Jacinto por acompañar los recorridos del equipo de investigación con una amable narración sobre los hallazgos arqueológicos y las piezas del museo, en nuestras diferentes visitas.

La arqueología nos ha permitido saber no sólo de la vida-muerte-vida en la cultura Zenú, sino también que la planta ancestral de tabaco existía en la región, Caribe incluso antes de la invasión europea, considerada sagrada y parte del saber curativo ancestral. Durante la Colonia los españoles también hicieron uso de la planta de tabaco considerada medicinal por su capacidad de generar alivio, ya que “desempacha”, alivia el hambre, refresca y calienta según lo requiera el organismo y según el modo de utilización, como lo relataba el cronista Simón.

*(...) también se socorrían del tabaco en humo, en quien hallan más virtudes los soldados que en el romero, pues cuando están hartos dicen que les desempacha, y cuando hambrientos, los sustenta; cuando calurosos, los refresca, y cuando fríos, los calienta; lo que no puedo alcanzar en buena filosofía, que de un simple natural salgan efectos tan contrarios; no dudo sino que es **yerba medicinal**, aplicada en ocasiones, así tomada en humo como en polvo y como en lodo, porque de estas tres maneras la he visto tomar, y llaman lodo al ambir, que es cierta masa hecha de la hoja y zumo del mismo tabaco, cocido con algunos polvos de furac, que es cierto salitre que se saca en una lagunilla cerca de la ciudad de Mérida en este Nuevo Reino; el tomado en polvo lo tengo por más medicinal, tomándolo siempre con modo (Simón, 1892; 361).*

Algunas expresiones dan cuenta de que algunas *formas de pensar y de hacer* vienen desde las/los antepasados. Algunas prácticas evidencian el vínculo con lo ancestral indígena, en particular vistas en el “día ganado”, “día pagao”. Aquí reconozco una idea sobre la forma de organización del trabajo indígena, en la cual la comunidad trabajaba en tareas comunes y a la vez dedicaba el esfuerzo conjunto para una familia en particular. Zambrano explica esta idea en la siguiente frase:

En cuanto a las relaciones económicas, el principio fundamental era el de la reciprocidad, mediante el cual todos los individuos participaban de las tareas colectivas ejecutadas a favor del beneficio común, a la vez que destinaban parte de su tiempo de trabajo a la satisfacción de las necesidades de algunas familias de la tribu, a sabiendas de que sería retribuidos con la misma ayuda, cuando lo requieran (Zambrano, 2000; 14).

A pesar de estas expresiones que dan cuenta de la reciprocidad y la participación en tareas colectivas en las primeras comunidades originarias del territorio¹⁰⁵, pienso que la conciencia sobre el vínculo con lo indígena y lo afro está atravesada por aquella alienación de la que habló Fanon (2009), que da cuenta del deseo del negro, en ese caso, de ser como el blanco, aunque esto le implique alienarse y enajenarse de sus propias raíces. Ahora bien, ¿de qué manera las comunidades campesinas San Francisco, Medellín y Villa Colombia reconocen o no los saberes de las y los abuelos de tabaco y de la fuerza ancestral? ¿Sólo llegan como susurros o se reconocen habitando a las/los campesinos y sus prácticas para sanar? Fueron algunos de los interrogantes que acompañaron las reflexiones del trabajo

¹⁰⁵ Lo arcaico, lo más temprano en el psiquismo humano es grupal, lo primero en lo humano (en el psiquismo humano es el grupo). Lo primero que está presente en los campesinos es lo comunitario. Espiritual, lo arcaico, lo perene.

de campo. A la investigación le interesa lo que se mantiene vivo en el territorio, en relación con los saberes *otros* de aquellas abuelas y abuelos de tabaco que fueron silenciados. El encuentro con la historia y la memoria de Montes de María, es el encuentro con la fuerza de la comunidad, con la potencia de sus raíces de resistencia. Esta misma que convoca y orienta la investigación.

En este plano, saber leer la naturaleza con quien establece una “conexión sabia”, es considerado un saber ancestral, y por tanto cierto. El siguiente apartado nos lo muestra.

Durante años los agricultores se han regido por conocimientos ancestrales como este que a la hora de cultivar se han convertido en sus mejores aliados. La gente del campo tiene en cuenta desde el cantar de un ave, la migración de especies, la posición de la luna y hasta el número del año para definir las siembras y cosechas. Esta conexión sabia con la naturaleza los alerta sobre el estado del tiempo. Tomás Romero, un hombre que sacó a su familia adelante gracias a los cultivos que realizaba en el municipio de Arjona Bolívar, en el Caribe colombiano, cuenta que cuando el "polvillo" un frondoso árbol que se encuentra en casi todos los terrenos del caribe empieza a vestirse de amarillo, rodeado de las Morrocoyas (tortugas) que salen de dentro de la tierra después de 6 meses, sabe que viene el agua. "Todo lo que está enterrado sale cuando va a llover" afirma Romero, recordando su época de cultivador. "Cuando la luna está menguante sé que va a llover", dice (López, 2016).

En la región montemariana se han gestado iniciativas que dan cuenta de procesos identitarios al interior de las comunidades, como en el caso de las/los habitantes del corregimiento de San Cristóbal (San Jacinto), donde campesinas, campesinos y afros montemarianos, según la investigadora Johana Herrera¹⁰⁶ (2013) son constructores de identidades propias y ancestrales.

En el aroma del humo que sale de las cocinas y los fogones de Montes de María cada día las abuelas y los abuelos de tabaco, hacen presencia en las formas ancestrales de pensar y hacer de las comunidades hoy.

Después de un largo viaje al campo profundo, puedo decir que transitar por estos ocho hitos de las diferentes violencias y las resistencias comunitarias que han trasegado por Montes de María, en cierta forma recrea la historia misma de Colombia. Esas diferentes violencias han amenazado la permanencia de los saberes para sanar en el territorio, los cuales se remontan a los tiempos anteriores a la Sierra de Onne de los indígenas prehispánicos.

¹⁰⁶ Profesora del Departamento de Desarrollo Rural y Regional e investigadora del Observatorio de Territorios Étnicos y Campesinos de la Universidad Javeriana.

Sin lugar a dudas, estamos en la tierra del tabaco y de las gaitas, los tambores y la música¹⁰⁷, que nos trae la raigambre de lo campesino afroindígena y europeo. A la vez, es un espacio de solidaridad y organización para el trabajo colectivo, con la fuerza de las y los ancestros de tres procedencias, que acompañan entre los espesos montes de suaves ondulaciones y paisajes mágicos. Pero también es un lugar donde las disputas territoriales y los intereses político, militares y económicos, comercializan, sin pudor, hasta lo sagrado.

Lo anterior implica un reto para la investigación de los saberes de cura de las comunidades de Montes de María y una particular propuesta metodológica, que será planteada en el próximo capítulo.

¹⁰⁷ El lugar de la música en Montes de María es fundamental en la cuna de las gaitas, los tambores, que retumban en los festivales y las celebraciones del territorio. El maestro Lucho Bermúdez nació en El Carmen de Bolívar (1912-1994), su música para orquesta de gran formato como las Big Band del Jazz estadounidense (identifico una influencia del jazz en la cumbia y el porro), fue contemporánea a estas bandas de música en los años cuarenta, que sería en su época el Jazz caribeño o el Jazz colombiano que desde niña escuché y vi bailar con tanto gusto. Se trata de ritmos entre la cumbia, el mambo, el mapalé y el jazz de la década del 40, en el periodo de posguerra mundial del siglo XX. Benny Goodman, clarinetista de Chicago, introduce en su música la voz y la figura femenina en el formato de la banda musical. En este mismo momento también hace historia Lucho Bermúdez en Colombia, clarinetista de Montes de María, que junto con la vocalista Matilde Díaz inspiró la música tradicional del Caribe y el placer de bailarla. Lo indígena y lo afro se encuentran en la música del Caribe como en los palenques de otrora, la gaita indígena ahora clarinete, el tambor afro ahora batería.

4° Capítulo.

Inspiraciones epistemológicas y metodológicas
para *pensar bonito*

Hasta aquí hablé de las comunidades y el contexto de Montes de María, a lo largo de varios hitos, escenario en el que se desplegó el trabajo de campo y se nutrió la teorización de la investigación sobre la cura en comunidad.

Este cuarto capítulo da cuenta de la manera cómo cambió mi experiencia como investigadora y me permitió hacer explícito el punto desde donde me ubico. También de cómo amplié los horizontes de interpretación sobre los saberes *otros* sanadores en la comunidad. Allí, **inspiraciones epistemológicas** orientaron el camino culebrero de la investigación. Incluyo un *mapa-relato-parlante* sobre las **transiciones** que experimenté, para exponer mi lugar en una experiencia hacia la transdisciplinariedad. Por último, explico la trayectoria y lo que denomino la **espiral metodológica** que seguí, cómo procedí en la construcción participativa de conocimiento y cuáles fueron las estrategias desplegadas para conocer las formas de cura generadas por las propias comunidades; las cuales fueron derivadas de las transiciones para ir de la disciplinariedad a la transdisciplinariedad. Así pues, las inspiraciones epistemológicas, las transiciones y la espiral metodológica para estudiar la cura comunitaria, fueron abono para *pensar bonito* en la experiencia hacia la transdisciplinariedad.

Me interesa el lugar desde el cual se produce el saber, esto es el *conocimiento situado*, en cuanto postura epistemológica que reconoce un límite en la construcción de conocimiento que implica hacerme responsable de mi propio límite, siguiendo a Donna Haraway (1995), en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. La bióloga, filósofa y zoóloga, aborda el *conocimiento situado* como una crítica a la neutralidad del positivismo. Afianza la importancia del posicionamiento, del lugar de enunciación como característica que asume la epistemología feminista. “Ocupar un lugar significa responsabilidad en nuestras prácticas”, una “racionalidad posicionada” (Haraway, 1995; 333 y 338), afirma la autora, quien defiende la visión de la gente, desde un cuerpo y un lugar específico. Escuchémosla.

Lucho a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza (Haraway, 1995; 335).

A partir de esta reflexión, hago consciente y me hago cargo de la responsabilidad que en esta investigación me corresponde. En un ejercicio situado diría, que, mis límites son los del lugar como académica blanca y letrada occidentalizada, con las herencias modernas y coloniales que vengo mostrando. Al mismo tiempo, también soy heredera del pensamiento campesino y afroindígena. Para profundizar en la epistemología de la investigación, dedico el siguiente

apartado, que presento en **tres inspiraciones**, las cuales me ayudaron a *pensar bonito* y a expresar mis propias transiciones y movimientos; en el sentido de advertir las interconexiones y encuentros que dan fuerza y sentido a la experiencia de estudiar la grupalidad con las comunidades. La primera inspiración epistemológica, *Del estudio disciplinar a la transdisciplinariedad: ningún problema social lo resuelve una sola disciplina*, es un desplazamiento analítico que muestra lo interdisciplinar y transdisciplinar del estudio sobre saberes curadores comunitarios. La segunda, denominada *De la neutralidad al compromiso: conocimiento y experiencia*, es también un movimiento analítico que busca reconocer la propia biografía, la experiencia y el compromiso en el trabajo intelectual. Es afín a la epistemología feminista y sigue las reflexiones de Said. La tercera inspiración epistemológica, recibe el nombre de *Otras fuentes y formas de conocer en la construcción conjunta de conocimiento*. En ella, invito a reflexionar sobre otras producciones con respecto a la tradición científica moderna y colonial, centrada en la/el experto. Y aborda, siguiendo a Spivak, la inevitable *violencia epistémica*, de cualquier propósito venido de la academia occidentalizada, en el sentido de Grosfoguel (2013).

**Del estudio disciplinar a la transdisciplinariedad:
ningún problema social lo resuelve una sola disciplina**

Para la investigación, partí de un recorrido **intradisciplinar**, que me llevó a mover las fronteras de la Psicología Comunitaria y el Psicoanálisis grupal, para pensar la potencia de la grupalidad y la dimensión psíquica en las comunidades. Este diálogo intradisciplinar abrió la posibilidad de intercambiar descubrimientos, métodos, conceptos y teorías como yacimiento de innovación científica (Matei Dogan y Robert Pahre, 1993), con foco en el problema social y epistemológico del silenciamiento de saberes para curar. Pero, lo intradisciplinar no basta; pues como sugiere Gerardo Remolina S.J. (2014) una visión disciplinar por sí misma no logra resolver ningún problema natural, social y humano. Esta idea de que ningún problema social o humano puede resolverse desde una sola disciplina inspiró los recorridos intra, inter y transdisciplinar que hice para estudiar la cura comunitaria. El carácter innovador y novedoso que aporta el estudio a las Ciencias Sociales yace, siguiendo a Immanuel Wallerstein (2007), en el cruce de subdisciplinas o disciplinas que implica. Esto lleva a que el segundo cruce de la investigación sea **interdisciplinario**, en el sentido que el estudio de la grupalidad en la comunidad propone complejizar, ampliar e implosionar la grupalidad *psi* moderna y colonial, a partir del diálogo con el pensamiento crítico latinoamericano y los estudios descoloniales. Lo interdisciplinario lo entiendo aquí, en el sentido de Remolina, desde la pretensión de poner en común conocimientos disciplinares ante un problema. En lo epistémico la investigación se apuntaló en la interdisciplinariedad, desde la *transferencia* y el encuentro de conocimientos y categorías

conceptuales de las Ciencias Sociales y Humanas, que se entrelazan desde la Psicología Comunitaria y el Psicoanálisis con disciplinas como la Filosofía, la Sociología, la Antropología, la Historia y la Geografía; para el estudio de la cura, como una alternativa terapéutica en las comunidades.

Ahora bien, comprender cómo desde los saberes campesinos y afroindígenas de la cura las comunidades abordan sus dolores, requiere además de la actitud **transdisciplinar**, aquella que la *Carta de la Transdisciplinariedad* (De Freitas, Morín y Nicolescu, 1994) me inspiró. Se trata de los “*principios fundamentales de la comunidad de espíritus transdisciplinarios*” que firmaron intelectuales de diferentes ciencias, en el Primer Congreso Mundial de Transdisciplinariedad, que tuvo lugar en el Convento de Arrábida, en Portugal. En particular, me inspiran las ideas que reconocen la existencia de diferentes niveles y lógicas de la realidad, sin reducirla a una sola (artículo 2), como la pretendida por la perspectiva moderna y colonial. También lo multirreferencial y multidimensional en las distintas concepciones de tiempo y de historia, incluido el horizonte transhistórico (artículo 6). Además, el espíritu transdisciplinario y la actitud abierta hacia los mitos y las religiones (artículo 9); todos ellos vertebrales en el estudio de la cura comunitaria.

En sintonía con el artículo 2 de la *Carta de la Transdisciplinariedad*, la investigación tuvo en cuenta diferentes registros y dimensiones de la realidad, como la cosmológica-espiritual, considerada del ámbito de lo sobrenatural, de la extramundanía. Aquí me acerco a Marco Antonio Valentim (2018) para quien la cosmología fue reducida a la antropología, desde la concepción del mundo kantiano, que reúne “todo lo que hay de pensable” por el ser humano. La cara positiva del antropocentrismo es el proyecto cosmológico, según el autor. Para comprender el extramundo, se requiere de una estructura de pensamiento diferente a aquella en que “la naturaleza humana actúa como centro único de referencia”, que rompa los límites establecidos de lo pensable. Romper estos límites “implica multiplicar los sentidos de humanidad, borrar en múltiples direcciones la frontera entre humanidad y no-humanidad”, que favorece la formación de otros mundos humanos y extrahumanos (Valentim; 2018) (traducción propia).

*Por el contrario, romper con ese proyecto implica multiplicar los sentidos de humanidad, borrar en múltiples direcciones la frontera entre humanidad y no-humanidad, en el sentido de favorecer la concepción y la formación de otros mundos humanos, como de mundos extra-humanos. Así, pensar un extramundo, en sentido pos-kantiano, exige necesariamente **abrir el pensamiento** a otra perspectiva, experimentar la propia humanidad, supuestamente autorreferente, sobre el punto de vista del otro, al mismo tiempo extra-humano y **diferentemente humano**. Se trata por tanto, de una **revolución contra-antropológica**, operada a partir de una **expansión política de la cosmología**” (Valentim, 2018) (traducción propia). (Resaltado propio).*

Esto, exige “abrir el pensamiento a otra perspectiva”, es decir, una revolución contra-antropológica, a partir de una “expansión política de la cosmología”, en palabras de Valentim. Con el filósofo brasileño, entiendo que el contra-antropoceno nos descentra del ser humano y su punto de vista, para abrirnos a otras posibilidades, más allá del pensamiento humano.

Del estudio disciplinar a la transdisciplinariedad fue inspirado también por la invitación de la Comisión Gulbenkian (Wallerstein -Coord., 2007), en el sentido de la *apertura, reestructuración y descolonización* de las Ciencias Sociales, que implica aceptar la *coexistencia* de múltiples interpretaciones de la realidad social plural y compleja. La Comisión nos propone ampliar la organización de la actividad intelectual al transformar las fronteras de las disciplinas, para que no existan “los monopolios de la sabiduría ni zonas de conocimiento reservadas a las personas con determinado título universitario” (Wallerstein, -Coord., 2007); en cuanto que, el conocimiento no es propiedad exclusiva de determinados científicos sociales. Este llamado involucra ciertas prácticas de la Psicología que no favorecen la transformación deseada por la misma comunidad desde su territorio. La invitación a *abrir, reestructurar y descolonizar* el saber psicosocial empieza por dirigir la mirada hacia otras zonas de conocimiento para curar los dolores de la guerra; en este caso, desde Montes de María.

La transdisciplinariedad comprende lo complejo que es la realidad social y lo limitante que resulta lo disciplinar a la hora de proponer salidas alternativas. Siendo necesaria una mirada capaz de considerar la diversidad de los saberes para sanar, sin escindir el conocimiento, ni jerarquizarlo, sino distinguiendo las diferencias.

La revisión documental y las visitas a las comunidades del territorio montemariano por 6 años, que abordo en el último apartado sobre la espiral metodológica, me permitieron descentrarme de lo monodisciplinar para pensar este potencial comunitario y la diversidad epistémica sobre el tema de la cura, desde los estudios inter y transdisciplinarios. Recuerdo las palabras del médico tradicional Mayor Zenú, cuando afirmó que estamos conectados con todo; al pensar también la necesaria interconexión con otras perspectivas y disciplinas desde las ciencias *psi*, a la hora de abordar lo que cura. Es decir, el saber *psi* no puede aislarse, si lo que busca es la transdisciplinariedad, para permitirse transitar por diversas miradas. De ahí, el apoyo que busqué en autoras y autores cuya trayectoria me interesó recorrer, por distintas disciplinas, para la teorización de otras formas de cura.

La consciencia de que *ningún problema se resuelve desde una única disciplina*, me llevó a la búsqueda de otras perspectivas en lo interdisciplinar y transdisciplinar de la grupalidad. También

a un posicionamiento crítico frente a la reproducción de las tradiciones coloniales desde la “intervención” psicosocial en la que me formé y que ahora busco descolonizar.

De la neutralidad al compromiso. Conocimiento y experiencia

*Las feministas negras fueron las primeras en cuestionar esa universalidad y lo hicieron, no solo desde las teorías, sino desde las prácticas políticas, lo cual hoy podemos decir que con ello estaban construyendo otro conocimiento y un proceso de **descolonización epistemológica y política** (...) Las experiencias de las mujeres negras, colocó en el centro del debate la importancia de la **experiencia** para entender los **posicionamientos políticos** (Ochy Curiel, 2011; 200). (Resaltado propio).*

Antes de seguir, es importante decir que reconozco el aporte de las feministas, para quienes la propia experiencia y el posicionamiento político son motores de la acción colectiva del movimiento de mujeres, de mujeres afros y el movimiento lésbico-feminista. De forma contundente reivindican la experiencia situada en su movilización¹⁰⁸, como aporte a la descolonización del saber y de la experiencia frente a la dominación, según la feminista afrocaribeña Ochy Curiel (2011). Más aún, con la conferencia titulada *El feminismo decolonial Latinoamericano y Caribeño. Aportes para las prácticas políticas transformadoras* (Curiel, 2016) entendemos que las prácticas políticas son colectivas y que, además del pensamiento la experiencia genera también conocimiento y teoría.

El pilar político del feminismo descolonial, según la autora, se asienta en la propuesta de articulación entre las nociones raza, etnia, clase, sexualidad y capitalismo como parte del sistema de dominación en contextos particulares. Propone “relocalizar el pensamiento y la acción para anular la universalización” (Curiel, 2009), que junto con la idea del sujeto único caracterizó la modernidad euronorcéntrica; consecuente con la *propuesta teórica crítica y epistemológica* del feminismo latinoamericano, de zafarse de la dependencia intelectual, superar el binarismo teoría-práctica, descentrar el sujeto y la subalternidad¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cuestionan los sistemas de dominación en la relación con el género/sexo, la raza y la clase (sexismo, racismo, clasismo). A esta articulación de múltiples opresiones se le conoce con la noción de imbricación, o de interseccionalidad o matriz de dominación, según Hill Collins (1998), parafraseando a Curiel (2011; 203).

¹⁰⁹ A propósito de la subalternidad latinoamericana y caribeña la autora nos comparte estas interesantes reflexiones: “La historia latinoamericana es subalterna frente a Europa y Estados Unidos, el pensamiento teórico y político también es subalterno, pero también las producciones de las afrodescendientes, de las lesbianas, de las pocas indígenas feministas son las más subalternas de todas las historias (Curiel, 2007). El descentramiento del sujeto universal del feminismo aún contiene la centralidad euronorcéntrica, universalista y no logra zafarse de esa colonización histórica por más que la critique. Las mismas latinoamericanas y caribeñas feministas hemos tenido una responsabilidad histórica en mantener estas relaciones de poder en torno al status del feminismo latinoamericano y su situación interna. Lo que daría

En este sentido, la investigación está en sintonía con la teoría feminista al problematizar la exclusión colonial -como sistema de dominación- de la experiencia propia y el posicionamiento político, en la construcción del saber. De manera decidida, me inspira a transitar de aquella pretendida neutralidad científicista hacia el compromiso, en la producción conjunta de conocimiento sobre lo que cura en comunidad.

Por otra parte, desde una perspectiva fenomenológica de la experiencia, también me interesa comprender la experiencia colectiva de la cura en las comunidades de Montes de María. Lo cual implicó reconocer la emergencia de elementos cuyo análisis se limita en la racionalización y el alcance de las palabras y enunciados. La aproximación a lo que cura en la comunidad requiere la apertura hacia otros tipos de registro, que inspira el artículo 2 de la *Carta de la Transdisciplinariedad*, del lado de lo simbólico, lo sagrado, la experiencia y la vivencia, en el sentido fenomenológico. El estudio de otras formas de cura comunitarias, por su naturaleza, requiere de perspectivas capaces de aprehender las maneras cómo se manifiesta en las comunidades de Ovejas. Más aún, el acercamiento a las formas y conocimientos para sanar propios de las y los campesinos, implican una aproximación a la cotidianidad de las vivencias de la comunidad. En este sentido, la idea de la *experiencia fenomenológica* como herramienta de investigación y fuente de conocimiento, aportó una perspectiva que facilitó el acercamiento al significado de las experiencias vividas por las comunidades. Me interesa aquella fenomenología que aproxima la filosofía a la sabiduría, como lo explican Stewart & Mickunas (1990. Citado por Creswell, 2007), al referirse a un regreso a la Filosofía griega en cuanto búsqueda de la sabiduría.

Este principio filosófico de la fenomenología contemplado en la epistemología, la metodología y la teorización que propongo, mueve el ámbito del saber hacia el plano de la sabiduría, como la que subyace en la cura de la comunidad. La fenomenología también supone otros dos principios, el de una filosofía sin preposiciones y la negación de la dicotomía sujeto-objeto; ambos son necesarios, desde una actitud desprovista de juicios y prejuicios, en el acercamiento de los significados sobre la experiencia de la grupalidad, en la cotidianidad de las comunidades campesinas; nunca vistas como “objetos” de estudio, sino como sujetos cognoscente capaces de reflexionar y construir conocimiento sobre su propia experiencia.

fuerza al feminismo latinoamericano como propuesta teórica crítica y epistemológica particular es zafarse de esa dependencia intelectual euronorcéntrica, lo cual no niega que sean referentes teóricos importantes, pues el feminismo es a fin de cuentas internacionalista. Descolonizar para las feministas latinoamericanas y caribeñas supondrá superar el binarismo entre teoría y práctica pues le potenciaría para poder generar teorizaciones distintas, particulares, significativas que se han hecho en la región, que mucho puede aportar a realmente descentrar el sujeto euronorcéntrico y la subalternidad que el mismo feminismo latinoamericano reproduce en su interior” (Curiel, 2009).

Ahora bien, las discusiones en torno a la propia experiencia y lo político fueron excluidas desde el saber moderno y colonial, en particular, desde el sentido de escisión entre el sujeto investigador y el “objeto de estudio”, y la pretendida objetividad frente a la realidad; puesto que la ciencia moderna considerada como “verdadera”, no podía *contaminar* con la subjetividad la mirada rigurosa y aséptica del sujeto cognoscente, el investigador. La experiencia y lo político son vistos desde el conocimiento moderno y colonial como amenazas a la asepsia del cientista social y la objetividad científica; ambos son capaces de llevarnos a la toma de una postura que nos acerca a lo ético y al carácter reflexivo y comprometido de pensar en primera persona; opción que asumo en la escritura. A la vez que se ignoró la dimensión política, también se excluyó la discusión por las problemáticas sociales al interior de la universidad, lo que derivó en la llamada crisis de las ciencias sociales, en la década del sesenta.

En su caso, un ejemplo en la disciplina psicológica, podría ser la distancia con el compromiso de transformar las condiciones en las que viven comunidades en medio de la reparación. Es cuestionable, por ejemplo, que asistamos a hechos donde las comunidades “sujetos de reparación” tienen que reivindicar de manera continua sus derechos por ley. A fin de que se implementen los Planes de Reparación y la estrategia psicosocial, construidos bajo los parámetros de la política pública propuesta por el Estado. Ante situaciones como la vivida en Montes de María atravesada por la realidad política, el conocimiento, diría Said (2008; 31), *no puede ser no político*, en cuanto que, no es posible *aislar al erudito de las circunstancias* ni de las condiciones políticas que rigen la producción de conocimiento. El activista palestino defendió que la realidad política, institucional e ideológica actúa en el intelectual como ser humano. Said¹¹⁰ incluyó aspectos de su propia realidad contemporánea y sus circunstancias históricas, en la orientación de su investigación, en particular en relación con lo que él mismo denominó como la *cuestión metodológica*. Esta relación entre la propia experiencia y el conocimiento era criticada de manera incisiva en la década del 70, momento en que Said se atrevía a plantear el debate; en la actualidad aún se mantiene este rechazo en ciertos escenarios académicos de carácter positivista. Estas circunstancias no las puede ignorar el intelectual comprometido, cuya tarea cobra posibilidades para el análisis político-ideológico e institucional. Said desde su lugar de árabe *no europeo*, me inspira, en cuanto que restituye la valía de la experiencia en primera persona, para la construcción intelectual crítica, considerando la relación entre el texto y el contexto, es decir, la *intertextualidad*; en el sentido de que para los humanistas “los textos existen dentro de los contextos”, (Said, 2008; 35). Para el autor el contexto es esencial en los textos. Sigo a Said en que

¹¹⁰ “Mi tesis es que toda investigación humanística debe establecer la naturaleza de esta relación (entre conocimiento y política) en el contexto específico de su estudio, de su tema y de sus circunstancias históricas” (Said, 2008; 38).

las apuestas políticas orientan las elaboraciones intelectuales, en cuanto que es inevitable que la realidad, de la que se hace parte, no esté también en relación con la dimensión personal, la propia biografía y lo político al mismo tiempo.

En el estudio de lo que cura en comunidad la experiencia en primera persona de quien investiga también es fuente de información, puesto que es inevitable que las preguntas por la grupalidad en la propia biografía, también emerjan. El trabajo intelectual, más exactamente quien busca acceder a la verdad, realiza sobre sí mismo transformaciones, concluyó Foucault (1994). El precio a pagar para acceder a la verdad es el trabajo sobre sí mismo, es decir, la modificación y transformación del sujeto, donde la verdad ilumina y transfigura al sujeto¹¹¹. Para Foucault el sujeto de la acción es el alma; por tanto, estamos hablando que dicha transformación compromete el alma misma en primera persona. En este caso, investigar y acercarse al conocimiento campesino y afroindígena de la grupalidad, conlleva el interrogante por la propia biografía campesina-afroindígena y las experiencias de grupalidad de las que he participado; a la vez que, implica un decidido compromiso político, no sólo con las causas comunitarias, sino también en relación con la emancipación y la autoemancipación; acompañado por una profunda experiencia emocional y espiritual que atraviesa las elaboraciones intelectuales.

Otras fuentes y formas de conocer en la construcción participativa de conocimiento

Esta tercera inspiración epistemológica reconoce el imperativo en la co-construcción conjunta y participativa de conocimiento, para horizontalizar la relación entre el saber conocido como popular y el académico. Algunos antecedentes de esta perspectiva los evocamos en las propuestas venidas de Orlando Fals Borda (1999), Maritza Montero (2005), Joan Rappaport (2007), Sarah Corona y Olaf Kaltmeier (2012), entre otras/os. Lo sustantivo de esta inspiración epistemológica en el presente estudio, fue el acercamiento desde la academia a un saber curador de las comunidades, que fue silenciado, para dialogar con él.

¹¹¹ Foucault entendía la espiritualidad, como “la búsqueda, la práctica, las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad”. En este sentido, propone tres características de la espiritualidad: 1. Es necesario para el sujeto que busca la verdad, transformarse en “algo distinto”, es decir, es necesaria la “conversión del sujeto”, de su propio ser (Foucault, 1994; 38). 2. La verdad existe con la conversión o transformación del sujeto, a través del eros, el amor, el movimiento de ascesis, para convertirse en un sujeto capaz de lograr la verdad. 3. Acceder a la verdad produce un “efecto de retorno de la verdad sobre el sujeto”. La verdad ilumina al sujeto, lo que le proporciona “tranquilidad de espíritu”. El acceso a la verdad “perfecciona al sujeto”, “el ser mismo del sujeto”, que lo **transfigura** (Foucault, 1994; 39). (Transfigurar: Del lat. *transfigurāre*. 1. tr. Hacer cambiar de figura o aspecto a alguien o algo. Diccionario RAE). (Resaltado propio).

Seguí al sociólogo colombiano Fals Borda (1999; 75) quien desde la década del ochenta, entre otros, aportó al debate la importancia de tener en cuenta el saber de la *gente del común*, en sus palabras; lo que requiere una “*deconstrucción científica*” y una “*reconstrucción emancipatoria*”. Me apoyé en esta idea al reconocer y afirmar el saber para sanar propio con que cuentan las y los campesinos. Lo cual significó un reto al estudiar la grupalidad en las comunidades, desde una metodología participativa y crítica.

El “diálogo entre saber popular y saber académico” que propone la psicóloga comunitaria venezolana Montero (2004) para la producción de conocimiento de manera conjunta, se constituyó en una perspectiva crítica y de autoobservación permanente. Así como, el reconocimiento de las y los campesinos como sujetos activos, con un saber propio e histórico sobre lo que viven y con la posibilidad de resignificar y transformar sus condiciones de vida. En un sentido emancipatorio, la investigación nutrió su acción psicosocial en la concepción del profesional como facilitador o catalizador (Montero, 2004), la autonomía de los sujetos, sus comunidades y la transformación social. El encuentro con las y los campesinos impulsó el reconocimiento del potencial para ser sus propios terapeutas.

La investigación sobre la grupalidad en la comunidad comparte el interés emancipatorio, aunque se distancia del sentido convencional (Packer, 2014) y del neoparadigma de la Psicología Social Latinoamericana, para decir algo más. Reconoce que los sujetos que la agencian parten de la emancipación y no como un punto de llegada al que aspiran, como, por ejemplo, en el ejercicio de algunas iniciativas venidas de la Psicología Comunitaria, la Psicología Crítica o la Psicología Social de la Liberación. Se reconoce la importancia de la demanda de reparación al Estado, como proceso que camina de manera paralela a la gestación de prácticas que prescinden de la dependencia de una ayuda externa. Por cuanto el motor de la reconfiguración surge de las mismas comunidades. No amenaza con sustituir el saber psicológico por el saber campesino o afroindígena, siguiendo el espíritu del encuentro de saberes (Carvalho y Flórez, 2014) que reconoce lo inconmensurable e irreductible de ellos, y cuya apuesta descolonial no busca reemplazar los conocimientos modernos por los saberes ancestrales, en el ámbito de la universidad.

También, me interesó el acercamiento a los métodos que buscan *horizontalizar* las tradiciones investigativas sociales (Corona y Kaltmeier, 2012), para la cual se precisó de la colaboración y co-participación, en la construcción conjunta de conocimiento de la investigación con las comunidades. El proceso de investigación implicó el punto de vista de las y los campesinos, la inspiración central de la tesis, su forma de interpretar y dar sentido a la realidad, por considerar que en ellas y ellos mismos está la vivencia y la consciencia de la cura en la comunidad.

En este entendido, el trabajo de campo se constituyó en el momento de encuentro con las comunidades¹¹². Este se llevó a cabo con comunidades del municipio de Ovejas-Sucre, con la participación de mujeres, niñas, niños, jóvenes y hombres de San Francisco, Medellín y Villa Colombia, los líderes campesinos de Asocares, los médicos tradicionales de Ovejas, del resguardo indígena de Morroa-Corozal y de San Basilio de Palenque, también con algunos jóvenes palenqueros. A este trabajo de campo le antecede un acercamiento preliminar en el 2014, momento desde el cual llegamos al territorio e inició el proceso de acompañamiento psicosocial. Este antecedente significó un avance en la construcción de información sobre la cura comunitaria, en particular con la participación de los líderes campesinos.

A medida que avanzamos, pudimos comprender cómo la investigación, de manera simultánea a la construcción conjunta de conocimiento, también sirvió a las y los campesinos copartícipes del proceso, para promover la grupalidad en las comunidades. La metodología novedosa con y para la comunidad llevó al encuentro y el intercambio de las y los participantes, en diferentes situaciones que nutrieron de manera recíproca la construcción de conocimiento. La investigación fue arrojando conocimiento de manera conjunta y participativa con las/los campesinos, en diferentes momentos del proceso, en los cuales se proponían hipótesis de trabajo y elementos de análisis para ser pensados con las/los copartícipes. Esta postura implicó entender que el conocimiento sobre la cura comunitaria se construyó en forma paulatina e implicó romper con la distancia entre sujeto-objeto. Además, se tomaron en cuenta diferentes puntos de vista y registros de la realidad.

La investigación siguió el carácter participativo y colaborativo, en el sentido de Rappaport (2007) que va más allá de la coautoría, en cuanto que la co-teorización abre un espacio para la emergencia de herramientas de análisis conceptual para los copartícipes de la investigación. Este espacio nos lleva a revisar no sólo la escritura, sino también el trabajo de campo y la comprensión que asumimos de este.

(...) en colaboración con organizaciones nativas cuyos discursos y objetivos políticos determinaron parcialmente las preguntas de investigación y los modos antropológicos de representación (...) En particular, quisiera enfatizar que el trabajo en colaboración consiste en algo más que escribir. Mientras que la colaboración involucra frecuentemente el tipo de coautoría promovida por Clifford, más significativo aún resulta el espacio que abre al proceso de co-teorización con los grupos que

¹¹² Iniciado en marzo de 2014 hasta el 2015. Luego se visitó la región durante julio del 2016 y julio del 2017, a partir de estancias de corta y mediana duración, para un total de 5 meses aproximadamente. En 2018 y 2019 de nuevo regresé a las comunidades, con quienes se da continuidad al proyecto de investigación hasta el 2020, en esta oportunidad en el marco del proyecto internacional entre la Universidad Cooperativa de Colombia, la Universidade Federal de Alagoas (UFAL), la Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) y la Universidade Estadual Paulista (Unesp-Assis).

estudiamos, proporcionando tanto a nuestros interlocutores como a nosotros mismos nuevas herramientas conceptuales para dar sentido a las realidades contemporáneas. En otras palabras, la colaboración convierte el espacio del trabajo de campo entendido como de recolección de datos en coconceptualización, forzándonos a trasladar el énfasis puesto en la etnografía como escritura hacia la reconceptualización del trabajo de campo (Rappaport, 2007; 200-201).

Un aspecto primordial de la investigación de espíritu participativo y colaborativo, fue la exigencia en el proceso de escritura y el compromiso con otras formas de producción y socialización. Implicó crear y ejercitar un estilo de escritura propio, que a la vez respondiera a las exigencias académicas¹¹³, con los tribunales de la comunidad científica, y a las comunidades campesinas. Consolidé un estilo de escritura que surge desde las prácticas de grupalidad en la comunidad y se encamina hacia la conceptualización; y no a la inversa, como nos enseñó el paradigma analítico-experimental de la ciencia, al partir de teorías universales que luego eran aplicadas. Es decir, que la construcción teórica se inspira y parte, en este caso, en las formas de conocimiento campesinas y afroindígenas del territorio montemariano. Por tanto, la escritura privilegió la voz de las/los campesinos, las mujeres, las niñas, los niños, jóvenes, los líderes, médicos tradicionales del territorio, quienes participaron en la investigación; de aquí que, el texto habla en primera persona la mayoría de las veces. También para darle un sentido de implicación al lector/a, para que se sienta cercano/a y en los pies del otro/a, que despierte una sensibilidad empática con las condiciones de quien habla. Le debo algunas ideas a la escritura única de la ucraniana Svetlana Aleksievitch (2016), premio Nóbel de literatura en 2015; a partir de la experiencia de varios sobrevivientes quienes narran la catástrofe nuclear de Chernóbil en 1986. Esto, me inspiró a arriesgar una narrativa implicada, en primera persona. Y por supuesto, a las feministas, quienes comprenden lo personal como político y cultural (Barriteau, 2011).

La escritura intenta ser legible y fácil de leer. Siguiendo las palabras de Fals Borda, privilegié el lenguaje de la “gente del común”, consecuente con el fomento de la investigación participativa y colaborativa, de carácter emancipatorio y al servicio de la comunidad; y, crítica de la separación moderna/colonial entre investigador e investigado, es decir, entre sujeto-objeto. Me interesa advertir la capacidad de agencia y de resistencia de las comunidades campesinas montemarianas. Esta intención me llevó a hablar a su ritmo, a privilegiar su experiencia y su punto de vista en los análisis, de manera que la temporalidad de las comunidades y los momentos en que está estructurado el texto, sigue las narraciones de las y los campesinos. Mi voz emerge como un hilo conductor para orquestar la polifonía de voces, para la academia.

¹¹³ Una de las exigencias de la academia son las publicaciones, compromiso que se mantuvo aún en medio de la investigación y del cual dan cuenta una serie de productos materializados en un libro, un capítulo, artículos en revistas indexadas, ponencias en eventos científicos, apropiación social del conocimiento, entre otros.

Por otro lado, y en relación con la socialización y devolución de la investigación en las comunidades, al final del primer encuentro con Asocares en el 2014, uno de los líderes campesinos me preguntó si regresaríamos y lo que haríamos con la información de los encuentros. Afirmó con sinceridad que ellos abren las puertas para que lleguen diferentes personas, pero con la expectativa de que les devuelvan algo; no que lleguen, saquen la información y no regresen. Esperan, por el contrario, que lo trabajado sea “reciclado”, señala, sugiriendo que la información debe regresar y ser bidireccional. A Asocares le interesa que lo que se trabaje desde la universidad o la investigación les llegue a ellos, como una base o un antecedente para futuros proyectos que nutra su proceso organizativo. Es decir, que el conocimiento generado allí por la universidad, sea útil para avanzar en las reflexiones de la asociación desde ellos mismos y desde otras personas que pueden llegar posteriormente. Esta experiencia me evocó el concepto de Grosfoguel (2016), cuando habla del *extractivismo epistémico*, en relación con ciertos profesionales que sustraen el saber de las comunidades para fines investigativos, sin reconocer su autoría y sin hacer la devolución del proceso y sus productos.

Pienso que estas inquietudes de entonces se configuraron en el primordio de un tipo de vínculo entre Asocares y la investigación, que promueve el conocimiento. También, un gran compromiso como investigadora con la grupalidad de la asociación campesina. De hecho, este diálogo me comprometió mucho más con una forma de descolonizar aquel saber que reproduce el *silenciamiento epistémico* y, en particular, el *distanciamiento epistémico* del que hablaba Castro-Gómez (2010), en relación con el lenguaje científico, visto como mecanismo de reproducción colonial del saber.

En este marco, la **socialización y devolución** del proceso de investigación con las comunidades campesinas se configuró en una particular fuente y forma de construcción conjunta de conocimiento, y a la vez de acompañamiento psicosocial a las comunidades participantes. Se configuraron tres momentos de devolución, cada una con las particularidades de la situación vivida, sobre los cuales regreso en los movimientos de la espiral metodológica del proceso de investigación.

Aquí ya han venido varios psicólogos, con otras metodologías diferentes que de pronto no hacen expresar el sentimiento, ni el dolor de verdad, lo que la gente siente. Ustedes han usado una forma para expresar eso, para desahogarse uno de esa forma. Han llegado otros psicólogos, pero de pronto no han despertado ese sentimiento, el de Y., como hablé, es que ella tiene su dolor, como lo tenemos toditos. La profundidad y el sentimiento por el territorio, como lo dice EJ. (...). Yo creo que, sin menospreciar a los otros porque también hicieron su buen trabajo, pero, yo creo que en la forma como se ha hecho, se ha reflejado también todo esto, **han salido cosas** que de pronto en los otros no se ha podido... (Líder campesino de Asocares. Villa Colombia. 2015). (Resaltado propio).

En esa oportunidad, los campesinos estaban hablando sobre el proceso de la investigación, haciendo alusión a la manera como nos acercamos a la experiencia de la asociación y cómo trabajamos en la construcción de conocimiento con ellos en su territorio, de manera participativa y vivencial, que también les permitió a los líderes campesinos un espacio catártico-terapéutico y de elaboración emocional. La reflexión del líder campesino me ayuda a argumentar y validar la propuesta epistemológica y metodológica para estudiar la cura comunitaria, al lado de las comunidades campesinas; con énfasis en el carácter situado y vivencial en el sentido del feminismo de Haraway y del feminismo descolonial, de interés para el trabajo de campo y la conceptualización, con cabida para otras fuentes y formas de conocer. Para la investigación sobre lo que cura los dolores de la guerra, el interés en los saberes curadores de la comunidad como otras fuentes y formas de conocer desde el territorio de Montes de María, se suma a la labor de revisión de las fuentes bibliográficas de la academia científica.

Por su parte, Said (2008) nos retó a pensar cómo estudiar otras culturas y pueblos sin manipularlos, para lo cual propuso una perspectiva *libertaria* y *no represiva* de los otros, y yo añadiría, respetuosa y humilde, que el proceso investigativo procura acoger en el encuentro con la comunidad. Esta idea implica revisar la relación entre conocimiento y poder, a la vez que, levantar una crítica a aquellos “incuestionables” intelectuales, ideológicos y políticos que se erigen como verdades únicas. El agenciamiento es también uno de los principales aportes de los *Estudios Subalternos* a la conceptualización de lo subordinado. Para quienes los subalternos, además de ser sujetos históricos, y coloniales también son “agentes de cambio e insurgencia” (Carbonell, 2006).

En otro sentido, con Spivak¹¹⁴, asumo que es necesario responsabilizarme de la inevitable *violencia epistémica*. En un llamado al principio de realidad investigativa, sigo a Spivak en relación con uno de los referentes críticos más reconocidos del pensamiento contemporáneo, que me hizo consciente de aquella *violencia epistémica* como efecto del poder del discurso colonial, en cualquier empresa académica. Con este concepto Spivak inauguró el debate de las implicaciones epistemológicas de la representación del otro/a y los efectos de hablar por el otro/a, en nombre del otro/a; allí, la literata india habla desde lo epistemológico, asumido como una

¹¹⁴ Spivak es una activista política feminista que participa en varios movimientos sociales. Profesora de la Fundación Avalon en Humanidades en la Universidad de Columbia, Estados Unidos; también ha sido profesora en Francia, Alemania, Arabia Saudita e India. Cuenta en su trayectoria con un amplio espectro de intereses e influencias, que van desde la literatura, el psicoanálisis, la gramatología, el deconstructivismo, el marxismo, el feminismo y la pedagogía. Es quizás en los Estudios Subalternos, los Estudios Poscoloniales y los Estudios Culturales donde es más destacada. Reconocida como crítica posestructuralista. Su publicación *¿Puede hablar el subalterno?* (1998) se constituyó en pilar de la teoría social contemporánea.

preocupación feminista. Spivak (1994) advierte que no hay salida ante dicha violencia, sino, hacerse cargo, como lo sugiere en su ensayo titulado *Responsibility*. Esta idea de responsabilidad resuena desde mi punto de vista con hacerse responsable de la inevitable *violencia epistémica*, al representar al otro/a. Este llamado a la responsabilidad es una preocupación en la investigación sobre la cura en comunidad. El tránsito transdisciplinar por el ámbito del conocimiento me llevó a mirar el papel de la universidad, desde donde escribo, en este caso en el continente americano, de aquella empresa colonial y nortecentrada,¹¹⁵. Me encontré con el afortunado imperativo de revisar las propias reflexiones epistemológicas, el lugar que asumo desde la investigación; es decir, en relación con la vinculación con las comunidades campesinas, afroindígenas y el manejo de los saberes para curar, consciente de la presencia del discurso colonial y la *violencia epistémica* que la investigación académica implica. El ejercicio de *responsabilidad* exigió la articulación de un posicionamiento epistemológico y metodológico que me implicó la revisión crítica del trabajo psicosocial de 20 años y la construcción propia en el marco de la novedosa perspectiva del acompañamiento, que recién emergió en los albores del siglo XXI, sobre lo que conceptualizo desde 2009 (Parra-Valencia, 2009) y ahora defino como apuesta epistemológica y política, entre escasos autores. Con ello, una actitud de humildad frente al conocimiento académico y sobre todo un reconocimiento del saber popular y las prácticas cotidianas, la necesidad de proponer nuevos cursos de formación y la consolidación de un discurso innovador en el ámbito *psi* y las formas de investigación. El aporte de Spivak me aterrizó ante miradas de idealización de las comunidades y sus prácticas, a la hora de estudiar la grupalidad en Montes de María. Me ayudó a identificar que no es posible concebir la academia de origen colonial, al margen de la *violencia epistémica*.

Finalmente, resignifico que las inspiraciones epistemológicas de la investigación se acercan a la experiencia de un paciente que atraviesa por un proceso psicoanalítico, en el sentido que va a lo más profundo de sí, el inconsciente y su alcance arquetípico, para generar una transformación. No en vano, la práctica de uno mismo es terapéutica, como afirmó Foucault (1994). Las

¹¹⁵ En mi formación de posgrado lamento el excesivo énfasis en el saber colonial nortecentrado, la demanda de una lectura y comprensión de autores alemanes, franceses, ingleses y estadounidenses -ninguna autora negra sugerida, por la que tuve que indagar de forma explícita-, fieles representantes del pensamiento occidental. Se prefieren las referencias y remisiones de profesores que trabajan desde una bibliografía euronortecéntrica. Una gran inversión que le restó tiempo, espacio y energía al acercamiento a las y los autores descoloniales, mujeres, negras y latinoamericanas. La Universidad reproduce una formación colonial, en mi caso, vivida en el sentido que se presentó de forma imprescindible, imperativa y constante. Quedé sola en la exploración y discusión de lo descolonial, pues fueron mínimos los aportes y elementos para el análisis, la comprensión y contextualización de autoras y autores descoloniales. Fueron mucho más elevadas y hegemónicas las referencias a autores en torno a la modernidad. Por no mencionar las consecuencias de las disputas de poder institucionales, que como estudiante padecí ciertos efectos colaterales que bien merecerían un apartado sobre el “tras bambalinas” universitario. El alcance de lo descolonial llegó en la estancia de investigación, en el diálogo con varias universidades e investigadores/as de Brasil, lo cual me permitió la reflexión, la teorización, la concepción epistemológica y metodológica, y la apropiación para la escritura y la praxis profesional.

inspiraciones me permitieron que el estudio de la cura comunitaria me llevara al *pensamiento bonito* que emergió poco a poco. En mi caso, no hubo dimensión alguna de mi existencia, incluida la académica, que no fuera re-sentida, re-pensada y re-elaborada.

En cada paso del trabajo de campo, la construcción de la teorización y la escritura estuvieron conmigo abuelas, abuelos, muertes, duelos, nacimientos y curas que me permitieron iluminar y comprender aquella grupalidad que existe en ciertos vínculos con los otros humanos, no humanos e intangibles, imprescindible para nuestra existencia, parafraseando a Freud, para el psiquismo la/el otro es indispensable, comprendo hoy que esa/e otro puede ser humano o no humano o metafísico. El encuentro marca la vida y contiene un potencial para sanar los dolores. Más aún, la descolonialidad del saber de la herencia colonial, como compromiso, también fue un reto a la hora de pensar la ruta para estudiar la cura en comunidad. Esto, implicó un largo proceso que partió del reconocimiento de mi propio lugar en la construcción de conocimiento, en un recorrido, como veremos, lleno de transiciones.

Idas y vueltas. Mapa de transiciones de una experiencia

Como dije en la introducción, llegué a Montes de María a principios del 2014. En ese momento los líderes campesinos de Asocares expresaron su interés en participar en la investigación centrada en identificar aquello que sana en el funcionamiento psíquico grupal de la asociación¹¹⁶. La experiencia de investigación y el acompañamiento psicosocial con Asocares, me permitieron advertir cierta capacidad del grupo de campesinos para contener a sus miembros y generar procesos terapéuticos, lo que denomino *grupalidad curadora*. En este escenario, y de la mano de la reflexión crítica que fui madurando frente a la perspectiva de “intervención” psicosocial tan difundida en el campo psicológico y en el contexto del posacuerdo, me aventuré a una transición hacia el diálogo **intradisciplinar** entre la Psicología Comunitaria y la tradición psicoanalítica¹¹⁷. Con la disciplina psicológica moderna y colonial (que abordé en el primer capítulo), conocí y me formé en la subdisciplina de la Psicología Comunitaria latinoamericana y colombiana; también en las escuelas de la grupalidad psicoanalítica europea, estadounidense y latinoamericana.

Diría que luego de moverme por lo moderno y colonial, por más de 17 años, transité hacia lo indígena en Guatemala, como perspectiva interpretativa étnica y como camino a una raíz que

¹¹⁶ Sobre esta experiencia en particular sugiero consultar la publicación Parra-Valencia, L. (2016b). *Grupalidad que sana en campesinos organizados de Montes de María (costa Caribe colombiana)*. Ulapsi. Buenos Aires. Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/334466335>

¹¹⁷ Ver: Parra-Valencia, L. (2020). *La dimensión psíquica grupal, en la grupalidad psicoanalítica*. En: *Grupalidad curadora, la cura en comunidad. Estudio descolonial* (en prensa).

conecta con lo espiritual y cosmológico, diferente a la judeo-cristiana, apostólica y romana. Conocí y experimenté la medicina indígena, aquella que se orienta por el calendario maya, a través del conocimiento ancestral y la interpretación del nahual que erige nuestro destino, según el día del nacimiento; en ellos se basa el diagnóstico de las/los dolientes y su tratamiento¹¹⁸. En Colombia, conocí en la academia universitaria la propuesta de pensamiento de una psicología ancestral indígena muisca, con Luis Eduardo León Romero, la cual estrecha la relación entre lo indígena y lo espiritual.

El último tránsito fue hacia lo afro, experiencia a la que me acerqué más en Brasil; si bien desde niña me aproximé a la cultura caribeña, a través del gusto por la música –redescubierta años después en el trabajo de campo de esta investigación- y las frecuentes visitas al Caribe desde 1976 hasta la fecha, incluida la costa continental de Colombia, Panamá, México, Guatemala, Nicaragua, Honduras, y la región insular de San Andrés, Providencia, Santa Catarina, las islas del Rosario, República Dominicana, Puerto Rico, Aruba, Bonaire, Curazao, Cuba y más recientemente las islas del Golfo de Morrosquillo (Sucre-Colombia). A través del contacto con las prácticas afro comprendí otra forma de cura vinculada con lo espiritual, la naturaleza y las/los ancestros. Más aún, entendí cómo la espiritualidad atraviesa las tres raíces que aún coexisten interconectadas, de este lado, en Abya Yala, desde el siglo XV.

Podría afirmar entonces que mi formación intelectual transitó de lo moderno y euro-nortecentrado, a lo descolonial, que me permitió advertir la fuerza de los saberes *otros* en la cura; a la par, de estas transiciones he mantenido una postura crítica y política, en la praxis psicosocial comunitaria, también en lo académico, y en el compromiso con las causas y las iniciativas sociales desde los territorios.

Por su parte, para los líderes campesinos de Asocares, sus familias y comunidades son sus pilares. Desde el primer encuentro que sostuvimos mencionaron si era posible atender a las comunidades, ante la sentida necesidad de trabajar la dimensión psicológica en casos individuales, a nivel de las familias, en particular con las mujeres y las/los jóvenes¹¹⁹. Por tratarse de una demanda de atención individual y ante la dificultad para permanecer en el territorio, se decidió dar inicio al

¹¹⁸ Ver la publicación de la Asociación Médicos Descalzos de Guatemala (2012). *¿Yab'il xane K'oqil? ¿Consecuencias o enfermedades?* Guatemala

¹¹⁹ Los líderes campesinos nos sugirieron llevar el apoyo psicológico a las mujeres, pues ellas pasaron por situaciones muy difíciles durante el conflicto, situación que poco se ha abordado. Y a los jóvenes, pues identifican en ellos apatía con la tradición del proceso organizativo, lo que inquieta a los líderes en relación con la continuidad de la lucha campesina de tradición en el territorio.

proceso con la Asociación y luego mirar la opción de visitar las comunidades; y así fue por año y medio¹²⁰.

A partir de las reflexiones iniciales de Asocares, a la vuelta en el 2016, orienté el trabajo de campo hacia las mujeres en las comunidades San Francisco y Medellín. Valga aclarar que también continué visitando a la comunidad en Villa Colombia, pues el vínculo una vez establecido se ha mantenido. Partiendo de la misma hipótesis de trabajo para identificar si la *grupalidad* presente en Asocares, también sería posible en un nivel más amplio, esta vez, en las comunidades campesinas. Desde entonces, las visitas al territorio de Montes de María incluyeron encuentros con las comunidades, en compañía de estudiantes auxiliares de investigación de pregrado en Psicología, Comunicación Social, también en una oportunidad con una investigadora y psicóloga brasilera y una estudiante de Doctorado en geografía.

Los acercamientos a las mujeres y a las comunidades campesinas me llevaron a sus veredas, a sus casas y a compartir su cotidianidad. Para los encuentros alguna de las mujeres se proponía como anfitriona para recibir tanto a quienes íbamos de Bogotá como a las vecinas que respondían a la convocatoria; a ellas se sumaban niñas y niños, jóvenes y algunos hombres. También contábamos con la presencia de perros, burros, pavos, pájaros y demás animales del entorno campesino. La anfitriona se encargaba de preparar el almuerzo en nuestra compañía y apoyo. Una de las escenas que más recuerdo al lado de los fogones de leña, era la increíble destreza de la que hacían gala las mujeres montemarianas al pelar el ñame con machete; con cortes directos y precisos en la cáscara y hacia afuera para evitar heridas en el cuerpo con el filo de tal herramienta utilizada, no sólo en la cocina sino también en el patio y en el cultivo. Nos deleitamos con deliciosos platos montemarianos como el mote de queso, el arroz con caraotas, el ají dulce, el ñame y la yuca que no podían faltar en la culinaria caribeña. Las porciones siempre alcanzaban para todas y todos, pues la preparación del mote de queso o el arroz tenían alcances precisos de cálculo, química y matemática, que las mujeres de San Francisco, Medellín y Villa Colombia manejan con habilidad y sabrosa sazón.

La transición hacia el acompañamiento y el diálogo ahora con las mujeres y las comunidades, me demandó una comunicación en otro registro diferente al de la palabra. La misma que tan bien saben tejer los líderes campesinos en sus alocuciones extensas cargadas de un sentido político, ético y analítico acerca de las problemáticas de su contexto, de la realidad campesina de su comunidad, la región y el país. Las mujeres con su sabiduría en las artes del hacer, en el sentido de De Certeau (1999) me enseñaron a valorar las estrategias, en medio de las carencias visibles

¹²⁰ Aquí es importante señalar que, por motivos de financiación, después de este periodo de tiempo, dejé de visitar el territorio por un año. Sin embargo, se mantuvo el contacto telefónico, entre otros.

para el visitante, quien no capta la abundancia del monte. Esta experiencia me llevó a propiciar un formato de encuentro más abierto a la participación de mujeres, jóvenes, niñas, niños y adultos mayores. Y que sirviera no sólo para la identificación de problemáticas y necesidades, sino, que también privilegiara los recursos presentes en la comunidad. Así pues, se gestó la urgencia de crear una ruta metodológica particular, que veremos en el siguiente apartado, que pudiera dar cuenta de los saberes curadores de la comunidad.

El acercamiento a las mujeres de San Francisco y sus saberes para sanar desde la comunidad, me llevó a indagar por la presencia de **curanderos**, rezanderas, parteras o **médicos tradicionales** en las comunidades. Lamenté que al unísono las y los campesinos respondieran que ya no existían en sus veredas, pues los familiares y vecinos iban al Centro de salud de Ovejas o al hospital en El Carmen, cuando estaban enfermos, se quebraban una pierna o las mujeres parían sus hijos. Sólo mencionaron tres curanderos de mordedura de culebra, hombres, ancianos y poco frecuentados. Tuve la oportunidad de entrevistarme con dos de ellos, uno cayó enfermo y en las siguientes visitas se encontraba hospitalizado; y el otro médico tradicional, un abuelo campesino que me fue presentado por sus jóvenes nietos, trabaja más desde la oración y el adoctrinamiento evangélico, postura respetable, pero que impidió ir más allá de la mera explicación de la presencia de Jesús como principio y fin de cualquier proceso de cura.

En todo caso, el encuentro con las mujeres me acercó a los **curanderos** de la comunidad. La ausencia de reconocimiento de las comunidades de la matriz indígena en sus prácticas, me dirigió hacia un médico tradicional Mayor Zenú, en Morroa, cerca de Corozal, específicamente en el resguardo indígena de Monroy, que hasta la fecha no ha sido reconocido como tal por el Estado colombiano. Al Mayor Zenú lo conocí en el marco de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular quienes se dieron cita el 10 de diciembre del 2016, en Bogotá. A los pocos minutos del encuentro señaló que según su lectura de la *lira del ojo* podía identificar si una persona era de fiar o no. Y en mi caso, yo le generé respeto y confianza, lo que permitió el camino para afianzar una relación de mutuo aprendizaje. En esa oportunidad conversamos por una hora; y, a partir de ahí se abrió una puerta para la continuidad de los encuentros en el resguardo de Morroa, que durante la colonia fue un pueblo de indios, específicamente en la casa del médico tradicional Mayor Zenú y su patio. Su conocimiento es amplio y se extiende a diversas labores como curandero de mordedura de culebra, palabrero, el uso de las plantas en las que identifica el ángel bueno, la preparación de medicamentos naturales para los tratamientos de diferentes enfermedades, el diagnóstico a partir del pulso, la lectura del iris del ojo, la meditación, la oración, la invocación de Dios, los rituales, el respeto por la naturaleza, la conexión con los planetas, su lectura del universo y su capacidad como clarividente; todo ello me llevó a escuchar sus lecciones y reflexiones por horas y horas, en cada encuentro.

El **médico tradicional** Mayor Zenú tiene en su casa una gran variedad de plantas que nos presentó una a una, enseñándonos sus propiedades medicinales e incluso compartiendo algunos de sus secretos del arte curador con plantas. También visitamos en su compañía la granja en construcción que comparte con otros campesinos de Morroa; allí, recorrimos lo que a simple vista parecía un matorral, para cualquier lego en la materia. Alrededor, todo era medicina, “*la farmacia*” como decía el médico tradicional, donde ramas, tallos, raíces y hojas por doquier eran reconocidas como elementales para curar las más diversas enfermedades y dolencias. Allí, se develó ante mí una experiencia trascendental, en el sentido místico, al percibir y sentir un clima especial que nos circundaba y del que hacíamos parte, donde el sutil viento anunciaba que no estábamos solos, sino ante la presencia de aquello que el médico tradicional, reconoció desde el primer encuentro como lo sagrado. En esa ocasión expresó con claridad que las plantas son sagradas y que el lugar donde crecen también lo es.

En una oportunidad, uno de los estudiantes con quienes visité el resguardo se quemó con el mofle del mototaxi. Fue el momento para que el Mayor Zenú pusiera en práctica sus saberes. Con varias plantas, preparó el aceite, para “*sacar la candela*” en sus palabras, e hizo un suave masaje sobre la quemadura. Acompañó esta acción como sanador con susurros inaudibles que pienso yo eran oraciones. De inmediato, el estudiante dejó de sentir ardor en la pierna y la cicatriz fue mucho menor que la que suele dejar este tipo de quemadura. Al recordar el incidente, bromeamos diciendo que Santiago se había quemado, adrede, para ver al médico tradicional entrar en acción.

Con el Mayor Zenú comprendí que estamos conectados con los demás, incluso desde antes de nacer, pues la primera boca del ser humano es el ombligo, como dice el médico tradicional. “Ahí, dura uno nueve meses tomando el alimento. (...) Nacimos en una familia”. Para el saber ancestral indígena es claro que no sólo estamos unidos con la familia y la comunidad, sino también y sobre todo con la naturaleza; concibe que a todos los seres humanos nos influye la correlación de los planetas, puesto que estamos integrados con el universo; somos uno con el universo, con los seres humanos y todas las especies de la naturaleza. Esta perspectiva amplía mi conceptualización psicoanalítica de la teoría de la Relaciones Objetales, tanto inglesa como estadounidense en las cuales me formé como psicóloga clínica. Dicha teoría argumenta que el vínculo temprano con los primeros cuidadores es una matriz (López y Schnitter, 2010) de interrelaciones que gesta la estructuración psíquica. La perspectiva transdisciplinar que me mueve de la disciplina *psi* y me permite identificar la potencia de los saberes *otros*, ahora me lleva a comprender que el vínculo con los primeros cuidadores que se establece desde la gestación, confirma nuestro estado de dependencia con el otro. El ombligo que nos une a la anatomía y fisionomía de nuestra madre es precursor de la conexión con el mundo, y viceversa pues somos hijos de las estrellas. Puedo

concluir ahora, inspirada en el médico tradicional Mayor Zenú, que dicha configuración psicosocial está habitada por lo espiritual; lo cual —a la hora de pensar lo que sana en la comunidad—, significó en la investigación la emergencia de la dimensión espiritual hasta ahora silenciada para mí en el trabajo académico.

En los días anteriores al segundo encuentro con la comunidad Medellín, murió un vecino, amigo y compañero de trabajo; en la reunión comentaron que esa noche iban a visitar a la familia del difunto, para el Novenario. Por respeto, por llevar poco tiempo de acercarme a la comunidad y por no ser invitada, no pregunté si podía asistir; advertí que, así como se suele silenciar lo relacionado con la muerte, en esa oportunidad yo también lo hice, aunque la comunidad conversó y comentó el clima emocional de dolor que los embargaba. ¿Acercarme y estudiar la muerte y, los rituales fúnebres como una práctica de la investigación? Fue una duda insistente que develó mi propio pánico ante el tema y que quizás evadí por años. Paradójico, si se tiene en cuenta mi interés por las personas y comunidades victimizadas por el conflicto armado, donde la muerte está presente en la cotidianidad de quienes he acompañado y en la mía propia. Sólo meses después se retomó el hecho y pude conversar abiertamente con la familia y con la comunidad sobre la muerte del hombre campesino e indagar por el Novenario, ante lo cual respondieron de forma abierta y emotiva. Esto me hizo entender que se trataba de una experiencia comunitaria, en la que pude haber participado y que lamenté no haber compartido. Allí, emergió y cobró sentido velar los muertos como práctica de la *grupalidad curadora*.

También, gracias a esta experiencia reflexioné -con más consciencia que antes- sobre la muerte, tanto la propia, como la de mis seres queridos, la de los otros, la que deja la guerra y la de miles, que digo millones de indígenas y africanos. Me he acercado mucho más a aquella sensibilidad con el mundo espiritual que percibí en Guatemala y con las presencias de ese mundo que me acompañan desde niña. Confieso que, aunque aún siento temor de desarrollar tal sensibilidad parasensorial, está hoy más presente que nunca. Sin embargo, a pesar de que reconozco ciertas presencias, dejo ese terreno a quienes saben lidiar con esa dimensión y trabajan para armonizar el más acá y el más allá, y, para que los espíritus de mis ancestros busquen la luz y descansen en paz.

El **Novenario** que conocí en la comunidad Medellín me llevó a los médicos tradicionales palenqueros y al ritual fúnebre del *Lumbalú* de San Basilio de Palenque. Desde la academia, todo un mundo se abrió al encontrarme con autores que estudian la muerte y la funebria de matriz afro. Me pareció triste que la muerte me llevara a lo afro; pero a la vez, me permitió reconocer el continuo entre el más acá y el más allá; en una suerte de fenomenología que ahora me permite experimentar y que no tiene nada que ver con las películas de terror que Hollywood tergiversó. Es

la confirmación de que hacemos parte de una cadena, que nos antecede, y que a la vez nosotros antecederemos, a los que están por venir. En últimas, no estamos solos, hacemos parte de algo más. El estudio de la ritualidad fúnebre afro, al igual que el acercamiento a las plantas, me conectó con lo espiritual, en Montes de María y en mí.

En síntesis, llegué a Montes de María desde el acompañamiento psicosocial con los líderes campesinos de Asocares. Luego conocí a sus familias y comunidades. En la comunidad me acerqué a las mujeres campesinas, donde la práctica de cuidar a través de las plantas me condujo a los curanderos y al médico tradicional Mayor Zenú. Desde la comunidad Medellín conocí el Novenario que me llevó a los médicos tradicionales palenqueros y al ritual fúnebre del *Lumbalú*. Estas idas y vueltas, trazaron rutas y dejaron una trayectoria del recorrido. Conformaron así, las transiciones de una experiencia: la mía, en el camino de tornarme autora.

La trayectoria de la espiral metodológica

Asocares, los líderes campesinos, las mujeres de Medellín, San Francisco, Villa Colombia, los médicos tradicionales palenqueros y Zenú, y los curanderos de mordedura de culebra del territorio de Montes de María, fueron la principal fuente de inspiración de la epistemología, la metodología y la conceptualización de la cura comunitaria. Como dicen los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, para *pensar bonito*. Para los Mamos el *pensamiento bonito* expresa la fuerza que conecta lo material, lo sagrado y lo espiritual. Para *pensar bonito* en una grupalidad que no reproduce el silenciamiento de los saberes locales, se requiere interrogar las posturas modernas y coloniales, por parte de quien investiga y transita hacia dicha conexión.

Todo está conectado con todo, recordando las palabras del médico tradicional Mayor Zenú. De allí que, estudiar la grupalidad significó, a la vez que profundizar en una reflexión intelectual, también transitar hacia otros saberes académicos desde lo **interdisciplinar**. Al partir de mi saber **disciplinar** al que estuve anclada por más de 20 años, por mi propia biografía y postura política, aporté a la formación y al saber de lo que cura, sin ignorar la *violencia epistémica* que encierra, desde el aula de clase, como docente, en la escritura y la participación en escenarios académicos. También en el trabajo de campo con las comunidades, en los grupos de los que hago parte y en la cotidianidad de mi propia vida. La iniciación en la actitud **transdisciplinar** me permitió trascender las fronteras disciplinares y reconocer el saber en las comunidades. La experiencia que me atravesó en primera persona, acompañó la reflexión sobre la profunda humildad, de la cura comunitaria, en el proceso de aprender a *pensar bonito*.

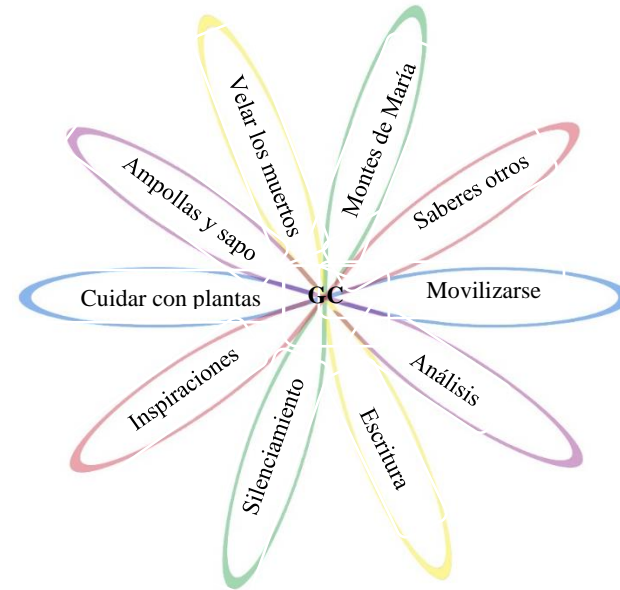
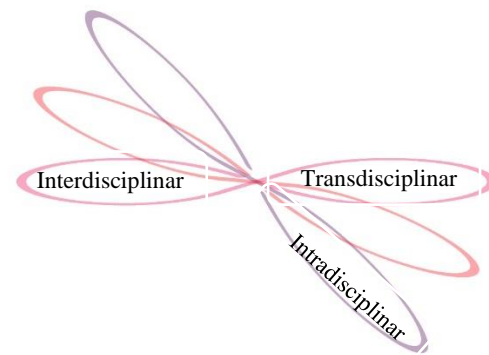
Este camino ha sido recorrido por otras personas y autores que ahora me acompañan en mi propio proceso descolonial. Imprescindible para la propuesta epistemológica, metodológica y teórica de la cura comunitaria. La ruta investigativa es ambiciosa al proponer un método particular en construcción permanente, junto con la comunidad y sus experiencias. Es singular, en cuanto no reproduce ninguna metodología existente para comprender la grupalidad. Se configura así en un reto no sólo en términos epistemológicos, sino también metodológicos. Para exponer el proceso para estudiar la cura comunitaria, presento lo que denomino la *trayectoria* de la **espiral metodológica** que seguí. El proceso investigativo sólo es reconocible en la *trayectoria*¹²¹ indeterminada, siguiendo a De Certeau (1999, XLIX), en aquel recorrido o huella, el desecho, en el signo de la desaparición del acto que deja, puesto que en parte es ilegible hoy. Entiendo dicha espiral¹²² como una construcción continua, en constante movimiento, con los ires y venires de la investigación, de ondulaciones que van y vuelven en un infinito. A partir de un lugar diferente cada vez, que me hizo transitar del estudio disciplinar al transdisciplinar. Y gracias a las construcciones fenomenológicas y teóricas que articulé progresivamente en el proceso investigativo. Es decir, los aspectos de la cura presentes en las prácticas cotidianas de las comunidades San Francisco, Medellín y Villa Colombia, se manifestaron en el proceso mismo de sistematización del trabajo de campo. En las idas y vueltas se dilucidaron, de manera tan contundente para mí que era imposible no darle un relieve a cada una. En la forma de entender lo que llamaré la *grupalidad curadora*, en una siguiente publicación.

Para el mundo indígena andino, el pasado y el futuro están contenidos en el presente, explica Rivera-Cusicanqui; allí, **el tiempo** no es lineal ni teológico, sino que **sigue los ciclos y las espirales**. Depende de las acciones que el pasado, “en juego en cada coyuntura” (Rivera-Cusicanqui, 2010; 55), se repita o se supere. Estudiar la *grupalidad curadora* desde los tiempos y ritmos comunitarios cotidianos, que inspiran la espiral metodológica, es una expresión de descolonialidad del saber.

Desde la espiral metodológica, propongo una forma de graficar el tránsito intra, inter y transdisciplinar en el proceso de la investigación.

¹²¹ “La trayectoria evoca un movimiento, pero resulta de la proyección sobre un plano, de una reconsideración de todos sus elementos. Es una transcripción. Una grafía (que el ojo puede dominar) sustituyó a una operación; una línea reversible (legible en los dos sentidos), a una serie temporalmente irreversible; una huella, a unos actos” (De Certeau, 1999; XLIX).

¹²² La RAE define la espiral como: (femenino). Curva plana que da indefinidamente vueltas alrededor de un punto, alejándose de él más en cada una de ellas (Diccionario RAE).



Gráfica 1. *Espiral metodológica: trayectoria hacia el estudio transdisciplinar*
Diagramación: María José Flórez y Andrea Betancur, 2019

La gráfica *Espiral metodológica: trayectoria hacia el estudio transdisciplinar* busca reflejar algunas trayectorias y las transiciones que implicó el estudio de la cura comunitaria. Por ella, circularon diferentes elementos del proceso investigativo que incluyó las visitas de campo, la revisión bibliográfica, la escritura de los capítulos, entre otros; los cuales le imprimieron un particular ritmo de ires y venires, de giros, de correr y re-correr los pasos del proceso. Cualquier intento de graficar estos numerosos e infinitos movimientos, es estéril. Por tanto, tendremos que conformarnos con esta diagramación de la trayectoria y con recrear las imágenes del universo y de los espirales de la serie de televisión *Cosmos*. Más que una secuencia lineal y secuencial, el proceso de investigación por su naturaleza, transitó por diferentes **momentos de la espiral metodológica**, siguiendo una lógica de constante movimiento, a la manera de giros interconectados, de ires y venires en la espiral.

El momento de estadía de mediana duración en el territorio con las comunidades campesinas, puede considerarse inicial en esta trayectoria en espiral. Viajaba con estudiantes de psicología y de comunicación social como parte de su modalidad de grado, quienes a su vez hacían las veces de auxiliares de investigación en tareas concretas. Allí, las técnicas discursivas y expresivas fueron fundamentales para la co-producción de información propiamente dicha. Los encuentros con las comunidades buscaron la apropiación de la propuesta investigativa, por tanto, se incluyeron: conversaciones informales comunitarias, visita a sanadores de las comunidades, conversaciones de cocina y huerta con las mujeres, tinto y palabras, atardeceres y memorias, intercambio intergeneracional con jóvenes, caminatas colectivas y recorridos comunitarios por el territorio y las huertas, recorridos orales y simbólicos, y el mapeo de saberes y prácticas para curar en la comunidad. Todas ellas, se configuraron en las **técnicas** que orientaron la construcción metodológica del estudio. Después del trabajo de campo, eran necesarias largos periodos de transcripción, sistematización, análisis, construcción categorial e interpretación. De forma paralela, la estrategia documental dialogaba con los registros de campo.

Esta actitud me permitió el acercamiento a las comunidades y sus experiencias de cura, en el día a día desde el talante participativo de la educación popular, donde cada quien aporta en el proceso lo que sabe y aprende de los otros. El enfoque participativo del método nos acercó a la Educación Popular freireana (Freire, 2005) en cuanto “todos sabemos algo”, lo cual, recupera y va a la búsqueda de lo que conocen y saben los campesinos; en esta oportunidad, desde dentro y con las comunidades campesinas, los médicos tradicionales palenquero y Zenú. Junto con los participantes fue posible identificar y comprender cuáles son aquellos saberes campesinos y afroindígenas para curar en la comunidad.

Otro giro en la espiral lo configuró el momento de (re)diseño metodológico con la comunidad. Se buscó llegar a los acuerdos para los intercambios con las comunidades y el acercamiento a las experiencias y prácticas de la grupalidad de cura comunitaria. La interlocución constante con las comunidades y los médicos tradicionales de Montes de María, era esencial para retroalimentar el proceso de teorización de la cura comunitaria. Por tanto, cada cierto tiempo regresábamos al territorio para el encuentro con las comunidades.

Otro movimiento de la espiral fueron los espacios de **socialización y devolución** con las comunidades, que, a su vez, permitían el intercambio y la integración entre vecinos, acompañados de algún delicioso plato de mote de queso, o de sancocho montemariano preparado por las mujeres anfitrionas del encuentro. El proceso de la investigación llevó a la configuración de tres momentos de socialización y devolución con las comunidades en su territorio: uno primero en el momento mismo de cada encuentro, más inmediato, a manera de valoración participativa del encuentro. Casi siempre al finalizar la reunión busca recoger, concluir y devolver las principales ideas y emociones que circularon en ocasión del encuentro. Uno segundo, en el reencuentro, donde se socializaba y devolvía la sistematización del encuentro anterior, implica el trabajo previo de sistematización y análisis del último encuentro, cuya interpretación es socializada en la siguiente visita al territorio con la comunidad, en esta oportunidad las/los participantes reflexionan sobre el encuentro anterior. Casi siempre por medio de alguna ayuda visual en físico. Y el tercer momento, es de devolución del proceso, al cual dedicamos una jornada de socialización sobre lo que ha significado el proceso para las comunidades; incluye la elaboración y reflexión conjunta, utiliza herramientas didácticas y artísticas, reconocimientos y agradecimientos por lo logrado, en el primer medio, luego a los tres años y en la última oportunidad que cubrió el periodo de casi seis años desde el primer encuentro con Asocares en el territorio montemariano.

En esta última socialización y en relación con lo que el proceso de investigación les dejó, las comunidades expresaron que el estudio inició con dos investigadoras psicólogas, pero termina vinculando a las comunidades, estudiantes, profesores en el nivel internacional y ahora la oportunidad de que muchas personas más incluso de otros países, que lean las publicaciones en Internet, conozcan y se acerquen a la realidad del territorio; es decir, que se trata de un proceso que inicia solo y termina con muchas personas¹²³ Esta reflexión reitera el carácter participativo del estudio. Una de las mujeres

¹²³ Líder campesino. Villa Colombia. 30 de octubre de 2019.

también mencionó que desde que visito el territorio son las mujeres quienes salen de sus casas para asistir a las reuniones que se convocan con la investigadora y las demás mujeres de la vereda, y los hombres se quedan en casa; “las mujeres tenemos un espacio para nosotras y para integrarnos en la comunidad” afirmó la mujer campesina de San Francisco¹²⁴.

En los procesos de socialización y devolución el Fotovoz se configura en una potente herramienta de apropiación que utiliza la fotografía como memoria visual del proceso que involucra la apuesta artística con las comunidades. Al igual que la estrategia del grupo de reflexión que abordó en una publicación anterior (Parra-Valencia, 2016a), que permite la circulación de reflexiones y análisis en una perspectiva de tiempo amplia. También es el momento para compartir las publicaciones con las comunidades a quienes se reconoce su coparticipación en el proceso de construcción de conocimiento. Sin duda, la devolución amerita un capítulo aparte no sólo en la producción académica sino también en los procesos formativos de la educación superior y sobre todo, en la relación con las comunidades con quienes trabajamos y acompañamos; en todo caso, se trata de una deuda por subsanar.

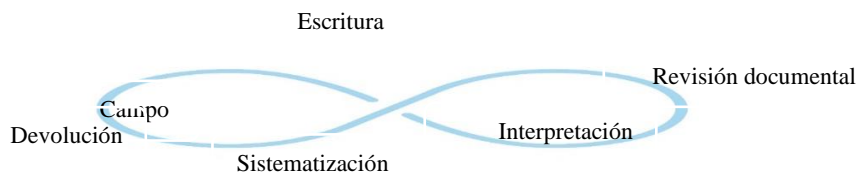
Con sorpresa me percaté que no es usual que las/los colegas de las disciplinas psicológicas incluyan momentos de devolución y socialización, en los llamados cronogramas de investigación, con las comunidades con quienes trabaja. En general, tampoco en ciertos profesionales de la Geografía, la Historia, otros de raigambre moderna y posmoderna.

Como formas de socialización y devolución con las comunidades, entre los materiales didácticos y populares que hemos producido están: 3 Cartillas, 5 Fotovoz, 2 Documentales, 3 piezas audiovisuales, 2 Galerías fotográficas (de un archivo de más de 1000 piezas), 5 Documentos de trabajo, numerosas transcripciones (más de 2000 páginas), 3 mapeos de saberes curadores, encuentros, relaciones y un sinnúmero de almuerzos y sonrisas compartidas.

Sucesivamente el movimiento de la espiral metodológica continúa, en un retorno a la comunidad, de nuevo al momento de sistematización y constante análisis; acompañado de periodos de revisión documental y el cotidiano ejercicio de escritura ininterrumpida. Sin embargo, en cada giro y regreso al trayecto anterior todo se había transformado, a veces perceptible de forma sutil. Sin duda, si algo caracterizó la espiral metodológica de esta investigación fue el permanente movimiento. Si aventurara

¹²⁴ San Juan Nepomuceno. Museo Itinerante de la Memoria-CCMM. 2019.

una forma de graficar el espiral de los momentos de la investigación, sugeriría la siguiente, siendo insuficiente.



Gráfica 2. Espiral de los momentos de la investigación

En términos de diseño metodológico, se trató de una **investigación cualitativa** en cuanto que se acercó a la comprensión de las propias comunidades campesinas de Ovejas, los médicos tradicionales palenquero y Zenú; en particular, a sus maneras de vivenciar, resignificar y entender subjetivamente (Hernández, R.; Fernández, C. & Baptista, 2010; 361) la experiencia sobre lo que *cura* en las comunidades, en el contexto de la guerra y la reparación en la región. Considero, desde el paradigma cualitativo, que la producción, construcción y el **análisis de información** no es un momento puntual de la investigación, siguiendo a Fernando Gonzalez Rey (2000), sino que dicha actividad se constituye en un ejercicio constante que se nutre de diferentes estrategias. La perspectiva del análisis cualitativo de la información, privilegió la experiencia de las mujeres. En particular, la inspiración en la filosofía hermenéutica, orientó las reflexiones y la construcción de categorías en relación con los saberes y prácticas para sanar. Se siguió el proceso inductivo (de lo particular a lo general) de la codificación abierta, axial y selectiva de la teoría fundamentada (Creswell, 2007; Ángel, 2011). Al tratarse de un procedimiento de análisis inductivo, la trayectoria va desde la voz campesina del trabajo de campo, la transcripción, pasa por un proceso de codificación que permite la emergencia de las categorías de estudio de la cura en la comunidad. El proceso inductivo me llevó de la cita -como unidad de registro- hacia la construcción del análisis, no al contrario; en otras palabras, la intención de las citas no es confirmar los argumentos de la investigación, sino construirlos a partir de la voz de las comunidades. Con sus palabras también escribí esta tesis.

Consecuente con la apuesta epistemológica y metodológica la investigación asumió un enfoque de **carácter participativo**. Considerar el saber de las comunidades campesinas significa un reto para una metodología crítica, puesto que se requiere una deconstrucción científica y una reconstrucción emancipatoria, siguiendo a Fals Borda (1999); estas implica entender que la ciencia se construye de

manera social desde la participación en la acción social, y romper con la distancia entre sujeto-objeto para tomar en cuenta conjuntamente los puntos de vista del investigador y del investigado.

El enfoque participativo es crucial, como vengo argumentando, para orientar la construcción de conocimiento que apuesta a rescatar y priorizar la horizontalidad de la investigadora con el sujeto que conoce y vivencia su propia realidad. Con este, la investigación posibilita la generación de conocimiento nuevo tanto para la investigación académica como para los sujetos que participan en el proceso, quienes son considerados copartícipes en la propuesta, inspirado en la tradición de la Investigación-Acción-Participativa (IAP) y en la participación y colaboración de la que habla (Rappaport, 2007) al reflexionar sobre la epistemología de la etnografía. Más aún, hacer parte de los espacios de encuentro en campo, se configura en un momento para hacer tangible el acompañamiento psicosocial de las comunidades con quienes trabajo. No se limita a “extraer” información de una problemática social, sino que las y los participantes de la investigación se nutren de manera recíproca en la construcción participativa de conocimiento.

El enfoque favorece diferentes niveles de participación de las comunidades, consideradas en la investigación sujetos activos, con un saber propio sobre lo que viven y con la posibilidad de resignificar y transformar sus condiciones de vida. Desde esta concepción se genera una relación más horizontal con los sujetos de las comunidades, que desde la Psicología Comunitaria latinoamericana se consideran poseedores de un saber popular propio e histórico, con quienes se establece un diálogo desde el saber académico y científico, en palabras de Montero (2004), ambos fuente de saber para la investigación participativa.

El abordaje metodológico de la grupalidad en las comunidades, siguió una perspectiva poco ortodoxa inspirada en el **estudio de caso colectivo** (Creswell, 2007; Ángel, 2011), al no considerar que el otro es un *caso* o un objeto de estudio, en el sentido positivista. Por el contrario, el “caso” lo configuró una práctica cotidiana que emergió de la propia comunidad, lo cual ayudó en una suerte de delimitación del caso, donde cada quien decidió participar, de manera voluntaria. En total delimité tres prácticas que configuraron los casos, a las cuales regreso en los siguientes capítulos. Esta idea, indica que, para la investigación sobre la cura en la comunidad, el estudio de caso colectivo se encontró con la idea de la co-participación, co-construcción y colaboración, basada en el intercambio. Consciente de la necesidad de delimitación para alcanzar un nivel de profundidad en el ejercicio fenomenológico, consideré oportuno que el método incorporara algunas características del estudio de caso colectivo, en cuanto estrategia; en particular, porque ante el reto de trabajar no sólo con la

asociación de campesinos, sino también con las comunidades de las que hacen parte, esta tradición metodológica familiar para mí, surgió como alternativa. El estudio de caso ha sido utilizado por la Sociología, el Derecho, la Educación, el Trabajo social, la Medicina y la Psicología. En esta última disciplina son conocidos los casos clínicos freudianos¹²⁵ y la corriente de la psicología de los grupos, en particular de la dinámica de grupos, como técnica de investigación y praxis. Recordemos que el psicoanálisis grupal inició con estudios de caso en la Inglaterra de la post Segunda Guerra Mundial. Tradición que no abandono en su totalidad. El estudio de caso en la investigación sobre lo que cura en la comunidad, apostó de forma consciente por descentrarse de la experiencia psicológica del caso clínico individual, la mirada psicopatológica y las marcas de la ciencia moderna y colonial que determinó las disciplinas *psi*.

En este escenario y para dar cuenta de los saberes curadores de la comunidad, fue necesaria una técnica metodológica particular que llamé *mapeo comunitario de saberes y prácticas para sanar*, de carácter participativo y con un interés en privilegiar potencialidades y, como diría Martín-Baró (Martín-Baró, 2006), las virtudes populares de la propia comunidad. Una semilla de la perspectiva de este *mapeo comunitario* la identifiqué en el abordaje de aquella clínica psicoanalítica, en particular de la Teoría de las Relaciones Objetales, en la cual la/el psicoterapeuta promueve una alianza terapéutica con los aspectos sanos del psiquismo (Bleichmar y Leiberman, 1997) del paciente; en los que se apuntala para trabajar aquello que genera sufrimiento psíquico y que en ocasiones está del lado de las pulsiones destructivas que nos enferman.

El *mapeo comunitario de saberes y prácticas para sanar*, sigue la tradición de la cartografía, de los mapeos sociales y comunitarios (Jiménez, 2019). Se trata de un tipo de mapa parlante que nos habla de las diferentes formas de sanar en la comunidad, construido con sus propias voces. Este se planteó a contrapelo de la lógica diagnóstica centrada en las problemáticas y carencias que las disciplinas *psi* y médicas occidentales priorizan. A partir del diálogo que esta técnica propició, construimos el repertorio de saberes para curar de y con las mujeres, hombres y niñas/os de San Francisco, Medellín y Villa Colombia, quienes identificaron, nombraron y reconocieron las diferentes prácticas de cura

¹²⁵ Cómo no recordar algunos de los estudios de caso freudiano que inspiraron y ayudaron a construir la metapsicología psicoanalítica freudiana de principios del siglo XX, a casi un siglo, desde el caso Schreber para estudiar la psicosis, el señor de las ratas para la obsesión, el caso de Ema para la histeria o el caso Hans para el estudio del complejo de Edipo, entre otros.

que utilizan en sus familiares y la comunidad en el día a día. Una de estas, entre muchas más¹²⁶, fue cuidar y curar con plantas medicinales que siembran en el patio, la huerta casera o comunitaria.

También utilicé el **diario de campo** (2014-2019) como técnica privilegiada para la construcción de narrativas propias, como apoyo para el registro, la descripción y el análisis; fundamental en el plano descriptivo y reflexivo para comprender y registrar la experiencia de la cura en las comunidades campesinas en Montes de María. Más aún, construir la información de forma participativa a lo largo del camino, implicó la articulación de diferentes estrategias en el proceso de investigación; la pertinencia de cada una dependió de las condiciones del contexto y de la disponibilidad de las comunidades.

Las **estrategias de investigación** para estudiar la grupalidad fueron **documental, discursiva y artística**. Esta separación obedece más a una finalidad pedagógica, puesto que no siempre fue posible establecer una delimitación precisa entre las estrategias, por la interconexión y el diálogo que adquirieron las tres prácticas comunitarias cotidianas que estudié, a lo largo del proceso investigativo con las mismas comunidades. Las estrategias posibilitaron la exploración de diferentes maneras de exteriorizar *en y con* la comunidad vivencias emocionales. Lo cual significó un espacio de trabajo psíquico de catarsis, *insight* o entendimiento, y de elaboración psicológica para quienes hicieron parte de los encuentros comunitarios. Allí, fue posible identificar y reflexionar sobre las prácticas cotidianas que albergan una grupalidad con potencial para curar. Fueron por excelencia de carácter vivencial, participativo y reflexivo. Los encuentros con las comunidades buscaron fortalecer los modos propios, autónomos y alternativos de afrontar las problemáticas y las consecuencias de la guerra, y la reparación. Con un fuerte apoyo en los recursos, potencialidades y virtudes de las comunidades co-partícipes.

La **estrategia documental** fue esencial para tejer la teorización, adquirió interés desde el momento de plantear el problema de investigación en relación con el *silenciamiento epistémico* de saberes locales; orientó las nuevas construcciones teóricas y afianzó el ejercicio transversal de la teorización de la *grupalidad curadora* en las comunidades. El tránsito de lo monodisciplinar a lo transdisciplinar,

¹²⁶ Al devolver a la comunidad de Medellín lo que habían identificado en el *mapeo comunitario de saberes y prácticas para sanar*, respondió con sorpresa ante la cantidad de elementos que emergieron de su cotidianidad. Uno de los campesinos de Medellín lo entendió como un *Manual para sanar de la comunidad* (Marzo de 2016. Diario de campo [2014-2019]).

inició después de una revisión documental¹²⁷ sobre la actuación de la Psicología en contextos de guerra, para argumentar el problema de investigación. De los más de 130 materiales que inicialmente revisé, fue notable, la tendencia de las publicaciones a la reproducción colonial de la disciplina *psi*, al privilegiar el punto de vista del/la psicólogo-experto en la producción de conocimiento.

Ahora bien, pretender un estado del arte sobre la producción temática en Montes de María, es una tarea que se sabe amplia y compleja. Esto me sirve de advertencia para anunciar que privilegié la bibliografía que dieran cuenta de las formas y experiencias comunitarias para sanar, en lo local. Sin embargo, las búsquedas en las bases de datos son casi estériles, se centran en el recorrido por las violencias que ha vivido la zona y deja de lado los análisis acerca de la identidad montemariana y el lugar de los saberes de sus habitantes sobre las formas de sanar. De manera fragmentaria y marginal, con dificultad se detecta interés por las experiencias de las propias comunidades.

Genera extrañeza que las publicaciones no registren de manera contundente, el quehacer de los grupos sociales, de las comunidades campesinas que luchan y resisten en el territorio, desde la propia experiencia. Es poco conocida la labor de los observatorios de paz e iniciativas sociales del país que nos hacen saber de la existencia de diversas y numerosas iniciativas venidas de las poblaciones victimizadas por la guerra (Parra-Valencia, 2014b). Quizás la baja aparición tenga que ver con la forma de registrar lo que se investiga, es decir, las formas de producción y circulación del conocimiento que en la academia privilegia cierto *ranking*. Sin embargo, en la revisión documental encontramos muy pocos estudios para reconocer experiencias sobre formas colectivas de sanar en lo local. Predominan aquellas publicaciones sobre los análisis de la dimensión política, económica, histórica, espacial, religiosa y antropológica. Y no tanto en la perspectiva epistemológica sobre las experiencias colectivas y locales para sanar. En un primer sondeo de las investigaciones de los Montes de María se identificaron estudios e investigaciones que proceden del Grupo de Memoria Histórica, del Cinep, del ámbito universitario y académico¹²⁸. Se centran en el recorrido por las violencias que

¹²⁷ Fue necesaria la búsqueda de información en diferentes fuentes bibliográficas, desde la perspectiva descolonial, un ámbito novedoso para las disciplinas psicológicas. Empecé la búsqueda de información a través de plataformas virtuales como Dialnet, Proquest, Scielo, Redalyc (entre ellos, libros, capítulos, artículos y tesis). Se construyeron varias bases de datos entre ellas: *Psicología: escenarios, actores y estrategias en contextos de construcción de paz en Colombia* (2014-2018). Agradezco la participación de las estudiantes de Psicología auxiliares de investigación, Milena Dueñas, Carolina Aponte, Viviana Sanches y Sandra Gutiérrez en esta labor.

¹²⁸ Soy consciente que cualquier selección deja de lado muchas publicaciones, que se acercan a las condiciones del territorio de Montes de María, a las cuales no se les desconoce el valor, como, por ejemplo: *El Salado. Esa guerra no era nuestra* (GMH, 2009), *Mujeres que hacen historia. Tierra, cuerpo y política el Caribe colombiano* (GMH, 2011), *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano* (GMH, 2011) y *Los silencios y los olvidos de la verdad* (CMH, 2012), que incluye tres capítulos sobre la región de Montes de

se han vivido en la zona desde la época de la Conquista y la Colonia; pasando por la violencia del conflicto armado de las últimas décadas, hasta la conflictividad actual en relación con los procesos de restitución de tierras, reparaciones a víctimas y cultivos agroindustriales en manos de foráneos. Hay una significativa producción académica sobre la región, desde las ciencias sociales, humanas y las ciencias naturales (estudio ecológico, botánico, otros).

También se identifican publicaciones venidas de la cooperación internacional en relación con el Plan de Consolidación, que vimos antes, y los laboratorios de paz de Montes de María. En menor medida se hallan publicaciones de las organizaciones de derechos humanos y de las mismas comunidades. Identifiqué algunos textos escritos desde organizaciones de base del territorio, de baja circulación. Las caracterizaciones geográficas, demográficas y sociales son tratadas en informes y publicaciones en un apartado preliminar en los textos. En general, la producción de conocimiento deja de lado asuntos más cercanos a los pobladores y a su identidad montemariana desde sus prácticas, creencias y su cultura.

La **estrategia discursiva-narrativa**¹²⁹ se privilegió en los momentos de encuentro del trabajo de campo con las comunidades de Montes de María. La cual posibilitó la identificación de vínculos y la experiencia emocional individual y colectiva que circula en las comunidades. Así mismo, a través de lo discursivo se llega al *psiquismo grupal* (Kaës, 1995) de la comunidad, en particular a aquellos elementos verbales y pre-verbales que reconocen al grupo como matriz terapéutica (Parra-Valencia, 2016; 101). Por su parte, la palabra es por excelencia, quizás, el instrumento más privilegiado en la práctica psicológica moderna, como vehículo de comunicación y exteriorización del psiquismo. Las técnicas grupales *discursivas* se centran en las narrativas y en el análisis del discurso de los contenidos de los relatos y los testimonios, que emergen en las propias comunidades. La estrategia discursiva incluyó la cartografía social y la reconstrucción de memoria comunitaria. La cartografía social procede de la Sociología y es considerada (Jaramillo; Prada y Rodríguez, 2014) una metodología participativa y colaborativa; también es utilizada por la Psicología Comunitaria. Permite ubicar en diferentes geografías (mapas, gráficos) territorios, lugares, personas, comunidades, situaciones y

María desde las perspectivas histórica-social, el caso del Bloque paramilitar Montes de María y las víctimas Mampuján-Las Brisas en el proceso de Justicia y paz. O las publicaciones de la Fundación Red Desarrollo y Paz de los Montes de María, y del Laboratorio de Paz III (Unión Europea), entre muchos otros.

¹²⁹ Esta estrategia se puede ver reflejada en la construcción narrativa que aventuré en los últimos tres capítulos. También en otros productos, como: 3 Cartillas didácticas, 5 Documentos de trabajo, transcripciones (más de 1000 hojas), 3 Mapeos de saberes curadores.

representaciones. En nuestro caso, las familias que hacen parte de la comunidad y las huertas caseras, con sus respectivas plantas.

El abordaje de la huerta casera y su localización en la cartografía comunitaria, facilitó la identificación y la re-significación de una *práctica cotidiana* de gran valor para las comunidades, en el sentido de De Certeau (1999), como cocinar, caminar, visitar la huerta casera. Según ellos, en relación con la sobrevivencia, el cuidado de los integrantes de las familias, el fortalecimiento de las relaciones de ayuda con las/los vecinos, la conservación de lo ancestral (en el caso de las semillas) y el potencial económico de ciertos cultivos.

De otra manera, lo discursivo y narrativo se articuló a los procesos de reconstrucción de memoria colectiva y comunitaria; de gran interés para los estudios sociales y culturales de la memoria como ámbito de estudio transdisciplinar. La Sociología, la Antropología, la Historia y la Psicología Comunitaria comparten el uso de esta estrategia. En el caso de la Psicología de la Liberación se constituyó en una de las tres tareas urgentes para el psicólogo latinoamericano, junto con la desideologización y la potenciación de las virtudes populares (Martín-Baró; 1989). La memoria colectiva más que una técnica es una herramienta para la reconstrucción del pasado con la concientización del presente y la representación de un *horizonte de expectativas*, como lo denomina el historiador Reinhart Koselleck (1993). La reconstrucción de la memoria comunitaria incluye ejercicios más interdisciplinarios como las líneas de tiempo, la biografía visual, la cartografía social, los mapas (mentales, andantes, parlantes, del entorno, del cuerpo), las colchas de memorias, las historias de vida o biografías sociales, entre otros¹³⁰; los cuales son utilizados, por ejemplo, en situaciones de violencia política. Facilita a las comunidades reconocerse y narrarse, en relación consigo mismo, con la familia, el otro, el territorio y lo histórico.

La **estrategia artística**¹³¹, se configuró en uno de los lenguajes de preferencia comunitaria para la interlocución y la devolución en los diferentes momentos de elaboración. A la manera de un espiral, en aquel ir y venir que tejió la investigación, retomaba lo trabajado para avanzar hacia otro momento de la comprensión de las prácticas de la comunidad. Para la investigación fue esencial todo aquello

¹³⁰ Para profundizar en las diferentes modalidades de ejercicios de reconstrucción de memoria se recomienda consultar la publicación de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación de Colombia, *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica* (Riaño, 2009). También, vale la pena conocer otra publicación del CNMH, titulado *Del ñame al calabazo* (CNMH, 2015).

¹³¹ Algunos de los productos de esta estrategia son: 5 Fotovoz, 3 piezas audiovisuales, 2 Galerías fotográficas, Archivo fotográfico (2014-2019), con más de 1000 piezas.

que expresaron y pusieron en común las personas y las comunidades en el paisaje mágico del campo montemariano profundo. Por tanto, fue necesario acudir cada vez más al uso de diferentes lenguajes, expresiones y formas de evidenciar la grupalidad y la cura comunitaria.

Identifiqué en las artes un gran potencial para la diversidad expresiva de la subjetividad individual y colectiva de las comunidades. En este sentido se recuerda y se comparte la afirmación de la filósofa Martha Nossbaum (2015) durante el discurso para recibir el Doctorado Honoris Causa, de la Universidad de Antioquia: “Si no insistimos en la importancia crucial de las humanidades y las artes, éstas se desplomarán, porque no generan dinero. Sólo hacen algo que es mucho más valioso que eso, hacen un mundo en el que vale la pena vivir”. La expresión y la manifestación de estados emocionales ante las vivencias cotidianas y particulares, es posible desde diferentes lenguajes como el dramático, el escrito, el dibujo, la pintura y el juego. Me adhiero a la idea de que las expresiones artísticas abordan el contenido simbólico que en ellas emerge.

Como aporte de la investigación y previendo que las comunidades se acercaran a los saberes sanadores con que cuentan, se hizo necesaria la reflexión epistemológica y metodológica, allí donde surge una potencialidad para sanar. Con las comunidades campesinas se socializaron las formas de cura comunitaria con estrategias artísticas y comunicativas, para facilitar la apropiación y reapropiación de las propias prácticas de la comunidad. Este propósito, implicó también un momento de diálogo con la comunidad, para devolver la construcción sobre la categoría central de la investigación, la grupalidad. Es decir, el intercambio comunitario del trabajo de campo, implicó pensar la cura comunitaria para poner en interlocución, la comprensión que alcanzamos, con las comunidades y la academia, referido en el momento de la devolución.

Este reto que me planteó socializar lo construido en torno a la grupalidad, se apoyó en estrategias artísticas y comunicativas, para la interlocución y la apropiación de la comunidad. Encontré que las *artes visuales*, facilitan la exploración del intercambio, a partir de otras producciones, como la construcción de material didáctico para las comunidades de Montes de María; en mi caso, privilegié la imagen. La perspectiva de la investigación es cercana a formas de escritura y comunicación del conocimiento que dialogan con dos mundos, el académico y el de las comunidades; allí, la fotografía como puente, donde la imagen, según Rivera-Cusicanqui (2015) contiene significados que están a la espera de ser interpretados. Comparto con la socióloga aymara que la imagen contiene una capacidad para expresar, para decir lo no dicho o silenciado.

Elegí trabajar la fotografía, a partir del material fotográfico que registró los encuentros. Se construyeron las *Series Fotográficas PsicoPaz I y II*, las cuales fueron trasladadas al territorio y devueltas a la comunidad. La entrega no consistió sólo en esto, también sirvió para un momento de encuentro y reencuentro entre la comunidad, los recuerdos del proceso y la añoranza por los ausentes. La fotografía permitió captar imágenes que descubrieron momentos, actitudes, ambientes y expresiones, en el curso de las jornadas de trabajo colectivo. Su uso facilitó el efecto de espejo, que puede llevar a los participantes a relatar cómo se ven, lo que no se ve y los sentidos que otorgan a cada imagen, entre otros. A partir de la interpretación de la fotografía, se narra una historia, emergen emociones, sentimientos y afectos que se asocian a los sentidos y simbolismos que comporta la imagen. El foto-voz considerado parte de las metodologías visuales, es una técnica grupal, artística, expresiva, discursiva y terapéutica a la vez.

También, incluimos las manualidades y el diseño, en el ámbito de las artes visuales. El gusto por la estética fue compartido con las comunidades, a través del trabajo manual como expresión artesanal, que implicó la elaboración de las cartillas de *Plantas medicinales y alimenticias* de las comunidades de San Francisco, y el *Manual para sanar* de la comunidad de Medellín. La producción de ambos recursos, surgidos del saber de las comunidades, fue co-participativa, ya que se compartió la fabricación artesanal del material. En este, se consignó, de una forma pedagógica, el conocimiento comunitario que, por generaciones, les ha ayudado, a hacerle frente a las enfermedades y a las cuestiones emocionales.

La estrategia artística me permitió explorar otras dimensiones humanas, sociales y simbólicas. Recordemos que, lo estético, comprendido como aquella dimensión que nos conecta con lo vital (Rolnik, 2001), quedó marginado en aquella *disciplinización de saberes* de la que nos habló Foucault, con sede en la universidad del siglo XVIII. Nos acercamos al arte desde su potencial para la reconfiguración psíquica y psicosocial, la transformación por su carácter emancipador y las posibilidades para entretejer vínculos y *memorias transformadoras*, siguiendo a Jaramillo (2015). Ahora bien, en los contextos de guerra el recurso artístico ha sido una herramienta de trabajo que el saber psicológico ha apropiado con fines terapéuticos (Parra-Valencia, 2018); su uso también ha sido de interés para otras disciplinas de las ciencias sociales y humanas.

También, me interesa entender la fuerza de la creación artística en sintonía con la idea del arte, considerado una “práctica estética que abraza la vida como potencia de creación en los diferentes medios en que opera” (Rolnik, 2001, 6). Allí la estética es concebida como parte del *mundo de la vida*

(Habermas, citado en D'Entreves & Benhabib, 1997). La expresión artística acompaña las acciones de resistencia y la fortaleza de personas y comunidades que se encaminan hacia el cambio, por lo que el arte como herramienta puede utilizarse en diferentes espacios y contextos. Más aún, “el arte es, por lo tanto, una práctica de experimentación que participa de la transformación del mundo”, afirma la psicoanalista brasilera Suely Rolnik (2001, 6), en cuanto que relaciona la vida y el arte, ambas en constante *gestación de nuevas formas*.

En definitiva, la reapropiación de lo estético como dimensión humana cobra diversas posibilidades¹³².

Por su parte, la *estrategia comunicacional*¹³³ permitió un diálogo con la disciplina de la Comunicación Social y la exploración de otras formas de expresión, diferente a la escrita; que posibilitan sumar el sonido a la imagen y con él una ventana a lo oral, a las palabras enunciadas, a la música, a los sonidos de la naturaleza (los pájaros, el viento, los árboles). La estrategia comunicacional que escogió la comunidad fue el video. Sin duda, desde un inicio les llamó la atención lo audiovisual, como forma de devolución. En parte porque evidencia las condiciones de vida, los capta, en forma viva y directa, en sus espacios cotidianos y quizás también porque les devuelve una mirada de ellos mismos.

La lúdica también es un componente de la estrategia comunicacional, en cuanto que facilita la generación de un ambiente y unas condiciones de tranquilidad que afianzan la comunicación desde otros lenguajes, propicia la integración, fortalece la confianza y el apoyo mutuo. Incluimos entonces lo lúdico como acción psicosocial para abordar la solidaridad, la mutualidad y la cohesión comunitaria.

Como estrategia de comunicación del conocimiento también incluí la producción de material para la publicación académica (artículos, capítulo y manuscritos), con fines de socialización del conocimiento. Por su parte, Asocares y las comunidades valoraron la producción de material didáctico y pedagógico para las y los participantes. Este incluyó el lenguaje de la misma comunidad, como principio epistemológico de la Investigación-Acción-Participativa (Fals Borda, 1999), según el cual

¹³² Para ampliar estas y otras ideas ver: Parra-Valencia, 2018. *Arte-sano. Arte que sana*. En: Bolaños, Rey & Tapia. *Intersecciones. Perspectivas políticas y estéticas para la paz*. Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. Bogotá

¹³³ Algunos productos son: 3 Cartillas, 5 Fotovoz, 2 Documentales, 3 piezas audiovisuales, encuentros y relaciones. Los documentales son: Resurgen las voces. Los Montes de María hablan (46 min.) y Saberes de los Montes de María (13 min.), los cuales, participaron en el VIII Festival audiovisual de Montes de María, del 2019.

la construcción de conocimiento compartido y el lenguaje en la forma de socializar y devolver la información a los campesinos, se sintió cercana y familiar.

Entonces, la trayectoria de la espiral metodológica incluyó el tránsito de los estudios disciplinares a los transdisciplinares, momentos de la investigación y estrategias. Todos estos en constante movimiento a lo largo del proceso investigativo y cuyo entramado se tejía con los hilos de mi propia vida cotidiana. Concluyo que la espiral metodológica, metáfora creativa que busca ilustrar el camino recorrido, no logra dar cuenta de lo que significó este proceso como vivencia vital. Por tanto, la espiral metodológica de la investigación, como trayectoria del camino recorrido, es un ejercicio mucho más amplio y complejo. De tal forma que, no deja de ser más que una huella de lo realizado.

Tras recorrer el camino de mi experiencia de apertura hacia la transdisciplinariedad, concluyo que las inspiraciones epistemológicas, las transiciones y las trayectorias de la espiral metodológicas, me auxiliaron para explicar la vivencia como investigadora interesada en los saberes curadores de la comunidad. Este proceso interpeló mi formación psicológica y a la vez me permitió el *pensamiento bonito*.

Es pues el momento para abordar la propuesta que denomino *grupalidad curadora* ante la problemática del silenciamiento epistémico.

5° Capítulo

Grupalidad Curadora.
Una alternativa cotidiana, comunitaria y descolonial
para los dolores de la guerra

Como un grave problema para el trabajo psicosocial, planteé, en el primer capítulo, la tendencia de las *perspectivas psi* modernas y coloniales a lo que denominé el *silenciamiento epistémico* de los saberes locales afroindígenas capaces de curar los dolores de la guerra. Bajo una perspectiva interdisciplinar, interpelé este *silenciamiento* de los saberes *otros* que han reproducido, desde su emergencia, no sólo las Ciencias Sociales, sino también la Psicología. Plantee un acercamiento al territorio de Montes de María y la resistencia de sus comunidades desde la geografía y el recuento sociohistórico en ocho hitos, de interés para el estudio. También expuse mi postura e inspiraciones epistemológicas en la investigación, la metodología propuesta en espiral y el modo en que el diálogo interdisciplinar y el trabajo de campo interpelaron mi formación psicológica y me abrieron a la transdisciplinariedad.

El diálogo con las perspectivas críticas del saber latinoamericanas y caribeñas, y el afortunado encuentro con las comunidades campesinas y afroindígenas de Montes de María, me permitieron plantear lo que denomino *grupalidad curadora* como base de mi propuesta ante la problemática del silenciamiento epistémico. El objetivo de este capítulo es explicar esta noción que *recoge aquellos procesos de las comunidades que les permiten, por su propia cuenta y con lo que tienen a su alcance, mantener vivos sus saberes y hacerles frente a los dolores de la guerra*. Asumo que de esta forma las comunidades enfrentan la situación, mientras demandan del Estado su obligación de reparar y se concreta la estrategia psicosocial, a poco más de un año de finalizar el mandato de la Ley y en medio del declive de los Acuerdos de Paz.

El capítulo aborda la teorización de la *grupalidad curadora*, que me permite articular la propuesta central del trabajo. Está estructurado en dos apartados: *Multidimensionalidad de la grupalidad curadora: terapéutica, emancipatoria y espiritual-cosmológica*. Y, *Las prácticas de grupalidad curadora: comunitarias, cotidianas y descoloniales*, que expresan esta capacidad de cura de las comunidades. Movilizarse desde la comunidad, curar con plantas y velar los muertos, fueron las tres *prácticas de grupalidad curadora* que estudie, las cuales abordo en los últimos tres capítulos.

Desde una perspectiva moderna/colonial, las intervenciones psicosociales tienden a banalizar lo comunitario, por ejemplo, al considerar el abordaje colectivo por normatividad según el tipo de reparación si es individual o colectiva, sin apropiarse y ser consecuente con la potencialidad de la dimensión psíquica grupal. El saber local se silencia en la banalización de la comunidad y también en actuaciones que la instrumentalizan. Recordemos que ciertas/os “expertas/os” utilizan el saber y

las prácticas culturales de las comunidades de manera indiscriminada y vacía de sentido simbólico y espiritual. Es el caso de las propuestas de rituales, el uso de velas y productos de la tierra en los planes de reparación estatal. Igualmente, a favor de las directrices institucionales de la política de reparación o del proyecto de turno se instrumentaliza a las comunidades, sus saberes y el tiempo. El silenciamiento de saberes locales también se evidencia en las prácticas que se centran en el experto, quien sabría lo que le conviene a la comunidad y las estrategias para alcanzar la cura, mientras desconoce las formas comunitarias para tramitar los dolores de la guerra.

Por su parte, las comunidades en Montes de María, se mantienen en el territorio haciendo frente a las consecuencias de la guerra y los conflictos actuales, mientras la reparación como responsabilidad del Estado, sortea toda suerte de escollos. Lo que surge en la comunidad, desde ella misma en su cotidianidad, como una capacidad de cura presente en las prácticas comunales, que continúan vivas en el territorio y les permiten resistir, es lo que abordo en este trabajo bajo la noción *grupalidad curadora*.

Concretamente, por *grupalidad curadora* me refiero a **la capacidad de ciertos grupos y comunidades que emerge en contextos de guerra, para tramitar su experiencia emocional, frente a diferentes situaciones familiares, socio-políticas, históricas y espirituales-ancestrales**. Tramitar aquí implica varios procesos psicológicos como contener, metabolizar y afrontar presentes en la comunidad.

Los procesos de la *grupalidad curadora* evocan la tradición psicoanalítica de la escuela inglesa de Winnicott, Bion y la tradición de la Psicología Comunitaria que sigue la perspectiva psicosocial de Martín-Beristain en Latinoamérica. La corriente del Psicoanálisis desde los estudios de la estructuración psíquica temprana, en particular del psicoanálisis relacional, privilegia los análisis no sólo del sujeto y del otro, sino también y sobre todo de la relación, del vínculo que se establece con los primeros cuidadores; con quienes se configura una particular *matriz relacional*. Allí, la función materna es imprescindible y vital, referida a una capacidad, de contener y metabolizar (Bion, 1996) en un continente, los contenidos inconscientes del bebé; esta la función se refiere a una *receptividad materna* o *rêverie* de carácter terapéutica, siguiendo a Bion (Citado por Abadi, 1997). Esta función es interiorizada por el sujeto como construcción interna; sin la cual, el ser humano sucumbiría en lo físico, emocional/psicológico y espiritual, diría yo. La contención o frustración de las vivencias insufribles de la realidad que nos desbordan y amenazan con la desintegración o aniquilación, nos llevan a aprender de la experiencia emocional, siguiendo a Bion (1997).

Por su parte, el afrontamiento (Beristain y Riera, 1993) es entendido como una capacidad para hacerle frente a las vicisitudes de la vida, aquella que emerge en condiciones de desigualdad y violencia, como la política o armada. El afrontamiento se vincula con los propios recursos individuales, familiares, comunitarios o sociales con que contamos los seres humanos, los cuales ponemos en circulación en diferentes situaciones de adversidad, como es el caso de numerosas comunidades latinoamericanas. La Psicología Comunitaria (Montero, 2004a) tiene un fuerte apuntalamiento en esta noción.

Si el *setting* clínico busca configurarse en una *matriz terapéutica*, la *grupalidad curadora*, desde los procesos psicológicos inconscientes¹³⁴, ayuda a tramitar los dolores de la guerra en la comunidad. Esto significa que las comunidades en contextos de guerra son capaces, en el sentido del proceso psicoterapéutico, de contener aspectos psíquicos dolorosos, comprender la experiencia emocional de sus familiares y vecinos, metabolizar las vivencias afectivas negativas; y, afrontar por sí mismas las consecuencias de las violencias y las condiciones cotidianas adversas.

Esta capacidad de la *grupalidad curadora* es **grupal**, es decir, hace referencia a la dimensión psíquica grupal de la comunidad, que emerge en el encuentro entre diferentes psiquismos, en el plano inter y transpsíquico, referido a aquel *plus grupal* (L'Hoste, 1995) que se genera cuando estamos con otros y, que no aparece en el individuo aislado ni se refiere a la mera reunión de individuos. Dado que este proceso se basa en la comunidad y surge en ella, podría pensarse en términos de “comunidad curadora”. Sin embargo, opto por *grupalidad* y no por comunidad porque también emerge en otros colectivos, como en la Asociación de Campesinos Retornados. Recordemos que, según la perspectiva de la grupalidad psicoanalítica, el grupo es entendido aquí como *una organización de vínculos intersubjetivos* (Kaës, 2000) o de aparatos psíquicos entre sí, en el que emergen, de forma inconsciente, diferentes procesos psíquicos propios de cada colectividad. Siguiendo a Margarita Baz (2006; 686) quien concibe la grupalidad como “una dimensión constitutiva de la condición humana, fundamento y expresión de los lazos que definen nuestro ser social en tanto destino común”, en relación con el devenir histórico-social, entiendo que la *grupalidad curadora* se asienta en esta dimensión vincular humana compartida, con potencial transformador.

La *grupalidad curadora*, en efecto, sí es una noción parcialmente heredera de la **tradicón grupalista psicoanalítica** en términos de corriente teórica; en cuanto que, y desde un interés en la dimensión

¹³⁴ Recordemos que el psicoanálisis grupal incorporó en el análisis de los grupos aquellos procesos inconscientes (L'Hoste, 1995) que se producen en el funcionamiento psíquico del conjunto.

psíquico grupal, entiendo que el psiquismo nace de aquel grupo que *todos llevamos dentro*, siguiendo la conceptualización del grupo interno que amplía Marcos Bernard (1995), que juega un papel protagónico en los procesos de subjetivación colectiva en la vivencia de los grupos externos, con los que interactuamos a lo largo de la vida, y que compartimos por estar insertas/os en la cultura. La teorización de la *grupalidad curadora* también es acorde con la perspectiva psicoanalítica, en cuanto profundiza en aquella dimensión psíquica grupal estructural. Esta ha sido poco explorada y no en pocas situaciones instrumentalizado en ciertas intervenciones psicosociales en el contexto de la guerra; como lo vimos, desde esta perspectiva moderna y colonial que además banaliza lo grupal y lo comunitario, así como su potencialidad.

Finalmente, la grupalidad que aquí propongo estudiar, es *curadora* porque prevalece su capacidad **terapéutica**, en el sentido amplio de la palabra, en cuanto que alivia. A la vez que se configura como espacio y temporalidad alternativas a la visión moderna y colonial de las perspectivas intervencionistas.

El espacio del carácter curador de la *grupalidad* se asemeja al *espacio transicional*, en la acepción psicoanalítica de Donald Winnicott (1998), capaz de generar y potenciar creativamente la movilización del duelo individual y colectivo. Por tanto, siguiendo esta idea winnicottiana del espacio transicional, diríamos que la *grupalidad curadora* propicia una zona de contención, de apoyo y confianza, que facilita la movilización de la experiencia emocional. Además, la potencia de ese espacio transicional, también se convierte en un escenario de actividad psíquica grupal lo “suficientemente bueno”, en palabras del psicoanalista, como para no callar y evitar así lo que he denominado el *silenciamiento epistémico*. El carácter curador de esta experiencia de grupalidad en la comunidad despliega espacios transicionales; como las reuniones de la organización campesina, la huerta, el velorio, que permiten en lo intersíquico compartido con la/el otro movilizar y crear alternativas para tramitar la dolorosa realidad y las experiencias de la guerra.

El proceso de *grupalidad curadora* también podría remitir a la sanación más que a la curación; sin embargo, opto por llamarla curativa porque las distinciones conceptuales entre curar y sanar, realmente son sutiles. Se trata más bien de aparentes sinónimos para designar de distintas formas aquello que cierra las heridas de algo doloroso, que trae armonía o invoca el cuidado por la vida. Simpatizo con la relación con la acepción del cuidado entendida, según Leonardo Boff (2002), filósofo, escritor, profesor y ecologista brasileño, como una actitud de atención, preocupación y responsabilización. Para el autor el *cuidado esencial* se refiere a la protección material, personal,

social, ecológica y espiritual de la casa, que es el planeta tierra. Noción que comparto e identifico en las comunidades de Montes de María. Y en tal sentido, cuidar es sanar. Por otra parte, el acercamiento a las prácticas de la espiritualidad afrobrasileña, me ayudó a ampliar la comprensión de lo que cura y sus posibilidades de abordaje desde la academia. En portugués la palabra cura es sinónimo de sanar; en parte, mi decisión de optar por la cura obedeció más a una cercanía a la tradición clínica y a la falta de argumentos para dirimir esta aparente distancia conceptual.

La *grupalidad curadora* se inscribe en lo que Fanon (2009) nos muestra de forma crítica cuando hace un llamado al *respeto de los valores fundamentales* de lo humano y se refiere a la *solidaridad* y al *compromiso* con los pueblos condenados sobre la tierra; como parte de las salidas al colonialismo. Es crítica con la naturalización de modelos y clasificaciones convencionales para explicar los grupos/comunidades, centrados en descripciones poco reflexivas frente al tipo de reproducción del saber moderno/colonial, en cuanto que silencian el potencial de otras posibles formas de vinculación y organización comunal. La *grupalidad curadora* tampoco promueven vínculos de dependencia con agentes externos a la comunidad o posturas de *alienación*, siguiendo a Fanon (2009), en lo intelectual y racial.

Por su parte, la temporalidad moderna y colonial de la intervención *psi* desde una lógica lineal, por etapas, según los plazos institucionales y el cumplimiento de la normatividad, desconoce las dinámicas comunitarias. Los tiempos de la *grupalidad curadora* son los del movimiento espiralados, los ires y venires, el desplazamiento y el retorno, la vida y la muerte, el sol y la luna. Esos tiempos en las comunidades campesinas de Montes de María siguen el vuelo del mochuelo y las ondulaciones de sus montañas. Por esta razón, propongo una metodología en espiral para el estudio de la *grupalidad curadora*.

Además, la *grupalidad curadora* es **plural**, en cuanto contiene y genera formas diversas de conocimiento, incluido el de las disciplinas modernas, pues es crítica del *silenciamiento* de saberes, acogiendo a un criterio de inclusión. No considerar los aportes del conocimiento moderno para curar también sería reproducir una relación colonial de dominación en el ámbito de la colonialidad del saber (Lander, 1993).

En consecuencia, la *grupalidad curadora* surge del encuentro de saberes blancos occidentales, campesinos, indígenas y afrodiáspóricos. Como lo veremos por ejemplo en el caso de las mujeres campesinas de San Francisco, quienes elevan oraciones al cielo, al tiempo que preparan bebidas con

plantas medicinales de la huerta, para cuidar a sus familiares. Me apoyo en esta perspectiva plural para transitar por epistemes simultáneas, a la hora de pensar lo que cura, desde el conocimiento occidental de las disciplinas médicas y *psi*, herederas de la universidad eurocéntrica. A la vez, también desde el saber campesino y afroindígena que integra otras dimensiones. La *grupalidad curadora* se propone **pluriepistémica** (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) siguiendo la diversidad epistémica que propone el giro decolonial.

Teniendo como base esta noción, **mi propuesta** en esta investigación *es que la grupalidad curadora de las comunidades les ha permitido, por su propia cuenta y con lo que tienen a su alcance, mantener vivos sus saberes para hacerles frente a los dolores de la guerra.*

Esta propuesta articulada en torno a la *grupalidad curadora es una alternativa descolonial*, ante la reproducción colonial del saber de la cura, en cuanto que es comunitaria, curadora desde los saberes locales, pluriepistémica y multidimensional como veremos en el siguiente apartado. Es descolonial en cuanto que promueve una Psicología que se permite escuchar y dialogar con otros saberes vivos en el territorio, y controvierte el talante moderno y colonial. Además, está comprometida con la no reproducción de los mecanismos coloniales del saber. Desde una perspectiva descolonial la *grupalidad curadora* interpela el *silenciamiento epistémico*, en particular la reproducción de las relaciones de dominio colonial, el racismo, el euronortecentrismo y la universalidad en la construcción de conocimiento sobre lo que cura.

Uno de sus aportes fundamentales a la crítica colonial se centra en la concientización del propio lugar de quien investiga, en la reproducción de las relaciones de dominación, en los procesos de construcción de conocimiento. La racionalidad moderna y colonial en la interpretación de la realidad, ha predominado por siglos, imponiéndose de manera hegemónica por encima de otras formas de conocer y de comprender el mundo. Esta racionalidad, como se dijo, cuenta aún hoy con una base institucional en la universidad latinoamericana del siglo XX, heredera de la academia eurocéntrica del siglo XIX, que legitima este discurso. La universidad occidentalizada, como la llama Grosfoguel (2016; 30), en Latinoamérica sigue cargando el legado cartesiano como criterio para validar la ciencia y la producción de conocimiento.

Pero, no es suficiente con este nivel de concientización de la reproducción colonial desde la academia, que en sí constituye un primer paso nada fácil de recorrer en el camino descolonial, pues implica reconocer los privilegios y garantías con un respaldo histórico de esta tradición intelectual. Tampoco

basta con el deseo de dejar de reproducir el saber colonial ni con construir un discurso consistente y elocuente en torno a este propósito. Me acerco a autoras como Rivera-Cusicanqui (2010) que me ayudaron a comprender que las palabras no sólo encubren, sino que también silencian; y, para proponer que, en la descolonización del saber, nuestro discurso no se puede desconectar de las prácticas descoloniales; esto es, que debemos ser capaces de ir más allá de la retórica y ser consecuentes con nuestras prácticas. Por tanto, a partir del compromiso decidido y la fuerza es necesario mucho más, para transitar hacia otros territorios, campesinos y afroindígenas en la comprensión de la cura.

El pensamiento andino, al cual nos acercamos con Rivera-Cusicanqui, a partir de la práctica femenina como productora, comerciante, tejedora, ritualista, creadora de lenguajes y símbolos, destaca cómo las mujeres de las comunidades indígenas de Bolivia, “tejen la trama de la interculturalidad”. Gracias a que se mueven en los sectores **fronterizos y mezclados o *ch'ixi*** (Rivera-Cusicanqui, 2010; 7, 70) que permiten formas dialogales de construcción de conocimiento, de intercambio de saberes, estéticas y éticas (Rivera-Cusicanqui, 2010). Recordemos que, para la autora, lo *ch'ixi* se refiere a una yuxtaposición de opuestos, de elementos heterogéneos y de múltiples diferencias, sin subsumir uno en el otro, sino relacionados de manera contenciosa. Tal y como lo identificamos en las *prácticas de grupalidad curadora*, por ejemplo, donde la religiosidad afrodiaspórica logra coexistir, aunque en pugna y tensión, con elementos de la religiosidad católica.

La *grupalidad curadora* se define por la yuxtaposición entre saberes curadores modernos, campesinos y afroindígenas, que expresa la posibilidad descolonial en el encuentro epistémico de sus raíces *euroafroindígenas*, las cuales no silencia. Como tampoco silencia las múltiples dimensiones en las que se mueve, como veremos a continuación.

Multidimensionalidad de la *grupalidad curadora*: terapéutica, emancipatoria y espiritual-cosmológica

La *grupalidad curadora* se estructura desde la multidimensionalidad. El carácter diverso, múltiple y de apertura de posibilidades, de interpretaciones, de acciones y sentidos del saber sobre lo que cura en la comunidad, es posible por la articulación de diferentes perspectivas de la *grupalidad curadora*. Hago referencia a las dimensiones terapéutica, emancipatoria y espiritual-cosmológica, que son

simultáneas, y que durante el proceso de investigación advertí. Con ellas se amplían y diversifican las epistemes sobre la cura de los dolores de la guerra.

La *grupalidad curadora* que propongo confirma nuestra delicada, compleja y a la vez fuerte conexión con todo, puesto que no somos piezas aisladas. Así, cada dimensión de la *grupalidad curadora* comparte el principio de que estamos conectados con todo. Estas emergen de forma consecutiva, no en el orden en que las presento, que no corresponde con la realidad, mucho más compleja. Tampoco identifiqué en todas las *prácticas de grupalidad curadora* la articulación de las tres dimensiones, pero sí es común a todas ellas lo terapéutico. Cada una de las prácticas me ayudó a conceptualizar sobre una dimensión más que sobre otra. La movilización social me permitió explicar lo terapéutico y emancipatorio. Curar con plantas, las dimensiones terapéutica y emancipadora; y velar los muertos, las dimensiones terapéutica, emancipatoria y espiritual. Lo cual no significó la ausencia total de las dimensiones no nombradas. Veámoslas detalladamente.

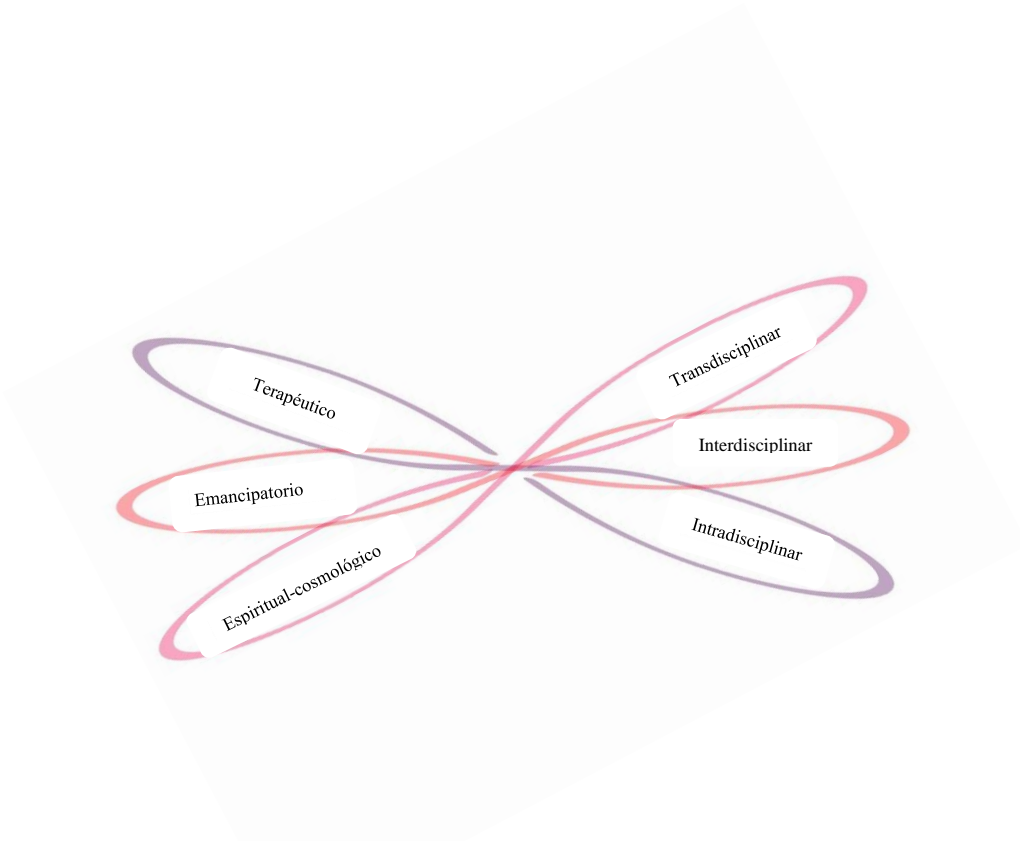
Cuando empecé a investigar la *grupalidad curadora* tenía claro que la dimensión terapéutica sería transversal y con un fuerte énfasis en la propia naturaleza de la categoría, parte del ámbito de las disciplinas psicológicas, *minha praia*. En mi formación desde la disciplina psicológica conocí la perspectiva moderna/colonial de lo terapéutico, en particular el terreno psicoanalítico posfreudiano interesado en lo relacional y vincular en la estructuración del psiquismo humano; afincado en la idea de que el grupo lo llevamos dentro, como aprendí con la *grupalidad psi*. En mi trayectoria, lo terapéutico hace parte del campo **intradisciplinar psi**, del que parto. Comprendo esta noción como aquello que alivia el malestar, bien sea que provenga de lo psíquico, físico, cultural o espiritual, y se dirige hacia la elaboración emocional.

Permitirme el movimiento hacia una actitud **transdisciplinar** y descolonial, para comprender lo que sana, me llevó a identificar dos dimensiones más de la *grupalidad curadora*; pues, en el proceso académico de tornarme autora, surgieron en la teorización, sin proponérmelo y de forma paralela, las dimensiones **emancipatoria y espiritual-cosmológica**. Ambas soterradas para el conocimiento científico *psi*, quizás bajo el predominio de lo curativo desde el discurso del saber moderno y colonial que silencia. Por este motivo, decidí construir la teorización de la *grupalidad curadora* desde una mirada descolonial, apuntalada en su multidimensionalidad terapéutica, emancipatoria y espiritual a la hora de pensar lo que cura.

No se trata de una división en sí, sino del surgimiento de dos dimensiones novedosas para mí y por fuera del marco terapéutico moderno sobre el saber de la cura, presente en las prácticas comunitarias. De haberme quedado en la perspectiva disciplinar del conocimiento moderno no las habría advertido. Seguir a Castro-Gómez (2002) al redefinir los límites de las ciencias sociales como espacio de integración entre las disciplinas, me sirvió para moverme -transitar- hacia la **transdisciplinariedad**, de una *grupalidad curadora*, que dialoga con otras interpretaciones sobre lo que cura en las comunidades.

En un punto del proceso de investigación, sentí que algo quedaba por fuera de la pretendida aprehensión académica disciplinar, al abordar la *grupalidad curadora* en las comunidades de Montes de María. Aquello que no es posible nombrar, que no puede decirse con palabras ni a través de la escritura. Hay algo inaprehensible en la experiencia de la *grupalidad curadora*, un saber en virtud de la cura, que permanece soterrado y que no alcanzamos a dimensionar desde la perspectiva científica moderna y colonial. Es algo que está más allá de lo que conocemos como letrado, racional, consciente y terrenal, y sólo se puede captar o intuir en otro registro y en primera persona. Se trata de una fuerza transhistórica, con una sabiduría que roza con lo místico y lo sagrado. Fue a través de una *actitud transdisciplinar* que pude arribar a la **dimensión espiritual-cosmológica**, por el reconocimiento de diversas interpretaciones de la realidad (De Freitas, Morín y Nicolescu, 1994) y de la cura.

Como expliqué, mi punto de partida es intradisciplinar a la hora de abordar la *grupalidad curadora*. El tránsito hacia lo inter y transdisciplinar me permitió conocer y profundizar en lo emancipatorio y lo espiritual, como dimensiones en las cuales se manifiesta la grupalidad. A continuación, propongo una forma de graficar esta idea de la interconexión entre las dimensiones terapéutica, emancipatoria y espiritual-cosmológica de la *grupalidad curadora*; y mis tránsitos disciplinares.



Gráfica 3. Espiral de la transdisciplinariedad y dimensiones de la *grupalidad curadora*

En esta forma de diagramación retomo la espiral metodológica que en el movimiento continuo del proceso de investigación transita desde lo intra, lo inter y llega a lo transdisciplinar; e integro las dimensiones terapéutica, emancipatoria y espiritual-cosmogónica por las que también transité en la teorización de la *grupalidad curadora*.

Bajo ciertas circunstancias, en las prácticas de las comunidades campesinas y afroindígenas, las características de una dimensión **colindan** con las de la otra. Es decir, tanto la dimensión espiritual-cosmológica como la emancipatoria pueden tener un efecto terapéutico, para los dolores del alma. Al hablar de lo terapéutico encontré lo emancipatorio y espiritual de la *grupalidad curadora*; este acercamiento a las prácticas me permitió identificar que lo terapéutico, lo emancipatorio y lo espiritual **convergen**. Por tanto, y ante la complejidad de la realidad es imposible la delimitación de las dimensiones. La práctica comunitaria puede ser al tiempo terapéutica, emancipatoria y espiritual,

en una surte de articulación entre las dimensiones, que veremos en las *prácticas de grupalidad curadora*.

Lo terapéutico ayuda a aliviar los malestares y sufrimientos; y en un sentido más profundo diríamos que también se moviliza por el proceso de elaboración psíquica de las experiencias emocionales. Es decir, la **dimensión terapéutica** emerge en lo que entiendo como una *matriz grupal emocional-epistémica*¹³⁵. Siguiendo la noción de *matriz grupal*, desde las teorizaciones psicoanalíticas, por un lado recordando a Foulkes y Anthony (1964) a mediados de la década del cuarenta, en su publicación sobre psicoterapia psicoanalítica grupal; y también, evocando la noción *matriz terapéutica* de López y Schnitter (2010), en el marco de la clínica de Teoría de las Relaciones Objetales -que estudio desde la década del noventa-. La matriz terapéutica, desde esta perspectiva psicoanalítica, se centra en la relación paciente - terapeuta, en la comprensión de que los vínculos tempranos con nuestras/os cuidadores configuran el psiquismo y las relaciones interpersonales a lo largo de nuestra existencia. Esta clínica se apuntala en la matriz terapéutica que se gesta en el *setting* analítico, para repetir, repensar, elaborar (parafraseando el texto freudiano de 1914) e, incluiría, sanar la matriz emocional de las tempranas relaciones que estructuran el psiquismo humano. Dicha matriz terapéutica, en el caso colectivo, sería capaz de movilizar vínculos afectivos y de conocimiento en las comunidades campesinas de Montes de María.

Por su parte, la *grupalidad curadora* no se desarrolla dentro del encuadre clínico convencional, surge en ciertas comunidades en ausencia o intermitencia de la/el profesional en psicología y del Estado. No obstante, se acerca a aquella matriz del vínculo psicoterapéutico, que hace posible la transformación. Evoca la situación de la psicoterapia de grupo y el *setting* psicoanalítico, como aquel ambiente o atmósfera terapéutica (Lieberman; 1995), matriz de procesos psíquicos que propician el contacto con la experiencia emocional, el *insight* y la elaboración psíquica. De esta atmósfera terapéutica participé desde el primer encuentro con los líderes campesinos de Asocares. En ella, la *grupalidad curadora* gesta una forma de contención emocional con efecto terapéutico, y una matriz epistémica propia, capaz de movilizar múltiples conocimientos campesinos y afroindígenas en la comunidad.

En uno de los primeros encuentros con la comunidad San Francisco, las mujeres hablaban sobre las propiedades de las plantas, con las que se sentían identificadas como personas. La narración de las

¹³⁵ Para ampliar sobre la *matriz grupal*, ver: Galindo H. y Parra-Valencia (2015). Grupalidad: un camino al lado de los otros como potencial de sanación psíquica. *Revista Tesis Psicológica*. 10 (1). Pp. 132-143. Bogotá.

campesinas las describe empáticas, preocupadas por las/los otros, el bienestar de la familia y la comunidad; de repente, emergió en el escenario del encuentro durante la conversación, el relato de una mujer campesina quien recordó a su hermana, violentamente asesinada por su marido y padre de sus tres hijos, rompiendo en llanto. Decía que en ese tipo de espacios en que las mujeres se reunían, su hermana estaba participando. El resto de las y los participantes inmediatamente se conectó y sintonizó con la emoción de tristeza, de duelo y de pérdida de la vecina; esta atmósfera compartida nos habla del grupo como *matriz emocional-epistémica* presente en esta comunidad. No solamente las emociones de felicidad, de alegría, unen a la comunidad. También lo hacen los sentimientos de tristeza y de dolor. Estas expresiones emergen gracias a aquella matriz terapéutica que posibilita la *grupalidad curadora*. En el caso de San Francisco, Medellín y Villa Colombia que les ha tocado moverse, siguiendo las palabras de la señora María, como la mariposa que va de flor en flor, de vereda en vereda, las vivencias y aquella matriz emocional-epistémica las/los ha unido y fortalecido. Son como una gran familia, ampliada, que, aunque no todas/os tengan el mismo apellido, han compartido experiencias que las/los hacen sentirse como tal.

Los conocimientos están ahí, en su propio territorio, entre quienes cohabitan en lo cotidiano, como lo manifiestan las y los campesinos. Al respecto, una mujer de San Francisco y un hombre de Medellín, nos explican de viva voz.

C: La idea es seguir compartiendo. Aquí más de uno de nosotros tiene un conocimiento, que hay una planta que nos alivia y la necesitamos. Aquí el que no haya hecho bebida, es embuste (Risas) (Mujer campesina y líder comunitaria de San Francisco. 12 de septiembre de 2016).

A: En las otras comunidades hemos visto lo mismo, casi las mismas fortalezas, que también tenemos aquí y los mismos conocimientos, donde quiera que vamos. Ustedes deben conocer un doctor, don EG, un señor que siempre se ve con muchas plantas medicinales; entonces, tiene conocimiento de todo eso. Sí, creo que los conocimientos están ahí (Hombre campesino Vereda Medellín. Ovejas. 16 de septiembre de 2016).

En el escenario de la *grupalidad curadora* están presentes las acciones del apoyo mutuo, la colaboración y la solidaridad comunitaria, haciendo las veces de una *matriz grupal emocional-epistémica* que se promueve en las comunidades montemarianas. Dicha matriz se mueve de manera simultánea entre lo individual, lo colectivo y lo comunitario, y genera un efecto terapéutico al nutrir *el alma y la mente*, en palabras de los líderes campesinos al referirse a lo que significa Asocares para ellos. En la estructuración de la *grupalidad curadora*, la dimensión terapéutica hace referencia al alivio, al auxilio y al apoyo mutuo para tramitar los dolores. Sólo el vínculo con la/el otro hace posible la *grupalidad curadora*. Evoco aquí la máxima de la psicología colectiva leboniana, que cita Freud (1976), cuando dice que el ser humano no es el mismo solo que acompañado, pues cuando está en

grupo genera producciones que por sí solo no serían posibles. Recordemos que la corriente grupalista argentina, en particular el psicoanálisis de las configuraciones vinculares (Puget y Berenstein, 1997), retoma dichas producciones colectivas, también de interés para la teorización de la *grupalidad curadora*.

La comunidad gesta diferentes formas terapéuticas propias que incluye, entre otras, la sabiduría para sanar¹³⁶ y los *vínculos de conocimiento*. Este último concepto lo utilizo en la acepción del psicoanalista de la escuela inglesa Bion (1997), quien propone tres tipos de vínculos: de Amor (L), Odio (H) y Conocimiento (K), a los que se refiere por sus siglas en inglés. Bion definió el *vínculo de conocimiento* como la capacidad para tolerar la ignorancia y lo no-conocido presente en los nuevos descubrimientos. Las prácticas de la *grupalidad curadora* movilizan los vínculos de amor y conocimiento en las comunidades montemarianas.

En aquella matriz grupal de la *grupalidad curadora*, capaz de contener la experiencia emocional, las comunidades de Montes de María sanan los dolores de la guerra al transitar por diversas formas terapéuticas asentadas en epistemes campesinas y afroindígenas. Un útero de saberes terapéuticos que hacen posible tramitar los dolores de la guerra.

Por su parte, la **dimensión emancipatoria** también emerge en la *grupalidad curadora*. Se considera emancipadora y autoemancipatoria por surgir de la misma comunidad para transformar las condiciones de su realidad. Reconozco el carácter emancipatorio presente en ciertas comunidades y grupos, como punto de partida, y no de llegada, como en la psicoterapia o el trabajo comunitario convencional. La fuerza que Asocares nos enseña, el autoempoderamiento presente en las mujeres de San Francisco y Medellín a cargo de la salud de su comunidad, se suman a la resistencia de una práctica tradicional de velar los muertos y resistir contra la guerra desde la comunidad. Sin negar la responsabilidad del Estado, no esperan a que agentes externos a la comunidad, como las instituciones, les vengán a resolver las problemáticas del día a día, pues ellas mismas gestionan la salud con los recursos, saberes y prácticas que tienen a su alcance. Es el caso de los líderes campesinos que en la cotidianidad han resuelto, por años, el grave problema del acceso al agua, incluso con acciones de hecho, obligados a tomar el recurso vital de las mangueras de riego de cultivos foráneos en su

¹³⁶ Que en el caso de las comunidades montemarianas está relacionada con la meditación y la oración, lo ritual, lo energético, lo sagrado, el secreto, la palabra, las plantas, el iris del ojo y el pulso, todas albergan una sabiduría para sanar.

territorio, sin dejar de interponer los recursos legales disponibles. Este ejemplo de emancipación propicia también la autonomía de las comunidades.

Resalto la dimensión emancipatoria, articulada a la apropiación creativa que subyace a la *grupalidad curadora*, y a su carácter político, que hace de la práctica un acontecimiento particular, propio y cada vez novedoso e irrepetible. La creatividad potencia la agencia y la autonomía (Parra-Valencia, 2016a) de quienes corporizan la práctica para su realización. Que las comunidades resistan, se organicen, cuiden a sus enfermos y velen a sus muertos para afrontar los embates de la guerra, es posible por la dimensión emancipatoria. Como dije, gracias al diálogo interdisciplinar, fue posible advertir esta dimensión soterrada en mi formación disciplinar para comprender la cura en la comunidad.

Lo emancipatorio¹³⁷ hace parte de lo político, como un ámbito más amplio en relación con otras formas del poder. Como categoría de análisis, lo político se configura en un abordaje para continuar pensando la *grupalidad curadora*. La dimensión emancipatoria tiene cercanía con la perspectiva descolonial. Con el feminismo descolonial, que entiende la descolonización como propuesta epistemológica y política (Lugones, 2018), me acerqué a la crítica de la reproducción de las relaciones de dominio en la construcción de conocimiento sobre la cura; la cual no ha estado exenta de la estructura de dominación capitalista de aquello que Wallerstein (2011) denomina el sistema-mundo.

Siguiendo a la dominicana, activista feminista y antirracista Curiel (2009), la teoría del feminismo descolonial reconoce como gesto ético-político de descolonización, las historias casi o nada contadas. Como aquellas que son narradas por los líderes, las mujeres campesinas y los médicos tradicionales de Montes de María, quienes mantienen formas propias de *grupalidad curadora*. Lo identifico en los modos autónomos de organización social, en la participación de las plantas dentro de la cura y en los rituales fúnebres afro de la diáspora, aún vigentes en el territorio de la costa Caribe colombiana. Estas prácticas nos hablan de resistencia y emancipación como una dimensión presente en los saberes curadores. Con el feminismo descolonial comparto la necesidad de “*zafarnos de la dependencia intelectual*” y la subalternidad con el norte de la que habla Curiel (2009), en la tarea de la emancipación, aquella que reivindica la autonomía e independencia del pensamiento latinoamericano y caribeño. La propuesta de la *grupalidad curadora* sigue este análisis teórico-conceptual, epistémico

¹³⁷ Lo emancipador como pensamiento conceptual es cercano a lo político. En la investigación lo emancipatorio es ya un *a priori*, producto de mi base conceptual inicial de la Psicología Comunitaria en la que me formé y también es cercano a la bibliografía de la perspectiva descolonial.

y político, rastreando las trayectorias de lo que sana en las comunidades de Montes de María, del lado de la dimensión emancipatoria, poco o casi nunca contadas en la academia.

La fuerza de las prácticas que los líderes campesinos, mujeres campesinas y médicos tradicionales para mantenerse en el tiempo, se suma a la **resistencia** para permanecer en el territorio y tramitar juntos los dolores de la guerra en la comunidad. Esta dimensión de la *grupalidad curadora* abre posibilidades a la transformación del sujeto particular y del grupo social y tiene relación directa con el ámbito psíquico, sociopolítico, histórico y espiritual-ancestral.

La otra cara de la multidimensionalidad de la *grupalidad curadora* conecta con lo simbólico, lo intangible y divino, y nos ubica en la **dimensión espiritual-cosmológica**¹³⁸, no sólo en el sentido religioso, sino en un terreno más amplio. Entiendo que lo espiritual involucra a las divinidades, lo trascendente, y para acceder a esta dimensión donde habitan nuestras y nuestros antepasados, lo ritual es el camino. Comparto la idea de León (2012) cuando afirma que lo espiritual es ancestral, de allí que utilice, en ocasiones, la noción espiritual-ancestral. Sin duda, esta comprensión sólo es posible con el tránsito por la transdisciplinariedad.

En el caso de la cultura Otomí de la Sierra Madre Oriental en México¹³⁹, así como en otras comunidades indígenas latinoamericanas, la mexicana Sylvia Marcos (2010; 218) aborda la forma en que la cura se centra en lo cosmológico y la búsqueda del equilibrio alterado. La cura precolombina de Mesoamérica pasa por la relación con la divinidad. Los rituales curativos estaban a cargo de sanadoras, la mayoría de los casos mujeres líderes en la comunidad y en lo religioso. Las sanadoras mexicanas precolombinas manejaban la sabiduría, la relación con la divinidad y el poder de la cura, en el contexto de la colonización. A pesar de la medicina dominante, hasta hoy predomina la cosmología de las culturas mesoamericanas en la medicina popular a la que acuden campesinos e indígenas. Comprenden que la enfermedad corporizada está en relación con el desorden cósmico. La

¹³⁸ Cosmología: “(griego kosmos: Universo, y logos: palabra, doctrina.) Sección de la astronomía; ciencia sobre el Universo como un todo íntegro y, particularmente, la esfera abarcada por las observaciones astronómicas como parte de este todo. Las primeras representaciones cosmológicas ingenuas nacieron en la remota antigüedad como resultado del afán del hombre de concientizar su lugar en el Universo. La acumulación de datos de la observación y la seguridad, sugerida por la filosofía antigua, de que tras el movimiento enredado visible de los planetas deben ocultarse los desplazamientos lógicos auténticos condujeron a la creación del sistema geocéntrico del mundo, que después de una encarnizada lucha contra la Iglesia y la escolástica, se sustituyó por el sistema heliocéntrico (s. XVI) (Sistemas heliocéntrico y geocéntrico del mundo)” (Rosental y Iudin, 1984).

¹³⁹ “La cordillera se extiende desde la frontera entre Coahuila y Texas (Estados Unidos), a través de los estados mexicanos de Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas, San Luis Potosí, Querétaro, Hidalgo y Puebla” (Tomado de: <https://www.geoenciclopedia.com/sierra-madre-oriental/>).

medicina basada en la cosmogonía mesoamericana también se alimenta de conceptos introducidos por el conquistador español. En el caso de la *grupalidad curadora*, su teorización se nutre de los saberes afroindígenas y también de los europeos.

*Por ejemplo, ahora, entre los otomíes de la Sierra Madre Oriental, existe una “homologación entre la visión del cuerpo y la del universo. [...] El concepto otomí de la **enfermedad** revela una serie de términos que muestran ser idénticos a esos que orientan su **visión del mundo**. La enfermedad localizada en el cuerpo no puede ser separada, en cierta forma, del desorden a nivel cósmico”. La integración del cuerpo con el universo significa que **la curación sólo puede ser concebida en términos cosmológico-religiosos**. Es decir, para reparar el cuerpo, uno necesita también, en algún sentido, reparar al mundo, alinear la relación de uno mismo con él y sus poderes que penetran por todas partes (Marcos, 2010; 218). (Resaltado propio).*

Quizás cohabitó con otras dimensiones que mis limitadas posibilidades me impiden advertir en el presente. De momento, considero que la mejor manera de adentrarnos en la *grupalidad curadora* es sumergiéndonos en lo terapéutico, emancipatorio y espiritual-cosmológico. Accedo a otros registros para la construcción de conocimiento, donde la multidimensionalidad se configura en el corazón de la *grupalidad curadora*.

La manera de estudiar la *grupalidad curadora* en su multidimensionalidad giró en torno a las *prácticas cotidianas, comunitarias y descoloniales*, que veremos en el siguiente apartado, como unidad de análisis de la investigación.

Las prácticas de *grupalidad curadora*: cotidianas, comunitarias y descoloniales

Carmen: Un orgullo, saber que todo eso que está ahí, eso lo sabemos nosotros, las plantas que sirven pa' medicina...

Margot: Y cualquiera no lo sabe, que uno mismo tiene tantos conocimientos, que a la vez no los pone en práctica, sino cuando es estrictamente necesario.

LPV: O sea que, ¿los conocimientos llegan cuando es necesario?

Margot: Exactamente, uno los pone en práctica (...) Al momento de utilizarlos, de encontrarse uno en la situación es que comienzan a salir y a ponerlos en práctica y cada quien tiene un conocimiento diferente, sobre los usos que se les dan (Mujeres campesinas. Comunidad Medellín. 16 de septiembre de 2016).

Para teorizar la cura en la comunidad apuntalé mi reflexión en lo que denominé como las *prácticas de grupalidad curadora*, que en esta investigación son **cotidianas, comunitarias y descoloniales**. Opté por esta delimitación para rastrear y analizar las trayectorias de los procesos de cura en las propias comunidades, en Montes de María. Es decir, el estudio de lo que sana en la comunidad se ancla en las *prácticas de grupalidad curadora*.

Entre las diferentes perspectivas teóricas de la **práctica** figura la corriente funcionalista, que concibe la práctica social como actividad y acuerdo social que impone una función para su cumplimiento, por los miembros del grupo social, en busca de una finalidad. Habla de reiteraciones colectivas, modos rutinarios o forma rutinizada de conducta (Reckwitz, 2002. En Barajas, 2016). Este entendimiento resulta reduccionista y simplista de la práctica, a la hora de comprender lo que cura en las comunidades de Montes de María. Ahora bien, en relación con la noción de la repetición en la práctica, la *grupalidad curadora* comparte con Luz Cristina Barajas que la dinámica dada por cada colectividad a las rutinas y a las interacciones, constituyen una práctica; no sólo la repetición en sí. La práctica tiene una vida propia y aunque se repitan sus acciones no serán iguales, por cuanto emerge en un contexto cambiante, según el tiempo y el lugar. Las reuniones y rutinas también estrechan los lazos de amistad, afecto y pertenencia que nutren la grupalidad de las comunidades, como lo expresan los líderes campesinos de Asocares.

Las *prácticas de grupalidad* como las nombro aquí, son más cercanas a las *prácticas cotidianas* De Certeau, a la acepción comunitarista latinoamericana y al espíritu de las *prácticas de descolonización* de Rivera-Cusicanqui.

En este sentido, el método y el análisis para comprender el alcance de la *grupalidad* transitó por el ejercicio de (re)conocer la manera cómo las comunidades afrontan y experimentan el conflicto y la reparación, no sólo desde el dolor, sino también, desde sus propias fortalezas y saberes de cura. La investigación se invistió del espíritu que recupera las *prácticas cotidianas*, como las artes del hacer, la producción y reapropiación de las/los dominados, que la noción de De Certeau¹⁴⁰ (1999) me transmitió. Siguiendo las palabras del autor, me interesó aquella “actividad de hormigas”, y en particular “los procedimientos, los apoyos, los efectos, las posibilidades” que los líderes campesinos, las mujeres campesinas, los médicos tradicionales palenqueros y zenúes articulan para curar desde

¹⁴⁰ El tema central de su investigación es el de las prácticas cotidianas o “maneras de hacer”, “modos de operación” de quienes están en condición de dominación, a quienes no vio como pasivos. Las prácticas cotidianas han sido estudiadas por la “cultura popular”, desde la contracultura, e inscritas dentro del folclor.

sus propias comunidades. También me permitió conceptualizar el nivel cotidiano en el que se anclan las *prácticas de grupalidad*.

Me interesó seguir las *trayectorias*, en el sentido de De Certeau (1999), donde sólo es posible seguir los rastros indeterminados, para identificar la cura en la **comunidad**. La *grupalidad curadora* se expresa en aquellas prácticas para sanar que son propias de las comunidades, generadas por ellas mismas, tomando como punto de partida sus propios conocimientos, vinculados a procesos de autonomía y emancipación. Surge en ciertas comunidades sin la presencia de un profesional en Psicología; pues, el día a día en las comunidades exige atención y respuestas de cuidado.

La perspectiva de las *prácticas de grupalidad curadora* inspiró la investigación e invitó a dirigir la mirada hacia aquellas que permanecen en las comunidades del campo montemariano. Allí, se da cuenta de la continuidad de las trayectorias, de lo que surge en el momento necesario como lo dicen las mujeres de Medellín. Y esto, hace eco de lo campesino y afroindígena en las prácticas para curar, donde residen los saberes silenciados en las comunidades; allí, donde los dolores de la grupalidad se curan volviendo a dichos saberes.

Los oficios de la casa y el cuidado de las semillas, así como la labor del taller, del artesano visto desde el discurso ilustrado y científico como “inculto”, en palabras de De Certeau (1999), fue considerado como un conocimiento inconsciente, sobre el cual la razón no podía saber ni reflexionar. Ahora bien, la cercanía del autor al psicoanálisis lo llevó a proponer una interesante lectura, en la década del setenta del siglo XX, a partir de dos aprendizajes de la clínica freudiana: “es el inconsciente el que sabe” y “la gente ya sabe todo” sobre lo que vive. Estas máximas venidas de la experiencia psicoanalítica, le permitieron a De Certeau ampliar la perspectiva de las prácticas. Para el autor, no sólo los pacientes saben en algún lugar de ellos mismo lo que les sucede. También las demás personas, por fuera del encuadre psicoterapéutico, en cuanto que, “son sus prácticas las que lo saben: acciones, conductas, maneras de hablar o de caminar, etcétera. Ahí está un conocimiento” (De Certeau, 1999; 81). Aquellos conocimientos del hacer, del maniobrar, del taller, que ya existen y residen en un lugar “reprimido y replegado al fondo” en el inconsciente, se adelantan al discurso teórico o académico, que llega después a conceptualizar sobre dicho conocimiento de las prácticas. En el artesano, el taller y el campo hay “una reserva de conocimiento, un *logos oculto*” pendiente de reconocerse, en el que incluso augura el porvenir de la ciencia misma.

Este *logos oculto* del que habló De Certeau se va a materializar en las prácticas articuladas a lo **cotidiano**, como lo vemos en las mujeres campesinas de Medellín cuando afirman, en relación con los saberes, que, “al momento de encontrarse uno en la situación es que comienzan a salir y a ponerlos en práctica”, y que, “cada quien tiene un conocimiento diferente”. En los momentos y situaciones en que se requiere, emerge el saber con el que cuenta la comunidad en su territorio.

Siguiendo a De Certeau, el estudio de la cura en la comunidad se interesa por las maneras de utilizar y apropiarse lo que está disponible en el momento. Comparto con el autor que las **prácticas de apropiación son creativas** y logran un lenguaje propio¹⁴¹. En relación con las maneras de la reapropiación de lo producido y creado por sí mismo, aquella otra producción “silenciosa y casi invisible” (De Certeau, 1999; XLIII) por medio de técnicas de “reciclaje”, según el autor (LV), “tienden a una terapéutica de los vínculos sociales deteriorados”. En esta reapropiación, es posible reconocer aquellos “procedimientos” de las prácticas cotidianas, las cuales albergan una infinidad de *procedimientos populares* mudos, minúsculos, microbianos, de trabajo de hormiga. En palabras del historiador francés, de la creatividad cotidiana, los *detalles* de lo cotidiano, los cuales consideró del ámbito sociopolítico. En las prácticas cotidianas se entran relaciones de fuerza; para el autor muchas maneras de hacer, son de tipo táctico, en el sentido del “arte del débil” para subvertir el poder.

Dichas prácticas sólo son reconocibles en la trayectoria. En mi caso fue necesario mirar lo cotidiano de las comunidades campesinas para aprehender la *grupalidad*. De Certeau señaló que las prácticas cotidianas creativas e inteligentes, contienen unas memorias sin lenguaje, “remanentes de astucias milenarias que persisten” (De Certeau, 1999; LIV); lo cual me movió a asomarme a aquello que no es tan familiar en la intervención psicosocial, más cercano a lo simbólico y espiritual.

El acercamiento a las *prácticas de grupalidad* implicó identificarlas, describirlas y analizarlas desde otro tipo de lógica, diferente a la científica para no silenciar los saberes otros. En cuanto que, se trata de cierta inteligencia práctica que alberga conocimientos antiguos e inmemoriales, de aquel sentido práctico. A la búsqueda de aquellos rastros que deja la actividad “microbiana” de las comunidades para sanar, se sumó el interés por aquello que quedó por fuera de los análisis funcionalistas; por lo que dirigí la reflexión y el análisis de la grupalidad hacia las prácticas del día a día.

¹⁴¹ Identificó cuatro características presentes en el acto del habla (De Certeau, 1999; XLIII), que también se reencuentran en otras prácticas: la reapropiación, opera en un sistema, instaura un presente en un momento y lugar, y, plantea un contrato con el otro.

En la vereda de Medellín una de las mujeres campesinas para no pensar en lo que la agobia y superar las dificultades que vive en el día a día, realiza diferentes actividades para distraerse —como visitar la huerta, coser, lavar, planchar, preparar bolis y helado—, que de paso le ayudan económicamente.

Y ahí, se va pasando el día y se va pasando el otro día, así, hasta que **uno va superando a diario**. Es un poco difícil, pero a uno le toca y no falta que pasen cosas que a diario uno las tiene que vivir, que pensar. Pero, aquí estamos, vamos pa' lante. (Mujer campesina. Medellín. Ovejas. 16 de septiembre de 2016).

La vida es a diario y exige atender las diferentes situaciones que se presentan. En las rutinas y acciones de cada día aparecen los conocimientos comunitarios adquiridos en la práctica, donde se pasa del decir al hacer, como en el sentido de la práctica de descolonización que introduce Rivera-Cusicanqui (2010; 62). Se trata, pues, como de un gran inventario de conocimientos, a partir del cual **la comunidad va sanando las heridas en la cotidianidad**. Como lo narra la mujer campesina de Medellín al decir que se va “superando a diario”. En la casa, la cocina, la alcoba, la mujer campesina de Medellín sortea cotidianamente las consecuencias de la guerra y las dificultades de la vida.

La *grupalidad* en la vereda se define por las formas comunitarias para superar este impacto en la cotidianidad y desde lugares concretos. Con las comunidades comprendí que en la vida corriente y en los lugares en que habitan, las mujeres campesinas curan los dolores.

Por esto, la *grupalidad* se rastrea con prácticas de la cotidianidad lo que me llevó metodológicamente a habitar la cocina y la huerta con las comunidades. Lo cotidiano como categoría de estudio ha sido retomado por los feminismos, que lo vinculan no sólo al espacio sino también al lugar¹⁴². Sin desconocer lo amplio de la filosofía y la geografía feminista, la conceptualización de la *grupalidad* se inclina por la postura crítica del espacio como categoría de análisis.

En la organización campesinas de Asocares los líderes pasaron por una transformación que fue puesta al servicio de la comunidad, como lo veremos en el siguiente capítulo; y no sólo ellos, en Montes de

¹⁴² Los aportes de los estudios feministas al respecto son valiosos. Para profundizar en la noción de espacio y lugar sugiero el texto de Linda McDowell titulado *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías femeninas*, publicado en 1999; la autora propone otras autoras feministas (Henrietta Moore, Duncan y Ley, Doeen Massey, Pollock, Walby, Deniz Kandiyoti, Gillian Rose, Women and Geography Study, entre otras más) que, como ella, se interesan por el lugar desde la geografía feminista. Esta idea no pretende de ninguna manera sintetizar el amplio espectro de los estudios feministas sobre el tema.

María las comunidades se organizan, cuidan con plantas y velan los muertos, como *prácticas de grupalidad*, para resistir los dolores de la guerra, desde la propia transformación. El estudio de lo que cura en la comunidad, como lo señalé antes, implicó la pregunta por la experiencia de la grupalidad en la propia biografía, lo que acerqué a un proceso psicoanalítico propiamente dicho. Esta conversión de sí es el origen, la raíz primera de las prácticas y conocimientos que desarrolla el mundo cristiano, el mundo moderno y como la primera forma de las ciencias del espíritu, la psicología y el trabajo de la conciencia.

Por otro lado, Rivera-Cusicanqui (2010; 62) habla de *prácticas de descolonización* como aquellas que acompañan la teoría y el discurso de la perspectiva descolonial, para que las palabras no se disocien de las prácticas. La socióloga aimara ve posible una reforma cultural en nuestras sociedades en la descolonización de nuestros gestos, actos y lenguaje. A propósito del lenguaje, la autora identifica el bilingüismo como práctica descolonizadora, que se configura en una clave para descolonizar el saber, en la medida en que posibilita el diálogo con otros pensamientos y corrientes académicas de nuestra región y el mundo. Allí, se crea un “nosotros” de interlocutores y productores de conocimiento. Rivera-Cusicanqui nos invita al diálogo entre nosotros mismos, los países vecinos, Asia y África para construir nuestra propia ciencia desde nuestras convicciones ancestrales. En última instancia no sólo son los discursos sino también las prácticas, las que nos abocan a la reproducción colonial o la descolonización de nuestras relaciones, de nuestro conocimiento y de nuestra mentalidad. Esta es una reflexión necesaria para el estudio de la grupalidad de la comunidad que se expresa en prácticas que son descoloniales y que emergen desde la propia comunidad como alternativa a los repertorios dominantes del saber de la cura.

La reflexión sobre las *prácticas de grupalidad curadora* está ligada a la **corporización**. Como cualidad que lleva a las y los participantes a ser agentes protagónicos en primera persona de este proceso que articula el cuerpo, la mente, el espacio y lo sociopolítico. En el cuerpo humano se encuentra el individuo y lo social, es un espacio de conexión y desconexión, incluso de confrontación, afirma Barajas (2016). La antropóloga colombiana se refiere a la triada *cuerpo-actividad-sociedad*, la cual conforma, en su comprensión, el enfoque de las prácticas. Entendidas como el “conjunto de conocimientos y presuposiciones que apuntalan actividades” (Barajas, 2016; 257), lleva a analizar las habilidades y el cuerpo.

En comunidades campesinas como las de Montes de María los líderes campesinos exponen su cuerpo en las disputas por la reivindicación y demanda de sus derechos, lo cual los conecta con lo social, a

partir de la generación de actuaciones como la marcha, movilizarse a la capital para interponer una acción de tutela, o acciones de hecho que les permitan acceder al agua, incluso arriesgando la integridad física y la vida misma. Las mujeres campesinas de las comunidades comprometen su cuerpo para curar con plantas, a la vez que se encargan de la salud, tanto del cuerpo como del espíritu de sus familiares y de la comunidad. La práctica de velar los muertos implica no sólo el cuerpo del difunto y su manipulación, sino también el de los vivos quienes se comunican con el más allá, entrando en estados de trance que atraviesan el cuerpo y el espíritu. La corporización juega un papel de mediación con ancestras, ancestros y deidades, al servicio del trance como vehículo para este encuentro.

Las prácticas comprenden, además, aspectos humanos y no humanos (plantas, animales, objetos)¹⁴³ y la interacción con “máquinas, artefactos y objetos para transformar el mundo” (Barajas, 2016; 256). Es decir, lo humano y no humano constituyen las prácticas. Allí, “la función que desempeña el cuerpo en la práctica”, continúa la autora, es central, en cuanto que la acción está corporizada y mediada por artefactos. En el caso de las mujeres de las comunidades San Francisco, Medellín y Villa Colombia el cuerpo hace posible el trabajo en la huerta y en la cocina, y la hábil manipulación de artefactos como el machete, el rastrillo o los cuchillos, en la práctica para curar con plantas.

Según Barajas (2016) las prácticas sociales tienen asiento en los cuerpos de los individuos de la comunidad, como capas. Para reestablecer la práctica social es necesario entrenar los cuerpos para recuperar las huellas de las actividades en la memoria corporal de la propia historia o en la experiencia colectiva. Para las comunidades que viven de forma colectiva y cuyos cuerpos fueron marcados por la violencia, las prácticas sociales para la antropóloga, son una forma de liberación y de cohesión. Ante la pregunta, en quién confiar para reconstruir la vida y el tejido social rotos por la violencia, Barajas responde que en lo propio. En particular, en el cuerpo, en los recursos autónomos de protección (como organismo vivo) y en sus posibilidades naturales de liberación de las huellas de la violencia; en los saberes médicos tradicionales y en lo fundamental de lo social.

¹⁴³ Ver: Cecilia Sandoval: *Feminismos ciborgs*. En: *Otras inapropiables*. “El libro de Stengers responde a este debate desde la posición de las ciencias humanas. De manera muy resumida la cuestión que se plantea es la de la unidad ideal del conocimiento humano del mundo, habitualmente vinculado a la presunta superioridad de unas ciencias sobre otras – en concreto las físico-matemáticas sobre las humanas. Su propuesta es contraria a la de esta pretendida unidad. Lo que plantea en su lugar es la alternativa de una ecología de las prácticas, en las que las diferentes prácticas, cada una de ellas creadora de mundos diferentes, convivan en relaciones comparables a las de las especies que comparten un determinado ecosistema” (Tomado de <https://arquitecturacontable.wordpress.com/2018/02/20/ecologia-de-las-practicas-stengers/>).

Las reflexiones de la autora sobre la conceptualización del cuerpo, su relación con la mente y lo no humano nutren la comprensión de lo social, el agente humano, en tanto que, la práctica es vista como acción corporizada que configura una forma de conocer. A la vez, le dan fuerza a la idea de dirigir la teorización de lo que cura en el territorio de Montes de María, en las *prácticas de grupalidad*.

Para la antropóloga, en las prácticas sociales, lo ya conocido se recupera y adecúa. Por su parte, la comunidad de Medellín adaptó la práctica del novenario a las condiciones de la guerra. De manera que, ante la presencia de los diferentes grupos armados que coaccionaban el poder caminar por las veredas, se restringió a los familiares más cercanos a la casa del finado. Este tipo de iniciativas diríamos con Barajas (2016), mantiene en las comunidades prácticas de cuidado tradicionales. Las prácticas sociales propias de cada comunidad como formas de existir y relacionarse, son “entidades situadas”, en la medida en que no son inmutables puesto que son cambiantes, susceptibles de reforma y deformación, según las necesidades y lo no humano involucrado. En este escenario, a diferencia de aquella noción de repetición y rutina de la práctica, su inclusión en la colectividad y la frecuencia de las ceremonias grupales, aseguran la práctica social, la memoria colectiva y la permanencia en el tiempo; siguiendo a Barajas, como lo vemos en el novenario de Medellín.

Retomo el carácter descolonial y el conocimiento que albergan las *prácticas de grupalidad curadora* en la comunidad, como formas de reapropiación creativa y transformación, que van más allá de repetir acciones en la lógica funcionalista y, en nuestro caso, de reproducir el saber colonial y su *silenciamiento epistémico*.

Por último, del repertorio de actuaciones inspiradoras de las comunidades para tramitar los dolores de la guerra, identifiqué tres *prácticas* en Montes de María para explicar la *grupalidad curadora* en la comunidad. En estas prácticas habita el corazón de las dimensiones de la cura comunitaria; unas se muestran más pertinentes que otras para dar cuenta de cada dimensión. Me apoyo en dichas prácticas para explicar que este proceso se estructura en las dimensiones terapéutica, emancipatoria y espiritual-cosmológica. Más allá de una separación entre ellas, están en interacción y contienen un potencial descolonial que configuran lo que denomino la *grupalidad curadora*.

En los siguientes **tres capítulos**, desarrollo la teorización de la *grupalidad curadora* desde tres prácticas campesinas y afroindígenas: movilizarse desde la comunidad, curar con plantas y velar los muertos, consideradas en la investigación prácticas cotidianas, comunitarias y descoloniales, en

adelante, prácticas de *grupalidad curadora*. Estas dan cuenta cómo las comunidades en Montes de María tramitan, en palabras del líder campesino, los dolores de la guerra.

6. Capítulo

Movilizarse como antibiótico

Las reuniones en torno a la organización nos han permitido que nos vayamos conociendo, hacer amistades con quienes comentamos los problemas, apoyarnos los unos a los otros y buscar soluciones, pues unidos podemos hacer muchas cosas y la idea es jechá pa' lante!

La unión desde la resistencia, el sostén y el apoyo en la organización nos permite la permanencia. El apoyo pasa por la confianza, por la unión, por contar con intereses, necesidades y metas compartidas dentro del territorio. En nuestro caso, contamos con una experiencia previa que nos facilita ciertas labores compartidas, en relación con la tradición campesina, del campo, de la convivencia comunitaria y de la lucha campesina de los años sesenta y setenta, por la defensa del territorio.

Líder campesino.

En lo más profundo de las comunidades de Montes de María las prácticas que expresan la *grupalidad curadora*, les han permitido afrontar las consecuencias de la violencia de la guerra en su territorio. Los siguientes tres capítulos están dedicados a explicar las formas de la *grupalidad curadora* que se expresan al movilizarse, curar con plantas y velar los muertos. A lo largo de este capítulo explico una *práctica de grupalidad curadora* presente en Asocares y que consiste en movilizarse desde la comunidad como antibiótico. Se trata de la primera forma de acompañamiento del dolor de la guerra que identifiqué en la investigación en Montes de María. Esta práctica me ayuda a teorizar una expresión de la dimensión terapéutica de la *grupalidad curadora*, que veremos en el primer apartado, *La organización comunitaria: un espacio transicional para moverse de lugar*. El segundo apartado, *La memoria como recurso para movilizarse*, da cuenta de la articulación entre las dimensiones terapéutica y emancipatoria. Los últimos dos apartados son expresiones de la dimensión emancipatoria de los líderes campesinos: *Poner en juego la vida misma*; y, *Apoyo y transformación: afrontar juntos condiciones adversas y echá pa' lante*.

La organización comunitaria: un espacio transicional para moverse de lugar

En un encuentro en la sede de Asocares, en aquel hermoso caney de techo tejido con palma amarga, cuando la asociación conmemoró sus 10 años de existencia, uno de los líderes campesinos explicó en sus palabras que la movilización organizativa es un “antibiótico para asimilar los dolores de la guerra”. Escuchemos su voz.

Cuando yo llegué aquí yo estaba muy deprimido, yo no dormía, yo sentía pasos, oía gritos, oía ruidos y eso me estaba deprimiendo. Con el tiempo, cuando comencé a vincularme a Asocares -yo agradezco mucho que me hayan recibido aquí-, comencé a salir, comencé a mirar a otros compañeros, a otras compañeras, otras relaciones. Para nosotros cobra significado la participación en el movimiento popular, nos posibilita cierto alivio de los malestares y dolores vividos por el conflicto. Para nosotros es como un **antibiótico para asimilar los dolores de la guerra**. Uno se llena la cabeza de imágenes y comienza a recibirlas. Y digo: bueno, yo he asimilado todo esto, volverme a renganchar al movimiento popular ha sido el antibiótico para asimilar todo el proceso de la guerra y del desplazamiento, y de todo esto, gracias a las relaciones de complicidad que he tenido con otras personas. Yo creo que Asocares ha sido también una **terapia para nosotros**, porque estamos sueltos; o sea, cada uno en lo individual, por su lado, no hubiéramos podido superar cosas que hoy en la organización superamos. Si Asocares no nos hubiera **alimentado el alma y la mente**, yo creo que no hubiera una organización, no estuviéramos asociados, no existiera (Líder campesino, Villa Colombia, 2014. Resaltado propio).

Para los líderes campesinos de Asocares la movilización organizativa está entre las mejores cosas que les ha pasado como personas, familia y comunidad. La Asociación mantiene el compromiso de reconstruir y re-establecer los lazos, los vínculos de las comunidades, a pesar de las dificultades. Esto incluye la confianza, la sensibilidad por el otro y sus necesidades, y lo que ellos nombran como el “mutuo enlace”, que la guerra debilitó.

Asocares identificó que la práctica de *movilizarse es un antibiótico para los dolores de la guerra*; lo que conceptualmente significaría que movilizarse desde la organización comunitaria es una práctica que expresa la *grupalidad curadora* de la asociación, la cual se configura como un **espacio**

transicional grupal compartido, donde tramitan ciertos dolores y pérdidas relacionadas con la guerra. La movilización organizativa propicia un espacio donde se puede analizar, metabolizar y pensar como parte del proceso de subjetivación de la experiencia, para continuar y fortalecer el trabajo colectivo. Los líderes campesinos identifican que la movilización organizativa los ha potenciado y reconocen el valor de este espacio donde la condición individual no es incompatible con la grupalidad, rompiendo el binarismo moderno/colonial.

La movilización social facilita que quienes participan de ella, caminen hacia el encuentro con la comunidad y la tarea común de organizarse, esperanzados, “a ver si”, en ese espacio transicional la angustia por lo vivido se mueve de lugar cediendo paso al alivio, tal y como lo decía una mujer campesina en uno de los encuentros, en la sede de Asocares. El vínculo con otras y otros moviliza nuevos intereses que problematizan la situación e interroga **cómo moverse del lugar del dolor** o de la quietud. María Eugenia Díaz Facio Lince (2003), psicoanalista y docente de la Universidad de Antioquia, habla de la necesidad de pasar “del dolor al duelo”, en relación con las/los familiares de personas desaparecidas de manera forzada en el contexto de la guerra en Colombia; movimiento que facilita el inicio de la elaboración del duelo para no permanecer “re-tenido” en el tiempo y continuar la vida. En este movimiento del dolor al duelo, puede advertirse la dimensión emancipatoria de la *práctica de grupalidad curadora* movilizarse como antibiótico de Asocares, la cual se articula, al mismo tiempo, a la dimensión terapéutica de la asociación. La emancipación tiene así un efecto terapéutico, en relación con el alivio compartido y la gratificación de lograr un movimiento para tramitar el dolor; que a la vez potencia la autonomía y el empoderamiento de los líderes y la organización campesina, por ellos mismos y desde su territorio.

Asociarse genera una mentalidad grupal en la que circula la opinión, la voluntad, el deseo y la emocionalidad de sus integrantes, así como también la apertura para el acercamiento y el conocimiento mutuo. En ese *espacio transicional* que configura la asociación, circulan procesos emocionales que contribuye al trabajo psíquico grupal de elaboración, y también cognoscentes. Los integrantes de Asocares consideran que su asociación es como una “pequeña escuela” de aprendizaje de uno y del otro. Esta idea recoge el espíritu de la Educación Popular de inspiración freireana (Freire, 2005), al considerar que entre todos conocemos y que todos somos maestros y aprendices, pues siempre tenemos algo por aprender de la/el otro.

Yo creo que el conocimiento que hemos adquirido aquí, en la organización, ha sido una universidad para nosotros. Nos ayudó a enfrentar y defender

nuestros derechos ante las entidades que tenemos que reclamar; aunque sean pocas las veces que nos escuchan, es una forma de interlocutar (Líder campesino de Asocares. Villa Colombia, 2014).

Además de la formación en relación con la comprensión de la reparación estatal, los aprendizajes dentro de la misma organización, y los de la vida misma, representan para los integrantes de Asocares un espacio colectivo de escucha y formación compartida. La participación en la dinámica organizativa implica compromiso, constancia y ciertos “sacrificios”, como dicen los propios líderes campesinos, en relación con el tiempo dedicado a la familia. Lo organizativo provee a la vez, herramientas para conocer, comprender, generar destrezas, apoyarse, trabajar, caminar unidos, coordinar acciones conjuntas, expresar lo que se piensa y se siente.

¿Qué queremos hoy? **Esos conocimientos**, lo poquito que hay, **recuperarlo** y que no se vaya a perder y que queden ahí **pa’ la memoria**, pa’ la historia. Yo creo, que **cada comunidad ha tenido su sabiduría** y es sabia en muchos conocimientos adquiridos en la práctica. Hay que hacer mucho para rescatar todo eso (Líder campesino. Vereda Medellín. Ovejas. Mapeo de fortalezas, virtudes y potencialidades para sanar de la comunidad. 16 de septiembre de 2016). (Resaltado propio).

En el caso de Asocares, este vínculo de conocimiento circula entre los asociados y las comunidades; en ocasiones incluye también a algunas personas que llegan de fuera del territorio, interesadas en el acercamiento a los procesos de la asociación. Es el caso de la relación que la asociación sostuvo por años con la cátedra Campesinado en Colombia, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional¹⁴⁴, en particular con el profesor Byron Ospina (2014). Estas experiencias promueven la construcción participativa de conocimiento, el intercambio y la visibilidad de la asociación en el ámbito académico, de importancia para los líderes y la comunidad.

En este espacio transicional Asocares manifiesta **preocupación** por el dolor de las mujeres, hermanas, esposas y madres, quienes, en palabras de los líderes campesinos, tienen un “triple dolor, un triple sentimiento”. La mujer se hace cargo de la casa y de las/los hijos, aún en los momentos de la guerra;

¹⁴⁴ Las/los estudiantes del curso visitaban y compartían con las familias de los asociados, por dos o tres días y durante ese periodo apoyaban las tareas de la comunidad (la limpieza de los caminos, la construcción de censos veredales, la caracterización de las condiciones de niños, niñas y mujeres). Una profesora realizó con las mujeres un trabajo de teatro y otro profesor tuvo intercambios con los músicos del territorio, como el conocido *Lobo*, intérprete de gaita negra, instrumento indígena del territorio montemariano.

ella sobrevivió a la muerte de los hombres y familiares. Los líderes promueven el rescate del papel de las mujeres. Recuerdan cómo eran ellas quienes permanecían en las casas con las y los niños cuando los hombres se tenían que ir al monte en las noches para evitar ser reclutados o retenidos de forma involuntaria y arbitraria. “Las mujeres también daban consejo”, nos decían los líderes comunitarios. Hacen explícita, de manera solidaria con las mujeres de sus comunidades, la necesidad de una atención particular para ellas; en lo concerniente al apoyo psicológico y la exigencia del cumplimiento de las medidas de reparación del Estado, incluida la indemnización como víctimas. La preocupación por la/el otro, también incluye a las/los hijos, y por la transmisión intergeneracional sobre la que se reflexiona.

En palabras de Asocares, el dolor de las comunidades es “un dolor para todos”. Algunos participantes de la organización expresan su disponibilidad para acompañar, apoyar e integrar a la comunidad, desde la experiencia de lo que han aprendido como multiplicadores psicosociales. Como diría el médico tradicional Mayor Zenú, se trata de un deber. Esta actitud de solidaridad y colaboración que da cuenta de un interés y un llamado a fortalecer los lazos de la comunidad, nos habla de la *grupalidad curadora*, presente en la movilización desde la comunidad. Para los campesinos el sentimiento de cada persona lo ven reflejado en colectivo, a su vez, el trabajo colectivo lo ven reflejado en cada persona. De ahí, que la asociación funcione como *espacio* de apoyo donde es posible *compartir* y movilizar sentimientos. No todos llegan a los encuentros, pero los que sí lo hacen, mantienen esa fuerza y el sentido de la comunidad (Montero, 2004a).

Puede que la preocupación por la/el otro se haya debilitado de alguna manera con las embestidas de la guerra, pero sigue estando allí. Si no fuera así, la señora C. no compartiría sus remedios y su rico jugo, o las/los vecinos no aportarían la compañía, el saber llegarle a la/el otro, hablarle, conversar y dar consejo; todo aquello que expresa la *grupalidad curadora* en la comunidad. Asocares considera que pese a la afectación del conflicto socio-político y armado, parte de lo que se preserva es lo colectivo. Quizás como un lugar protegido, salvaguardado por todas/os, potencial para abrigarse y sentirse acogidos.

Las acciones colectivas como la gestión de proyectos, la demanda de reparación, las reuniones y las actividades de la asociación, en últimas, la práctica de movilizarse desde la comunidad como antibiótico, gesta aquella matriz grupal emocional-epistémica expresada tanto en diferentes formas terapéuticas propias, el cuidado y la preocupación por otras/os; y potencia posibilidades emancipatorias. Allí, la práctica organizativa comunitaria se configura en un espacio transicional,

como terreno grupal y común, donde emerge la *grupalidad curadora*, para tramitar las pérdidas, en el trabajo psíquico; y, para moverse del lugar del dolor, con lo que tienen al alcance de la comunidad, hacia la elaboración de la experiencia emocional de la guerra. Eso lo comprendí con Asocares.

La memoria como recurso para movilizarse

El antecedente de la adjudicación de tierras a la comunidad de Medellín, en 1975, en el marco de la Anuc en Montes de María, se constituyó en el logro más significativo de la movilización organizativa; hoy en día, se conserva como un hito en la memoria reciente de Asocares. A ese momento se remontan las añoranzas y también los duelos que han acompañado, desde entonces, a los líderes de la asociación. Dolor al que se suman las pérdidas que dejó el violento conflicto armado y que se reactualizan en los actuales procesos de revictimización que vimos en la problematización inicial y que continúa asediando a las comunidades. La vida comunal del campo, el trabajo comunitario y el movimiento popular de otrora, en el siglo XX, se constituyen en antecedentes que facilitan la práctica asociativa de los líderes campesinos, de alcance curador y emancipatorio. Organizarse, juntarse y movilizarse sumando esfuerzos con otras y otros en el siglo XXI, facilitó el movimiento del retorno al territorio; aún en medio de la guerra, de los temores y miedos, y sin las garantías del Estado.

La *grupalidad curadora* invita a indagar quiénes éramos nosotros, en plural, para encontrar las claves y comprender lo que *somos* hoy, también en plural. Es decir, las respuestas para comprender en qué nos hemos convertido en el presente, está en quiénes fuimos en el pasado, y donde se apuntala la idea de *echá pa' lante* de los líderes campesinos ante las adversidades. Lo que recuerda el tiempo cíclico y en espiral (Rivera-Cusicanqui, 2010), del campesino/a y del pueblo indígena andino de Bolivia, que retorna siempre a un punto, pero para continuar. La reconstrucción de memoria comunitaria actualiza y potencia las condiciones para la transformación y la emancipación. La *grupalidad curadora* sigue el movimiento en espiral de mirar al pasado para *echá pa' lante*.

Sin la garantía de derechos estatal, desde la propia *grupalidad curadora* de los líderes campesinos, que promueve la autonomía y autogestión de las comunidades, se fomentan procesos y prácticas como movilizarse en la comunidad. El apoyo mutuo y la solidaridad se relacionan con la fuerza del pasado reciente y con los **recursos** psicológico-emocionales, comunales y políticos que la comunidad tiene para afrontar juntos condiciones adversas, como dice Asocares. Se evoca la fuerza de aquella *matriz grupal* del pasado como reservorio de saber que se hace presente, cuando los campesinos se

preguntan, ¿qué nos dejó este pasado, quiénes éramos nosotros y quiénes somos hoy? Tanto hoy como antes, las comunidades de Ovejas-Sucre *todavía* se organizan en función de su autonomía. Reflexionan sobre las condiciones en que viven, sobre lo recorrido y lo que han logrado, desde su *grupalidad curadora*, a pesar de que la desesperanza los ronde. El sentido de la recuperación de la memoria comunitaria circula en torno a la unidad, aquella que les ha permitido sobrevivir, según opinan los campesinos de Asocares. La cohesión de la asociación campesina, como máxima, representa la vida, pues tanto ella como la resistencia les ha permitido sobrevivir y, sobre todo, mantenerse en el territorio. En esta fuerza identifico la dimensión emancipatoria de la *grupalidad curadora*.

Los campesinos acuden al recurso de la reconstrucción y revitalización de la memoria, como una forma de evocar la ayuda y los **recursos internos** -quizás del propio grupo interno, siguiendo a Bernard (1995)-, la fuerza de la memoria comunitaria y telúrica. Al parecer, como un apoyo en la experiencia, en el saber y como una acepción del acompañamiento de las/los antepasados. En este sentido, la *grupalidad curadora* al **movilizar los propios recursos** potencia la autonomía para *echá pa' lante*, apuntalada en vivencias del pasado. Por tanto, los líderes campesinos proponen una manera de trabajar y conservar, desde las propias historias, la memoria colectiva comunitaria sobre cómo han afrontado juntos condiciones adversas; en particular, para las/los jóvenes y las generaciones venideras.

Solos no podemos, no tenemos la fuerza, uno solo no es capaz de resolver sus problemas. Se tiene que buscar una **ayuda interna**, alternativa para resolver eso. Si hay algo conversamos, buscamos los mecanismos comunitarios y hacemos una **historia comunitaria**, eso nos puede ayudar mucho (Líder campesino. Villa Colombia. 2014). (Resaltado propio).

Los participantes de Asocares se preguntan por lo que se debe **reparar, enmendar, sanar**, lo que pasa por un llamado a la fraternidad, a la **reconciliación**, al respeto entre los compañeros y lo logrado por la asociación. De manera reiterativa se recurre a la historia reciente del tejido social-comunitario y de la movilización organizativa, las experiencias de la vida comunitaria donde la solidaridad, la cooperación y el apoyo mutuo fortalecían la identidad y la defensa del territorio; situaciones que añoran del pasado y anhelan para el futuro. A este antecedente comunitario se suma el hecho de que los fundadores de Asocares hicieron parte del primer Comité de Usuarios Campesinos, creada en la finca El Capiro (Ovejas), en el marco de la movilización campesina de la década del 60. La movilización organizativa de los campesinos también ha estado presente como proceso histórico que

nutre la memoria de la organización comunitaria de los Montes de María. La década del sesenta y setenta, durante la lucha por las tierras que vivieron muchos de ellos, fue un momento de reivindicación campesina y de disputa por la tierra en Abya Yala, en sintonía con la efervescencia de los movimientos sociales (Flórez, 2014).

Movilizarse, como práctica comunitaria, es expresión de la dimensión emancipatoria de la *grupalidad curadora* de Asocares. La fuerza de las comunidades campesinas para mantenerse en el territorio habla de la resistencia y la emancipación de la *grupalidad curadora*. Los participantes de Asocares hacen un llamado a ver más allá de las situaciones, a analizar “qué hay detrás” de las condiciones que viven, lo que promueve la vinculación desde el conocimiento. Esta idea contribuye a los procesos de desideologización desde la asociación, en el sentido de Freire (2005), de Martín-Baró (2006) y de Montero (2004b). Estos procesos se dan a partir de la problematización y la concientización de las comunidades, lo que nos habla del carácter emancipatorio.

En este panorama los líderes campesinos conciben “la organización como una herramienta que puede salvar la situación”, en tanto que consolida la autogestión y la autodeterminación. Sin embargo, son conscientes de las fracturas y la polarización que el conflicto armado y los intentos de reparación han dejado en las comunidades de la región y su organización campesina. Como recuerdan en la experiencia de coordinación de las familias campesinas, como forma estratégica para retornar a su territorio, para afrontar las amenazas y la privatización del daño, siguiendo la expresión de Beristain (2008) en el contexto de la guerra. En esa oportunidad, el grupo de asociados como centro y fuerza, gestó, articuló y facilitó el retorno. El trabajo conjunto acordado se selló en un pacto colectivo, que evidenció hermandad, solidaridad y compromiso como expresión de la *grupalidad curadora* de Asocares y sus comunidades.

La resistencia también está presente en el caso de la asociación, que logra participar y mantener el activismo y la denuncia en los espacios de discusión local, regional y nacional. A pesar de “perder las suelas de los zapatos”, siguen demandando sus derechos ante las entidades correspondientes. De manera simultánea a la gestión y el tránsito por los pasillos de la burocracia en la incesante reproducción de la institucionalidad moderna/colonial, los campesinos continúan su trabajo cotidiano para resolver las problemáticas en la vereda, desde ellos mismos y sus recursos. Los líderes campesinos conocen y se han capacitado con la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (Codhes) por ejemplo, en la legislación vigente sobre la reparación estatal. Logran interponer recursos de petición y tutelas cuando sus derechos son vulnerados como sujetos de

reparación colectiva, con una **apropiación creativa** de la legislación y de los limitados medios que tienen a su alcance para su defensa. Es una muestra de creatividad cómo sortean las vicisitudes del día a día y las difíciles condiciones estructurales de vida.

Yo creo que a pesar de que el conflicto hizo mucho y a pesar que rompió un poco la relación entre la misma comunidad, la misma vecindad, uno ve en ciertos casos la sinceridad. Creo que de pronto hay que buscar la forma de llegar, no en los espacios de las reuniones, pero, un espacio donde podamos hacer esa presencia, comunicarnos y generar esa relación nuevamente, ganarnos la confianza y ganarnos el respeto mutuamente. Hoy vemos que ese conflicto nos dividió, los grupos nos dividieron, ese rencor, ese conflicto, esos grupos se fueron. Pero, eso quedó haciendo daño entre las comunidades. Hay un odio con un pasado que no debe haber. Entonces, a pesar de que se está hablando de conciliarnos con el otro, **nosotros hace rato nos estamos conciliando** porque nosotros sabemos que aquí están personas que hicieron parte de grupos armados, que el conflicto los llevó allá y nosotros hemos convivido con ellos, y nunca hemos tenido como que ese reparo de estar señalándolos, no. Vivieron, se salieron de eso y están dentro de la comunidad. Por eso, yo creo que sí hay un proceso que se está dando y esperamos que se dé.

Entonces, yo creo que nosotros estamos preparados para vivir y convivir con esa gente, y que de una forma nosotros nos hemos venido preparando como comunidad. Yo creo que, eso se debe también al conocimiento que se adquirió en los tiempos pasados, aunque fue un poco negado. Pero, yo creo que de lo poco que quedó por ahí, es que **nos enseñaron cómo solidarizarnos** el uno con el otro, porque antes había esa solidaridad y yo creo que, de ese conocimiento, eso que quedó, yo creo que todavía hay un poquito, que **todavía lo hacemos** (Líder campesino. Vereda Medellín. 16 de septiembre de 2016). (Resaltado propio).

De la mano de la comunidad, comprendo que en la *grupalidad curadora* existe un llamado a conectar con las/los antepasados; en el caso de la movilización, de revivir la memoria de la lucha campesina de la década del sesenta y setenta. Esta tarea se vincula con una “ayuda interna”, como una potencialidad de carácter emancipatorio, con la que cuenta la *grupalidad curadora* de Asocares en la reconstrucción de la memoria comunitaria, como recurso para movilizarse. El trabajo de la memoria comunitaria se relaciona con lo terapéutico, por el carácter reparador (Sarlo, 2005) y catártico. Lo que

nos sitúa en una articulación entre las dimensiones terapéutica y emancipatoria de la *grupalidad curadora* de Asocares.

Poner en juego la vida misma

La práctica de los líderes campesinos de movilizarse como antibiótico, para la reivindicación de los derechos y la búsqueda de la transformación implica el **cuerpo** y el coraje de exponerlo, en un contexto como el colombiano, donde lo que está en juego es la vida misma. Después de la firma de los Acuerdo de Paz, del 2016, el asesinato de lideresas y líderes sociales y comunitarios se incrementa día a día, en los territorios de la costa Caribe, Antioquia, Chocó, Cauca, Nariño, Norte de Santander y otros más. Lugares donde la denuncia y el sueño de la transformación cuestan la vida. En este contexto, sin embargo, continúa la movilización social.

En una oportunidad un líder campesino en Villa Colombia, compartió lo que la movilización le ha permitido, en términos de ser capaz de moverse desde la última fila—, inseguro por la timidez y el miedo—, hasta la dirección de la asociación. Sin duda, es una expresión de la dimensión emancipatoria de la *grupalidad curadora* de Asocares. Esto opera a la manera de un proceso de transformación; a diferencia de aquellas posturas de la práctica científica que no se compromete con la transformación, con el “trabajo sobre sí mismo” del que habló Foucault (1994). Los líderes campesinos de Asocares, en Montes de María, implican el cuerpo todo el tiempo. Ponen su vida en riesgo por el compromiso, no sólo con la propia transformación y las condiciones de vida, sino también con la de sus familias y comunidades.

Esta *práctica de grupalidad curadora* nos habla de la agencia de los líderes comunitarios como actores sociales implicados en primera persona, donde la emancipación está corporizada por quienes en la movilización ponen en juego su propia vida.

Apoyo y transformación. Afrontar juntos condiciones adversas y “echá pa’ lante” ...

Estábamos en una reunión de la comunidad para elegir la Junta Directiva y al tesorero de Asocares. Yo tenía miedo, porque no sabía nada

de los procesos organizativos. Donde yo estaba sentado había un palo atravesado arriba de mí y me dio por subir el brazo para agarrarme de él. Pensaron que yo estaba levantando la mano. Me hicieron pasar adelante y quedé como tesorero. ¡Esa metida de pata me sirvió mucho! (risas). Ahí, fueron de gran ayuda los compañeros que guiaron y ayudaron a definir mi posición política frente a la asociación, algunos ya no están...

Líder campesino.

Antes de su participación en la asociación, este líder campesino se consideraba una persona tímida, miedosa e incapaz de hablar en los espacios organizativos sobre los temas de la movilización campesina. La contra para esta situación fue la amistad y la confianza con los compañeros de la asociación y del movimiento social en el territorio; eso fue lo que le permitió llegar a ser un líder en su comunidad y a nivel regional. En relación con la transformación, el testimonio en primera persona del líder campesino, nos habla del autoempoderamiento y remite a la dimensión de la **emancipación** de la *grupalidad curadora* como proceso que se mantienen vivo en el territorio montemariano.

Los integrantes de Asocares identifican una serie de elementos de **transformación y cambio** que han sido posibles por su participación en la organización. La *grupalidad curadora* que surge permite los aprendizajes “dentro de la misma organización”, la reflexión, la comparación entre el antes y el ahora, el intercambio de experiencias el apoyo y un sentido de mutación para la vida. Lo que habla de una matriz terapéutica, como la de la clínica psicológica abordada por López y Schnitter (2010), en este caso en el ámbito de la organización campesina. Esto me permite explicar la *grupalidad curadora* de carácter terapéutico que genera transformación, y que en Asocares promueve maneras de re-significar el conflicto y de identificar “lo bueno de lo malo” de la experiencia vivida.

Para los líderes campesinos de Asocares, la asociación les “**cambió la vida**” y consideran que organizarse, fue “lo mejor que les ha podido pasar en medio del conflicto”. Toda una ironía de la vida misma venida de quienes no fueron a la guerra, ya que, por el contrario, y como lo manifestó un líder campesino, la guerra fue a ellos. Sin embargo, los cambios que se logran en la Asociación, tienen como finalidad ponerse al “servicio de la comunidad” para su beneficio.

También estamos frente a la transformación que empuja hacia el empoderamiento y la autonomía de las propias comunidades para afrontar dificultades, que expresan la dimensión emancipatoria de la *grupalidad curadora*. Es decir, que, **por el apoyo en la organización, se transforman situaciones** y se potencia en fuerza y confianza lo que antes era carencia o limitación. Este apoyo mutuo y la transformación se expresan en la *práctica de grupalidad curadora* movilizarse desde la comunidad.

En una ocasión, en la calurosa y verde vereda de Villa Colombia, los líderes campesinos explicaron la importancia de tener una voz de aliento en situaciones difíciles, como las vividas durante la guerra, en Montes de María. Hablaron del **apoyo mutuo** entre ellos mismos, lo cual ha hecho posible mantenerse como organización, en particular, por el carácter de sostén emocional que les trae compartir con sus compañeros. “Con muchos intentos para acabarnos, **siempre hemos dado la lucha**, y hemos podido **sostenernos dentro del territorio** y dentro de nuestra misma organización”, aseguraron. También compartieron que, en su caso, la transformación es posible en la unión, en sus palabras, “si nos juntamos toditos”. Allí, el apoyo y sostén mutuo, como expresiones que identifiqué de la *práctica de grupalidad curadora* movilizarse como antibiótico para curar los dolores de la guerra, nos ubica en las dimensiones terapéutica y emancipatoria.

Como una iniciativa propia, la decisión conjunta de organizarse para retornar al territorio después de los desplazamientos forzados, se apoyó en la confianza de esa unión y de esa **fuerza que se genera estando juntos** en la *grupalidad curadora*. Gracias a la organización de los líderes campesinos y sus familias, se conformó una red que opera para (re)establecer lazos, vínculos, apoyos, fuerza, cooperación y unión. La práctica de movilizarse implica una estructura organizativa para el intercambio de conocimientos, enseñanzas y la esperanza de que al estar **juntos se hace posible la transformación** de las condiciones de vida de sus comunidades. Aquí estamos en la dimensión emancipatoria de la *grupalidad curadora*. Uno de los líderes comunitarios afirmaba estar convencido de que “cuando uno es pobre y no tiene recursos, **uno puede transformar las cosas si nos unimos**, si cada quien aporta”. El cambio es posible si todos se unen, porque en solitario no se puede.

En los momentos en que no se cuenta con la institucionalidad, la comunidad queda sola; en esa condición, entre ellos se apoyan y logran “salir adelante”, como lo manifiestan los líderes campesinos. Ante la ausencia del Estado como garante de derechos, asociarse ayuda y restaura la esperanza, y la

posibilidad de un mundo diferente. Ante el “desamparo”¹⁴⁵ de un Estado que no protege, no acompaña ni repara, según los requerimientos de las/los implicados, la comunidad se une y se organiza. En la organización circula un vínculo de conocimiento, que genera diálogo entre los campesinos, para crear articulación y una red de **apoyo**. En la *grupalidad curadora*, desde una postura ético-política, circulan prácticas, ideas y pensamientos que involucran a la/el otro y al **apoyo compartido**. En relación con el apoyo mutuo en el contexto de la represión política, es interesante el trabajo de Martín-Beristain y Riera (1993) titulado *Afirmación y resistencia. La comunidad como apoyo*; allí, dan cuenta de diferentes modos personales y colectivos de afrontamiento a partir de mecanismos de afirmación, apoyo mutuo y organización, en manos de las propias comunidades, a partir de su poder de acción. La *grupalidad curadora* se nutre de estos aportes, por esto se centra en las vivencias comunales.

Aquellas experiencias en las que los líderes campesinos se disponen para que otros puedan moverse hacia la propia organización, también expresan la *grupalidad curadora* de la práctica movilizarse desde la comunidad. Como metáfora para que otras comunidades de Montes de María se apoyen en la asociación y puedan retornar al territorio y cambiar la condición del desplazamiento forzado. Así como ellos lo hicieron, un tiempo antes.

A veces nosotros tenemos que **hacer el puente para que crucen los demás**. Nosotros cuando empezamos como organización, también fuimos un puente para las demás comunidades, para el retorno de Borrachera y Villa Colombia; nos permitió hacer un puente para que esas otras comunidades también retornaran. Nosotros, somos dos comunidades que retornamos y comenzamos a hacer gestión como Asocares. Incluso, cuando retornamos y creamos a Asocares, nos tildaron de locos, que no sé qué, que nos iban a matar, etc. Después se vinculó El Palmar, San Francisco, La Coquera, incluso hasta Arenas. El objetivo era conquistar 17 comunidades. Comenzamos y organizamos varias organizaciones que hoy en día están en el territorio, como Nuevo Porvenir, Asopeña, Asodesplazados y otras. Nosotros hicimos este puente para que las demás también fueran algo, para que hoy estuvieran dentro del territorio conformadas como organización, como asociación. Y yo creo que Asocares permitió que muchas personas retornaran también a su territorio, y de pronto sino hubiera sido por Asocares, muchas personas no estuvieran aquí.

¹⁴⁵ A propósito de esta idea, pero en un sentido más político, evoco uno de los lemas acuñado por varias organizaciones sociales, nacidas de las entrañas de los territorios de nuestro país en torno a la guerra, y compartida por los jóvenes palenqueros en relación con la esclavitud, que dice, “perdón, pero no olvido”. Es el mismo eslogan de la película documental colombiana *Ciro & Yo*, de Miguel Salazar (2018), “Perdón sí, olvido no”.

Entonces, yo creo que eso nos enseña lo que hicimos hoy también; que a veces hay que buscar estrategias para poder estar cada día más consolidados, más asociados y más organizados, haciendo labores a nivel comunitario (Líder campesino. Encuentro en Villa Colombia, 2014).

En la práctica de movilizarse desde la comunidad, emerge la *grupalidad curadora* de Asocares como *matriz* que gesta y moviliza el apoyo para fomentar la organización y el retorno de otras comunidades. “Hacer de **punto para que otros crucen**”, es una tarea que está en el surgimiento de Asocares, cuando la asociación movilizó varias comunidades y organizaciones de la región para el retorno a sus territorios. La *grupalidad curadora* no sólo empuja el retorno, también promueve la autonomía y la autogestión de la comunidad en la práctica de movilizarse como antibiótico. Evoco a uno de los líderes campesinos de Asocares participante de un encuentro, quien señaló cómo “la defensa del territorio es lo que los mantiene unidos”, y cómo ellos no esperan que el Estado venga, y les resuelva las problemáticas. Refiriéndose por ejemplo al agua, al mantenimiento de los jagüeyes, a los canales, y al hecho de ser ellos mismos quienes “buscan las soluciones de manera conjunta”, en sus palabras. Los campesinos saben que la relación con la comunidad es central; y con ella, la grupalidad de alcances terapéuticos y emancipatorios. Sin el colectivo no sería posible construir y mantener una *grupalidad*, donde aquello que los une les permite **sostenerse**, no sólo en el territorio sino también en lo personal, en lo emocional, en lo familiar y social. Como decía uno de sus integrantes sobre Asocares: “para todos los miembros activistas o no activistas, es nuestra casa, Asocares para nosotros y nosotros para Asocares”, se escuchó decir. La noción de sostén en la clínica psicoanalítica remite a las experiencias de *holding* en relación con los cuidadores tempranos, que trabajó Winnicott (En: Bleichmar y Leiberman, 1997). Esta es internalizada en el psiquismo como una función que está presente en la vida emocional.

Es interesante que, en el análisis del apoyo y la transformación la *tarea común*, que convoca a los líderes campesinos, gira en torno a organizarse *al servicio de la comunidad*. Existe una intención de dirigir los esfuerzos organizativos hacia la comunidad, donde la cualificación del grupo de asociados y sus logros están *al servicio* de ella, como lo sugiere el líder campesino en la narración. Los líderes campesinos se movilizan precisamente por la comunidad, meta común de la movilización. El interés por los otros alcanza inclusive a diferentes comunidades de la región de Montes de María, quienes también han vivido difíciles condiciones socio-políticas y económicas. Es posible hablar de un *grupo de trabajo* (Galindo-Henao y Parra-Valencia, 2015b) en la *grupalidad curadora* de Asocares, en el

sentido que realiza una *tarea común*. En la consecución de este objetivo compartido, se potencia la reconfiguración de los vínculos. Un ejemplo lo vemos en el hecho de que Asocares se asocia para garantizar unos mínimos materiales para la subsistencia de sus familias; también, para compartir las problemáticas comunes y particulares, para caminar juntos y apoyarse mutuamente.

Ante la idea de la ruptura del tejido social, la práctica de movilizarse como expresión de la *grupalidad curadora*, nos muestra que sí hay elementos y **fortalezas que se han mantenido en el territorio**; si no, no sería posible que, ante una dificultad o una pérdida de algún vecino, la comunidad se uniera en tareas compartidas. Si hubiera tal ruptura del tejido social sería imposible que, ante la falta de un familiar, se encontraran y sacaran la fuerza para gestionar y cargar las sillas para los encuentros, pasar la noche donde la familia, preparar ese rico jugo y compartirlo. Es decir, eso no se daría de manera espontánea. Sí existen pues unos recursos, potencialidades y virtudes que se conservan y otros que están debilitados. Pero, una base se mantiene y es la que permite al día de hoy estar todavía con el ánimo de venir a reunirse, pese a tantas situaciones difíciles. Y no solamente en el encuentro con esta investigación, sino también, con la Unidad de Restitución de Tierras, con la Unidad de Víctimas, con todas las universidades y las organizaciones sociales que los visitamos.

Nosotros logramos unirnos en las reuniones, porque estamos participando. A la vista está que durante 10 años nos hemos mantenido ahí, con problemas y dificultades, pero que hemos podido resolverlo dentro de la misma organización. Todos los lunes dedicamos un tiempo, cada 8 días nos reunimos... por los trabajos nos vemos cada 8 días o mensualmente nos estamos reuniendo. Más ahora, con este proceso, que logramos como organización conseguir, un proceso de reparación para nosotros como comunidad. Para nosotros es más satisfactorio porque podemos recuperar nuevamente esa relación que teníamos en las comunidades, que se había perdido con otras comunidades (Líder campesino. Villa Colombia).

En medio de un mar de *horror*, de dolor y tristeza como narran los líderes campesinos, también confían en la posibilidad de un *mundo mejor*. La fe y la alegría como soporte, como elementos de esperanza, de vida, de vitalidad y de fuerza están presentes en los líderes campesinos y sus familias. La sensibilidad y cercanía ante la adversidad de familiares, vecinos y allegados en la propia comunidad montemariana, se extiende incluso hacia otros territorios del país. Consideran a las otras y otros, que padece la guerra, con cierta familiaridad, sin que medie un lazo consanguíneo. Asocares asume la postura de acogida del “dolor de los otros como propio”, como una enseñanza de

vida ante la muerte. Se trata de una postura de orden ético-política, que bien podría dialogar con la *palabra dulce* de la comunidad indígena del Valle de Sibundoy y con el *pensamiento bonito* de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, para alejar y exorcizar lo negativo, lo oscuro y maligno destructivo. En las comunidades donde emergen iniciativas al servicio de su comunidad, la *grupalidad curadora* nos permite mirar hacia un lugar diferente al individual.

Ahora bien, la *grupalidad curadora* en las comunidades y en Asocares no está libre de conflictos; pues el ser humano y la existencia misma es conflictiva. Entre las fuerzas en tensión están las diferentes miradas sobre las actuaciones políticas de la asociación. Sin embargo, en Asocares coexisten dos liderazgos, político y generacional, desde la fuerza positiva en el sentido de la vida, impulsados por la reconstrucción y la ausencia de expresiones de rivalidad o egoísmo. Allí, la diferencia logra ser respetada, tolerada y no eliminada. Los vínculos que se establecen en la unión con otros, en Asocares, están en función de construir juntos, no optar por la venganza, ni por la destrucción de la/el otro. No promueven la destrucción, sino, por el contrario, el cuidado y la preocupación por la/el otro. Esto nos habla de la dimensión terapéutica de la *grupalidad curadora*.

Con los líderes campesinos de Asocares entiendo que el apoyo mutuo y la transformación se expresan en la movilización desde la comunidad como *práctica de grupalidad curadora* moviliza. Allí, la tarea común de organizarse al servicio de la comunidad, situarse como puente y sostén para otras/os, les permite descentrarse del propio dolor y desprivatizarlo. Como lo afirma uno de los líderes campesinos de Asocares, cuando dice que: “pensar en uno mismo y no pensar en los demás es una miopía política”. Esta actitud, promueve que la asociación afronte las condiciones adversas y “echá pa’ lante” ...

A lo largo de este capítulo vimos que la práctica de movilizarse desde la comunidad de los líderes campesinos, me permite teorizar la *grupalidad curadora*, como noción portadora de un potencial de revitalización de la investigación social para reconocer diferentes experiencias, saberes y prácticas silenciadas, y pensar cómo tramitar los dolores. La metáfora de la movilización social popular como *antibiótico*, como un tratamiento que se aplica para curar, en este caso los dolores de la guerra, nos habla de la dimensión terapéutica y emancipatoria de la *grupalidad curadora*, en el proceso organizativo. Y esto es posible por el camino recorrido juntos y, porque los campesinos han

compartido diferentes experiencias en la organización campesina. La expresión “el dolor es para todos”, que *sentipiensan* los líderes campesinos, nos remite a la idea de lo común y colectivo.

Finalmente, desde una perspectiva descolonial, la movilización como antibiótico es vista como una forma propia de cura comunitaria -de *grupalidad curadora*-, que rompe el *silenciamiento epistémico* en torno al saber de la cura y lo emancipatorio.

5. Capítulo

Cuidar y curar con plantas.
Resistir y transformar desde la huerta

Nosotros sembramos plantas en el patio. ¡Hombre! Eso es de los abuelos, ellos sembraron y ahora nosotros sembramos, donde quiera que lleguemos. Sembramos tabaco, albahaca, hierbabuena, toronjil, sábila, orégano, lengua e' suegra, hinojo, matarratón ratón, hierba santa, ajenojo, salvia, espinaca, maíz. Por aquí hay muchas plantas medicinales y nosotros como gente que vivimos en el campo, las utilizamos. Uno no tiene que ir al médico. Usamos las plantas que hay en el campo. Yo tengo bastantes plantitas medicinales allá en mi casa, a mí sí me funcionan. Uno con las plantas se ayuda mucho. Lo que hace uno para curar las enfermedades es hacer un baño y las tomas con esta clase de plantas.

El matarratón para el dolor de cabeza y para un dolor de estómago también sirve.

Está la hierba santa o yerba santa, que sirve para la lombriz y para no charrasquear los dientes.

Para sanar los dolores del corazón, del alma, cuando lo atacan los nervios, uno se defiende, toma su té de albahaca, de toronjil y se va relajando un poco, sin azúcar eso sí.

La albahaca yo la usaba cuando tenía los niños pequeños, les hacía bebidas de té, de hierbabuena, son muy alimenticias. Sirven para la diarrea y para el vómito.

Para la gripa, el orégano, el eucalipto o la salvia que es amarga, entonces con panela. También cojo sábila, la corto y la licúo con miel de abejas. Yo le hago el orégano a la niña con panela, lo pongo a hervir con panela, o le hago un zumo de orégano para que se lo

tome, y le pido a Dios que amanezca bien al día siguiente...

El zumo de orégano también calma el dolor de oído.

Cuando tengo dolor de estómago me hago una bebida de mejorana, cocino la salvia, la yerbabuena, la yerba santa, el toronjil.

La manzanilla es un producto que es medicinal. Ella es chiquitica, pero a la vez es muy buena, tanto para el estómago como para el cabello, para las uñas. Nosotros la utilizamos aquí cuando tenemos un apuro, de dolor de estómago.

La mata de ajeno, ella alivia los malestares a quien la utiliza. El ajeno es bueno para cualquier dolor.

Nosotros no perdemos la costumbre de utilizar las plantas como medicina.

Pusimos lo que está en Internet sobre las plantas medicinales. Ese conocimiento puede venir de Europa, pero, está aquí en el territorio de nosotros.

Mujer campesina.

Son las recetas del saber comunitario que utilizan las mujeres campesinas de San Francisco, Medellín y Villa Colombia para curar distintos síntomas de malestares de sus familiares y la comunidad como el resfriado común, la gripa, la diarrea o el vómito; hasta enfermedades crónicas diagnosticadas por la medicina occidental, como la diabetes o la hipertensión. Las mujeres campesinas, con un saber para curar desde la comunidad, han utilizado y utilizan las plantas con fines medicinales. A la vez que les permite autonomía y empoderamiento en el manejo de la salud, que además incluye otras formas propias como la invocación a lo divino.

En este capítulo sobre la *práctica de grupalidad curadora*, cuidar y curar con plantas, explico la dimensión terapéutica en el primer apartado titulado *Mujeres y huertas, los primeros auxilios*

comunitarios. En el siguiente apartado, *Plantas y emancipación: transformar el dolor desde la huerta*, explico la dimensión emancipatoria. Y en el último, *Plantas y oraciones para curar*, explico la dimensión espiritual-cosmológica, donde la coexistencia del uso de las plantas y la oración, curan en Montes de María. Recordemos que justamente el saber afroindígena de la cura con plantas fue silenciado por la ciencia moderna y colonial; sin embargo, en las comunidades campesinas este saber continúa vivo en las mujeres.

Mujeres y huertas, los primeros auxilios comunitarios

Muy poco vamos al Centro de Salud. Como mi papá, que tiene carnet del municipio y nunca ha ido al Centro de Ovejas, a ponerse una ampolla o hacerse un estudio. La huerta es muy necesaria porque sirve para la alimentación de uno, medicina pa' uno, como se dice, **los primeros auxilios**. Mi hijo, el grande, ahorita tiene 23 años. Yo le daba pura planta. Cuando no tenía de base el alimento, hacía la bebida de canela, o si no, le hervía albahaca (Mujer campesina. San Francisco. La Reserva. 25 de enero de 2017).

En la práctica de cuidar y curar con plantas se expresa la *grupalidad curadora* que surge en las comunidades, en este caso impulsada por las mujeres campesinas quienes asumen el cuidado. Para la comunidad de San Francisco, Medellín y Villa Colombia la huerta casera representa una fuente que sirve a un doble propósito, la salud y la alimentación. Las plantas utilizadas para la atención de la comunidad son consideradas como sus *primeros auxilios comunitarios*, en palabras de ellas y, son de beneficio tanto para niñas, niños y jóvenes, como para adultas/os, ancianas y ancianos. Esta *práctica de grupalidad curadora*, con los propios recursos que se tienen al alcance, se configura en la forma de **acompañamiento comunitario** y de **tratar los síntomas** - de las dolencias físicas y emocionales de la familia y la comunidad, casi siempre la única. El uso de las plantas es cotidiano en las comunidades rurales, pues está presente en la vivencia del cuidado, así como también en las actividades compartidas de la siembra, en la preparación y el consumo de los remedios caseros. El saber sobre las hierbas medicinales, se mantiene gracias a la transmisión oral.

Por la efectividad del tratamiento con plantas en la comunidad, las dolencias no llegan al Centro de Salud ni al hospital, como nos compartió la mujer campesina en su relato. En el sistema de medicina pública, corresponde al primer nivel de atención en salud, de muchos casos, que, al ser tratados en un nivel de **prevención desde la comunidad**, se evita que derive en enfermedades más graves o en

estado crónico. Es inevitable pensar que el uso de las plantas en la comunidad, con fines medicinales, le reporta al sistema de salud del municipio, del departamento y en general al Estado colombiano, diferentes beneficios, entre ellos económico, que no son reconocidos como un aporte a la salud pública y al sostenimiento de la región y del país, a través de los propios saberes y prácticas comunales. Deuda histórica.

Uno siembra bastante... y ahí recoge pa' cualquier cosita que tenga, un dolor de cabeza, fiebre... Para mi familia, ahí tenemos **el sustento de la comida**... si es cultivo de yuca y ñame, eso se vende... se tiene para la comunidad. En la familia, si estamos enfermos podemos hacer las bebidas para que se componga y pa' la comunidad, también ayuda al vecino... **Compartimos las plantas medicinales**, porque no solamente nosotros cultivamos, hay un grupo más de personas allá atrás, que cultivan otra clase de plantas. Entonces, si yo no la tengo, yo voy allá donde el vecino, de pronto él la tiene o la conseguimos y ya uno tiene un alivio. Y, si él no la tiene puede venir a buscarla acá. Entonces, es una **manera de compartir conocimiento** a la vez (Mujer campesina. San Francisco. 25 de enero de 2017). (Resaltado propio).

Aquí vemos una expresión de aquella *matriz emocional-epistémica* de la dimensión terapéutica en la comunidad, dado que los conocimientos sobre la cura con plantas “están ahí” en el territorio como *práctica de grupalidad curadora* de las mujeres. Los intercambios en la familia y con la/el vecino entre quienes surgen expresiones de solidaridad, en últimas, de comunalidad, afirman el *sentido de la comunidad* en la práctica de cuidar y curar con plantas. Uso esta noción en la acepción de Montero (2005), en relación con aquello que define una comunidad, que incluye sentirse miembro, participar de los hechos de la comunidad, compartir situaciones comunes, sentimientos y momentos de alegría y dolor.

La **preocupación por la/el otro** también es una expresión de aquella dimensión terapéutica en la comunidad. Las mujeres, las niñas, los niños, las y los jóvenes y los hombres que participaron de la investigación, dijeron sentirse identificados con características relacionadas con el bienestar de la comunidad¹⁴⁶, al abordar las propiedades curativas de las plantas. Las plantas simbolizan alimento para la salud y la dieta campesina, no sólo en este plano, sino también como sustento del espíritu.

¹⁴⁶ También, el ejemplo de la señora C. de San Francisco, que con la espinaca hablaba de la fortaleza, de la fuerza, del hierro que da la espinaca; estamos delante de una característica que también identifica a esta comunidad.

La práctica del cuidado y la cura con plantas alberga un saber terapéutico que viene de las/los antepasados campesino y afroindígena, transmitido de generación en generación y, el cual se comparte y se adquiere en primera persona. Generalmente, en un proceso de enfermedad, se privilegia la experiencia vivida en el propio cuerpo como forma de conocimiento; igualmente, el cuidado está mediado a su vez por el cuerpo de las mujeres. En comunidades campesinas como las de Montes de María, la cura con plantas implica la corporización de la enfermedad y a la vez de la cura en los sujetos. La corporización de esta *práctica de grupalidad curadora* vincula al sujeto con su comunidad, potencia la promoción de salud y la prevención de enfermedades, el sentido de comunidad, la preocupación por la/el otro y el bienestar.

Sin duda, estamos delante de una **dimensión terapéutica**. De ello da cuenta la atención primaria con plantas con fines medicinales de síntomas y enfermedades. Los primeros auxilios comunitarios expresan la matriz grupal emocional-epistémica, que emerge en la *práctica de grupalidad curadora* de cuidar a la comunidad con plantas, la cual, asumen las mujeres campesinas en la mayoría de los casos, en Montes de María.

Plantas y emancipación: transformar el dolor desde la huerta

En este apartado veremos cómo la huerta, en la investigación, va a ser el lugar privilegiado de transformación del dolor. Esto nos remite a la dimensión emancipatoria de la *grupalidad curadora*.

Las huertas y patios caseros en San Francisco, Medellín y Villa Colombia están ubicados cerca al caney principal donde viven las familias; por lo general en la parte de atrás del caney. El tamaño varía, pero casi siempre mide varios metros, a veces de forma rectangular, a veces al parecer sin una forma predeterminado. Se encuentran tanto plantas medicinales como hortalizas y algunos árboles frutales. Las plantas son las aliadas de las mujeres en cuestiones de alimentación al nutrir no sólo la dieta diaria, sino también al auxiliar la salud de sus familias. Los diferentes miembros también están implicados, conocen la cura de las plantas y la integran al cuidado diario.

En el caso de las comunidades montemarianas de procedencia agrícola y arraigadas a la tierra, el cuidado está conectado con el uso de plantas de la huerta. Su existencia y ontología están ligadas y definidas por el campo de manera inmanente, (Rojas, 2015; Ospina, 2014); es decir, que la relación

de las comunidades con la naturaleza es de cercanía, en cuanto que coexisten y cohabitan con ella en su cotidianidad. La *grupalidad curadora* surge en determinados lugares, referidos a los espacios cotidianos donde la práctica del cuidado acontece, siendo el caso de la huerta casera o la cocina.

La práctica de cuidar y curar con plantas hace posible la transformación del dolor desde la huerta, lo cual nos ubica en la dimensión emancipatoria de la *grupalidad curadora*. en cuanto que, a nivel comunitario esta práctica genera **autonomía y autoempoderamiento en la gestión** de la salud y la enfermedad, a contrapelo de la gestión moderna/colonial institucional como vimos con Castro-Gómez (2010).

Las mujeres campesinas de San Francisco, Medellín y Villa Colombia mantuvieron esta práctica del cuidado con las plantas y lograron que sobreviviera en el territorio, pese al cruel y violento conflicto socio-político y armado. Mientras el Estado llega con su promesa de reparación y logra sortear la burocracia institucional moderna, las mujeres disponen de la **apropiación creativa**, en el sentido de la práctica cotidiana De Certeau (1999), de los conocimientos de la tierra y de las plantas, heredados de sus antepasadas/os, para **transformar el dolor desde la huerta**. Los saberes de las mujeres para curar con las plantas medicinales de su propio cultivo, dan cuenta de una apropiación creativa, al incluir elementos particulares a las recetas tradicionales. Ellas asumen el rol social de curar con las plantas medicinales de las que disponen en su entorno, hacen uso de los recursos para sostener la salud y enfrentan en el día a día, los imperativos de la vida misma, de sus familias y de la comunidad en medio de difíciles condiciones.

Recordemos el encuentro con la comunidad de Medellín, donde las mujeres hablaron sobre poner en práctica los conocimientos, en particular sobre las plantas medicinales, cuando la situación lo amerita, cuando es “estrictamente necesario”. Esto sumado al autoempoderamiento, a la superación de las dificultades en la cotidianidad y la emergencia de herramientas constructivas, se configuran así en elementos de la dimensión emancipatoria, de la *práctica de grupalidad curadora* de cuidar y curar con plantas. Allí, aquella *capacidad de ciertos grupos/comunidades que emerge en contextos de guerra para tramitar su experiencia emocional*, les ha permitido permanecer en el territorio. De esta forma, mantener vivo el uso de las plantas se relaciona con la emancipación.

Lo emancipatorio de la *grupalidad curadora* para descolonizar el saber de la cura, está presente en esta práctica de **resistencia**¹⁴⁷, **auto empoderamiento** y en la apropiación creativa de las mujeres de San Francisco, Medellín y Villa Colombia. Ellas guardan las semillas en bolsas de papel para no perderlas y volver a cultivarlas cada año en el semillero cuando empieza a llover. También utilizan ceniza en lugar de veneno para preservarlas. Estas tácticas que vienen de las/los bisabuelos y abuelos, se repiten cada año con las semillas del maíz, la papaya “y cualquier planta medicinal que eche semillita”, en palabras de M., una mujer campesina de la comunidad. En medio del desplazamiento forzado, San Francisco activa modos de resistencia, como la vivida por M. Ella narra cómo no sólo la comunidad se desplazó sino también sus plantas, que fueron igualmente víctimas. Las campesinas debieron cargar las semillas y los retoños en pequeñas macetas para poder protegerlas y conservarlas. Luego, en el retorno, las plantas también regresaron con las mujeres. Recuerdo las palabras de Pablo Neruda, “podrán cortar todas las flores, pero no podrán detener la primavera”.

No todo está perdido, en nuestros corazones, en nuestras memorias corporales y en el inconsciente habitan aquellas prácticas de resistencia, que la *grupalidad curadora* evoca e invoca; como el uso de las plantas para transformar los dolores de la guerra en Montes de María.

La práctica con las plantas medicinales también promueve que la comunidad comparta y genere **intercambios intergeneracionales e intergénero**. Por el carácter incluyente, voluntario y participativo, el uso medicinal de la huerta implica a diferentes generaciones y géneros. Involucra a distintos integrantes de la familia: niñas, niños, jóvenes, adultos, mujeres y hombres, adultos mayores, sin distinción etaria ni sexual. Todas y todos participan en los diferentes momentos del proceso de cuidado y cura con las plantas. Este proceso conecta la familia y la comunidad con la naturaleza, con sus antepasados y con un saber ancestral que circula en las nuevas generaciones. Cuando visitamos las huertas, las niñas y los niños son nuestras/os guías, diferencian y reconocen las plantas y sus propiedades terapéuticas. Alguna/n familiar les había enseñado, en un ejercicio de transmisión oral.

Cuidar y curar con plantas también favorece el soporte económico y la autosostenibilidad de las familias y la comunidad; cuando en ciertas ocasiones logran comercializar algunos productos de la

¹⁴⁷ La perspectiva del cuidado y la transformación también la vemos en la magistral tesis doctoral de Sofia Orozco (2016) *Mulheres reabitando os sonhos: um recorrido pelo cuidado da vida. Estudo de caso no município de Maria la Baja, Colômbia*, que aborda el encuentro con tres mujeres afrocolombianas de Montes de María y sus formas de cura. Agradezco a la profesora Diana Ojeda por la recomendación de esta autora y su investigación.

huerta, como el tabaco, el maíz, el ají, el ñame y otras hortalizas de temporada. De igual manera, sucede con algunos animales de crianza para el consumo de la comunidad o la comercialización, como las gallinas y otras aves de corral, los marranos, las cabras, los conejos y hasta las reses. La convivencia, cohabitación y vínculo de las y los campesinos montemarianos con los animales ameritaría un apartado particular.

La práctica de las plantas medicinales vincula a las mujeres a la emancipación, como dimensión de la *grupalidad curadora*, donde el lugar de transformación del dolor es la huerta.

Plantas medicinales y oraciones para curar

El uso de las plantas y la invocación a lo divino, desde la oración, expresa la dimensión cosmológica-espiritual de la *grupalidad curadora*.

Para las mujeres de San Francisco, Medellín y Villa Colombia la práctica de cuidar y curar con plantas las **conecta con saberes de sus antepasados** y ancestros. En la huerta se acostumbra la siembra de plantas con fines medicinales como el tabaco negro o la melisa; tradición de cuidado que se remonta a las/los antepasados africanos y zenúes, que habitaron este territorio de Abya Yala. En la continuidad temporo-espacial de esta práctica identifiqué la conexión indígena-campesina y afro-campesina; en la huerta se mantiene vivo este saber afroindígena para curar en la comunidad. Recuerdo un hermoso diálogo que suscitó en las mujeres de San Francisco, la pregunta por la procedencia de sus saberes para curar. Esto dijeron:

Josefa: Para nosotros es recordar las medicinas que son tradicionales, que no se olvidan.

María: Recordar lo de los viejos de antes, los abuelos de antes. Porque, ahora los jóvenes utilizan pura medicina de esa... genéricos, los de la farmacia, los del médico.

Ana: Porque ven a los papás, cocinando la hojita de una cosa, que otra. Por ejemplo, la yerba santa, dicen que sirve para la artritis, yo escuché, mi mamá me daba eso.

Niña: Cuando yo era chiquita mi mamá me daba jarabe de totumo, me enseñaba cómo se llamaban las plantas. También mi profesor, que me enseñó para qué servían y mi abuelo que me enseñó a hacer las cucharas y los brebajes.

Claudia: Lo de la botánica y las plantas, nosotros venimos de una tradición antigua, que es el bisabuelo y el abuelo de nosotros, ellos eran botánicos, hoy en día le dicen así a los que estudian las plantas. Nosotros **venimos de una familia que curaban con medicina de plantas**. Entonces, desde ahí ellos tenían sus plantas en el patio que es lo que más se utilizaba (...) Nosotros íbamos muy poco a los médicos de acá, de los Centros de Salud o de los hospitales, porque la zona donde nosotros vivíamos era zona montañosa, a las orillas de unos arroyos. Imagínese, para llegar a El Carmen de Bolívar se demoraba a pie dos días. Entonces, muy poco utilizábamos la medicina tradicional sino una planta botánica. Eso ya viene, **lo traemos como en la sangre**. Y, hoy en día **nosotros mantenemos la sabiduría** para no perder esa tradición (Mujeres de la comunidad San Francisco -La Reserva-. 16 de septiembre de 2016). (Resaltado propio).

Por su parte, el médico tradicional Mayor Zenú y los médicos tradicionales palenqueros, coinciden a la hora de entender la conexión que hay entre su saber y sus antepasados, de quienes proviene y en quienes reconocen autoridad y sabiduría. También, el médico tradicional de Villa Colombia conocido como curandero de culebras, al referirse a las raíces de su saber decía que le “viene por sangre” haciendo referencia a las herencias y al legado de su familia curandera; al igual que las mujeres de San Francisco, quienes decían que el conocimiento de las propiedades curativas de las plantas “lo traen en la sangre” y les viene “por raza”, en sus palabras, al relacionarlo con ser montemarianas. “Con mi papá siempre andaba en el campo. Mira, esta planta sirve para esto, estás juntas sirven para tal. Empecé a practicarlo hace rato y ha resultado que es verdad” (Médico tradicional Mayor Zenú. Monroy. 23 enero de 2017). Al referirse a la raíz del conocimiento como médico tradicional Mayor Zenú, lo atribuye a lo que entiende por “la genética”, pues según él, había nacido con un saber y con un destino, cuyo devenir acompañó su padre.

La cura de estas comunidades se conecta con las plantas, en cuanto que, “en la naturaleza está lo que la comunidad necesita para curarse”, en palabras de un médico tradicional palenquero. En las plantas está la mayoría de la medicina. Según el médico tradicional Mayor Zenú, las plantas sagradas son medicinales, siguiendo sus reflexiones que incluyen un llamado a estar bien con el universo, puesto que la tierra también tiene vida y las plantas son igualmente seres vivos como nosotros. Reconoce que sin árboles está en peligro la humanidad. Por lo que es un deber nuestro, “respetar a la madre naturaleza, la mamá nuestra, defenderla, curarla cuando

lo necesite y conectarnos con la tierra". Esta concepción, nos acerca a la relación de la naturaleza con lo sagrado para el "médico espiritual", como él mismo se autodenomina. Veámoslo.

Cuando se habla de ritual es pedirle a la planta por aquella persona que está sufriendo y coger lo elemental de ella, de ese espíritu para sanar con esa planta. Para mí el ritual es algo sagrado. Todo el mundo sabe que soy el médico tradicional y le agregan algo más, el que sabe lo bueno y lo malo, el que da consejo. Como decían los médicos, a mi forma de entender, debo estar bien con el universo y defender la madre tierra. Yo no puedo seguir haciendo mal, sino que debo apegarme al bien. Por eso, es que hablo del más allá. Que uno si no está de acuerdo con Dios, vamos a ponerlo así, ¡hombre! que esté de acuerdo con la naturaleza. Entonces, ese es el médico espiritual (Médico tradicional Mayor Zenú. Resguardo indígena Monroy).

El aspecto espiritual y sagrado de la *grupalidad curadora* se revela con contundencia en la práctica de cuidar y curar con plantas, en particular por los médicos tradicionales de matriz afroindígena. El tránsito por esta dimensión se relaciona con lo ritual, la meditación, la oración, el secreto, lo energético y el intercambio con el creador o lo trascendente, la divinidad. Todos estos elementos albergan la sabiduría y la inspiración para la cura, pues lo sagrado sana, siguiendo al médico tradicional Mayor Zenú. Cuando hablamos de rezos estamos en el terreno de lo divino, de lo sagrado.

Para mí, la tierra donde se produce la planta es sagrada. El médico es sagrado, sagrado cuando uno hace de corazón, de espíritu. Uno no está pensando que me voy a llenar de plata. Ese es el misterio de los médicos tradicionales. Que le dio un dolor de cabeza muy grave, una jaqueca se dice acá, pero allá le dicen migraña. ¡Ah bueno! póngale cuidado. Se hace la medicina y más nunca sufre de eso. Oiga, yo era así y me dio un litro de un remedio y más nunca. **Las plantas de verdad curan**, esto es más lento, pero se cura. Lo elemental de ella (lo que cura de la planta), yo pienso que es como si fuera el espíritu, que yo le digo elemental; te estoy hablando sinceramente, lo elemental de la planta y podemos decir la sustancia de ella. Y yo, como médico, le digo el espíritu de la planta (Médico tradicional Mayor Zenú. Entrevista. Bogotá. 10 de diciembre de 2017).

La conexión con la naturaleza y lo elemental de las plantas, el espíritu de las plantas, posibilita la cura. Aquí se aprecia que en la medicina tradicional afroindígena, la fuente del tratamiento para la cura está en un plano de encuentro espiritual entre la naturaleza y el espíritu del curador/a, quien conoce el bien y el mal, y está del lado de la vida. Quienes se preparan para ser sanadoras y sanadores en sus comunidades podrán descubrir los secretos de las plantas, de la naturaleza y de lo sagrado; siguiendo al médico tradicional Mayor Zenú, quien considera la participación de “un don divino otorgado por el creador”, en el oficio de la medicina tradicional, ya que son las plantas las que comunican cuál es la indicada para la cura requerida. Estamos delante de una forma de agencia de las plantas que el médico reconoce y pone al servicio de la cura. Las prácticas ancestrales de la medicina tradicional afroindígena con fines terapéuticos, perseguidas por ser consideradas como brujería durante la colonización europea de Abya Yala, están centradas en la relación con **la naturaleza y lo espiritual-cosmológico**.

Yo creo que el creador del cielo y la tierra hizo esta planta, antes de haber la humanidad. En estas palabras que te digo, puedes descubrir los secretos de la naturaleza y los secretos de lo sagrado. Las plantas, cuando tú estás en la madre naturaleza y tienes ese don que te dio el creador, ella, apenas tú llegas al bosque, sabes, estas plantas sirven para tal (...) Como yo siempre digo, en meditación: padre, si es la voluntad tuya, me pones palabras para yo decir la verdad. Para mí lo sagrado es algo espiritual y cuando tú entras en **el campo sagrado lo que llaman oración**, nosotros le llamamos meditación. Entonces, como dice uno, **cierra los ojos, abre la mente y lo divino** te da la fórmula, y cuando despiertas ya aquí está la fórmula. Entonces, otros dicen: “oiga, fulano es brujo porque eso tuvo gente que atrapa y de una los cura”. Pero, sí, lo sagrado es algo divino. He llegado a la conclusión que contradecir al que hizo el mundo es algo de locos, porque uno sí tiene quien lo dirija y lo dirige lo sagrado. Cuando yo hablo de lo sagrado, tiene que ver con lo espiritual. Nos mueve algo sagrado en nuestro interior (Médico tradicional Mayor Zenú. Resguardo Monroy. 2018). (Resaltado propio).

En este diálogo con el Mayor Zenú comprendí las condenas del movimiento campesino, étnico y popular a las multinacionales, cuando éstas derrumban los cerros por un gramo de oro. Y coherente con la forma de pensar del médico tradicional Mayor, la necesidad de poner el freno de mano, reflexionar y buscar cómo convivir con la naturaleza. La historia de la muerte de Juan, del siguiente capítulo, es narrada en una de las regiones de Colombia de monocultivo de palma aceitera -aquella

que exportan numerosas empresas privadas, a países como Japón, para su procesamiento como biocombustible-. Esta actividad busca reemplazar el uso de la gasolina como derivado del petróleo por combustibles vegetales. De forma irónica, vergonzosa y trágica, en el caso de Juan, la ambulancia que debía transportarlo al hospital para salvarle la vida no pudo hacerlo por falta de gasolina. Como dice Arturo Escobar (2010; 26), seguimos “atrapados” en modelos desarrollistas y modernizantes. Lo que perpetúa la separación entre economía, naturaleza y cultura. La lógica extractivista sólo es rentable para el capital foráneo sin beneficios para las comunidades locales. Estas y el campesinado jornalero, casi siempre la mano de obra de las empresas, sufren a la vez, el impacto ambiental, económico y político en su territorio. Tal como se ve en Montes de María con los cultivos masivos de palma aceitera y teca. Allí, se comercializa con la naturaleza, sin importar el costo, en últimas, de la vida misma y de lo sagrado.

En la *grupalidad curadora* de las comunidades de Montes de María participa la naturaleza, entendida como la selva, el monte, los animales y también los astros. Es decir, diferentes expresiones y entidades humanas y no humanas, naturales, minerales, animales, astrales y espirituales participan en el proceso de cura de las comunidades, como también veremos en el siguiente capítulo. Identifico en la práctica del cuidado y cura con plantas de las mujeres de San Francisco, Medellín, Villa Colombia, y los médicos tradicionales afroindígenas la inclusión de la oración. Mientras curan con las plantas medicinales de la huerta o el patio, rezan a la Virgen del Carmen, a Martín de Loba¹⁴⁸ o a Dios. El conocimiento sobre el proceso de sanar involucra diferentes registros como el físico, el vincular, el emancipatorio y el espiritual-religioso. Esto nos remite a la **articulación de las dimensiones** de la *grupalidad curadora*.

Las mujeres de las comunidades San Francisco, Medellín y Villa Colombia, y los médicos tradicionales de Montes de María mostraron cómo curan a sus comunidades con las plantas medicinales y ancestrales de la huerta y el patio caseros. Comprendimos cómo apropian el saber para curar al utilizar el poder de las plantas e invocar, por medio de la oración, a lo divino y trascendente con fines medicinales.

¹⁴⁸ Santo no mártir de la Iglesia Católica. Se trata de un misionero húngaro conocido como el Apóstol de las Galias, vivió entre el año 315 y 397. Se le reza para la prosperidad financiera.

A lo largo de este capítulo vimos la práctica de cuidar y curar con plantas, que nos permitió reconocer la agencia de las mujeres campesinas de San Francisco, Medellín y Villa Colombia, de interés en la teorización de la *grupalidad curadora*. No sólo estas comunidades, sino también San Basilio de Palenque y el resguardo indígena de Monroy, a la vez que sortean dificultades para acceder al sistema de salud, ellas también sostienen la salud desde sus propios recursos comunitarios; en una forma de descolonialidad en la gestión propia de la salud-enfermedad que se devela en el patio de Montes de María. Desde la huerta las comunidades montemarianas indican las posibilidades descoloniales del saber de la cura, para evitar el desarraigo y el *silenciamiento epistémico* de las diferentes raíces campesina, afroindígena y moderna, o la reproducción de cualquier otro mecanismo del saber colonial.

El uso de las plantas como los primeros auxilios de la comunidad en manos de las mujeres -quienes corporizan la salud de sus comunidades- en el cuidado cotidiano del cuerpo y el alma con plantas de la huerta, su emancipación y la conexión espiritual, expresan la *grupalidad curadora*. Cuidar y curar con plantas da cuenta de la *capacidad* de las mujeres de San Francisco, Medellín y Villa Colombia, que emergió en Montes de María, como una forma de *tramitar su experiencia emocional de dolor frente* a las violentas consecuencias de la guerra. Esta práctica de *grupalidad curadora*, hace posible, desde la huerta, no sólo sostener la salud y la espiritualidad, sino también resistir y transformar los dolores.

6. Capítulo

Velar los muertos.

“La presencia de uno anima al dolido”

Los espíritus pueden definir si quien está a la larga permanece en el mundo de los vivos o si muere. Si la persona muere, se prepara el cadáver y se ubica en el centro de la sala. Se cree que brinda protección y lleva mensajes a nuestros difuntos. En el momento del deceso se mandan razones al más allá, a las personas fallecidas.

Antes del entierro, los familiares, amigos, vecinos y sabedores junto al difunto, recorren y visitan los lugares que en vida le gustaba frecuentar. El velorio inicia después del entierro, en la casa del finado, momento de preparación del altar. El alma se devuelve a la casa y nos acompaña durante nueve días y nueve noches, durante las cuales se reúnen los kuagros y allegados, se cocinan los platos de preferencia del difunto, se llora, se canta, se reza, se conversa y se hacen juegos.

-La última noche se levanta el altar. Las cantadoras entonan un Lumbalú reservado sólo para este momento, una de estas señoras se llama Concepción, cuando ella está rezando, si usted se sabe la oración usted va cantando con ella. Termina la oración diciendo: ... que lo saquen de penas que lo lleve a descansar. Al terminar el rezo las sabedoras van apagando una a una las velas, en la última se desconectan todos los focos, se apaga la última vela y se llora. En ese momento se levanta el paño, se dice que el alma ya salió, que se despidió de la casa...

-Esa es la señal de que descansó el fallecido

-Que ya su alma se fue a descansar

- Ya trascendió.

Comunidad.

Identificar la práctica de velar los muertos en y con las comunidades de Medellín y San Basilio de Palenque, como otra expresión de la *grupalidad curadora*, fue posible de la mano de las campesinas, los campesinos, los médicos tradicionales palenqueros y las religiones de matriz afrodiaspóricas. Sus rituales fúnebres invocan lo divino y convocan a las/los vivos y a las/los muertos, es decir, se mueven en la dimensión espiritual-cosmológica. Como hemos visto, esta dimensión fue excluida del discurso científico moderno y, por tanto, de cualquier relación con la cura. Aquello que no hacía parte del proyecto civilizatorio colonial europeo, fue perseguido y tildado de brujería o hechicería.

En este capítulo, abordo tres rituales fúnebres de la práctica de velar los muertos -el velorio, el novenario en Medellín y el *Lumbalú* en San Basilio de Palenque- que ayudan a conjurar aquellas heridas y duelos inconclusos, que tanto dolor llevó la guerra a las comunidades del campo colombiano. La vivencia compartida de esta práctica de *grupalidad curadora* ayuda a *tramitar* y elaborar las experiencias emocionales ante las pérdidas y la muerte. En el caso de la velación de muertos, en Montes de María, se yuxtaponen elementos de la religiosidad indígena y afrodiaspórica con la católica, heredera de la colonialidad. Gracias a estas reflexiones y a muchas otras en elaboración, logré dilucidar la coexistencia de diferentes dimensiones de la *grupalidad curadora*. El velorio, el novenario y el *Lumbalú* son algunos de los rituales fúnebres, cuya práctica nos acerca al corazón, no sólo de la dimensión espiritual-cosmogónica, sino también emancipatoria y terapéutica de la *grupalidad curadora* de las comunidades Medellín y San Basilio de Palenque; las cuales me permite adentrarme en la comprensión y teorización de la *grupalidad curadora*.

Adviértase que, a diferencia de las dos *prácticas de grupalidad curadora* abordadas en los capítulos anteriores, esta vez, la construcción del texto, parte de la dimensión espiritual-cosmológica, que veremos en el apartado, “*Trabajamos cantando*”. *Deidades, rezos, secretos y plantas en la espiritualidad afro*, sobre la participación de la divinidad y lo no humano en la cura. Luego abordo la dimensión emancipatoria, en los apartados *Yuxtaposición, resistencia y apropiación para sentirse “dueños de sí”*; y, *Mujeres mediadoras entre la vida y la muerte*. Finalizo, con el abordaje de la terapéutica en el apartado *Vivos y muertos acompañan la cura, el tránsito hacia el más allá y la transformación del alma en espíritu*; esto, dado que la comprensión de la cura en las prácticas afroindígenas conecta intrínsecamente lo espiritual a la cura.

La semana pasada murió Juan. Tuvimos que sacarlo en una hamaca, a pesar de lo oscuro que estaba y del estado de las vías, había llovido y uno se resbalaba. Cogimos un palo de madera largo, una hamaca y allí lo metimos, nos tocó echárnoslo al hombro, amarrado a un palo, a mitad de la carretera. Cuando se mandó por la ambulancia al Centro de Salud de Ovejas, nos dijeron que no había gasolina.

Toda la comunidad está a la expectativa de colaborarle a la familia del compañero, porque pasar por eso como yo pasé, que se le muera a uno un hijo, eso es muy duro. Estamos ahí, pa' lo que necesiten. Todos estos días hemos ido, esta noche vamos... Allá llegamos, acompañamos un rato. Eso viene todo el mundo, vienen de noche de Ovejas, de San Francisco, de Villa Colombia... Si hay tinto y aromática se reparte, si hay comida también. Conversamos, se cuentan cuentos, historias, anécdotas¹⁴⁹, pero afuera en el patio. Por muy mal que el doliente esté, él se echa su charladita o su risita. Estamos hasta las once o se amanece, usted se echa su dormidita y sigue. Ya para El Carmen, en las cabeceras, sólo están hasta las nueve u once de la noche y después se van, cada uno pa' su casa. Yo digo que el novenario lo hacen por toda la costa.

Ver ese poco de gente conmigo, cuando la muerte de mi hijo, me hizo sentir contenta. Ahí, llegó la comunidad, se acercó, estaba pendiente para colaborar en cualquier vaina, el primo, el tío, el hermano que tenía tiempo que no veía, de Ovejas, de El Carmen, de El Palmar, hasta de Sincelejo... En todas las comunidades está esa costumbre. Es

¹⁴⁹ Ver: Juegos de velorio de origen *Bantú* (Friedemann, Schwegler)

*maluco que no más esté la familia con el cadáver
ahí delante y que la comunidad no haga presencia.
Comunidad*

El **ritual fúnebre** se refiere a un conjunto de prácticas para despedir a los seres queridos que mueren. La proximidad a las/ los antepasados y al mundo espiritual es orgánica en las **cosmologías afroindígenas** y en sus prácticas. En relación con la muerte existen diferencias culturales, como concluye Fernando Suazo (2010) en el estudio que hace de la cosmovisión maya *Achi'* de Rabinal (Baja Verapaz-Guatemala) y el vínculo que los indígenas mantienen con la muerte. Según el autor la racionalidad intenta ignorar y sepultar a la muerte misma, las creencias y los pensamientos en torno a ella por considerarla por fuera de la ciencia y “lo verdadero”. Con Suazo comprendo que las tradiciones fúnebres nos hablan de la cultura, de las actitudes y creencias ante la muerte, nuestras/os antepasados difuntos, el más allá y la producción simbólica.

La espiritualidad en el ritual fúnebre, moviliza la *práctica de grupalidad curadora* de velar las/los muertos, de alcance ancestral. La práctica de velar cuando alguien muere, es en la mayoría de los casos, la única forma de acompañamiento en Montes de María. Las comunidades de Medellín y San Basilio de Palenque comprenden que en el ritual fúnebre para velar a las/los muertos -en sus palabras- “*la presencia de uno anima al dolido*”; lo cual nos remite a la *grupalidad curadora*, donde las otras personas son necesarias en la configuración de aquello que alivia, es decir, lo terapéutico. Velar las/los muertos auxilia a la familia del finado, es más, la presencia de la comunidad cura, pues sin compañía se siente más grande la soledad y el dolor. La presencia de la comunidad promueve que la familia se sienta rodeada. El ritual fúnebre genera momentos para el encuentro y es un escenario comunitario de expresión compartida para dejar salir el dolor del alma y para sentir que están juntos.

En un encuentro en la vereda de Medellín, donde murió Juan, la comunidad, incluida su familia, dialogó a varias voces conmigo sobre su experiencia de la muerte y la práctica del novenario; y sobre cómo sería la vivencia del ritual fúnebre en solitario, sin la presencia de la comunidad.

Abelardo: Y ahí, uno se distrae un poquito. Pero, **si no viene nadie**, yo voy a sufrir, solo ahí.

Madre de Juan: Es más grande la soledad. Más dolor.

Abelardo: Claro

Madre de Juan: Usted llegaba, hablaba conmigo, llegaba el otro y así yo me distraía un poquito.

Abelardo: Y todavía, después del Novenario sigue llegando Un rato la gente, el amigo y esa vaina.

Madre de Juan: Lo malo es sentirse solo. Siempre **uno acompañado se distrae**.

Manuel: Y así, la gente al **sentirse acompañada** se controla. De todas maneras, estar viendo el movimiento de gente; pero, si está sola, únicamente pone la vista en un solo punto y a pensar, a pensar, a pensar. Pero, de pronto ve el movimiento del personal y ahí la persona, aunque no quiera mirar, siempre está mirando pa' allá y pa' acá. Y ahí, **se le pasa el dolor un poquito**, no enseguida, pero si **se le amortigua** un poco viendo..

Abelardo: **La presencia de uno anima al dolido**. Uno va y habla con él, lo consuela y esa vaina, y **siente un poquito de apoyo** (Vereda Medellín. Ovejas. Entrevista comunitaria. 22 de enero de 2017). (Resaltado propio).

La práctica del **velorio** y del **novenario**, como rituales fúnebres, está presente en Montes de María, en la zona rural y en las cabeceras municipales, al igual que en la mayor parte de la costa Caribe colombiana. El velorio es el ritual que se hace delante del cuerpo presente del finado o la finada, y el novenario inicia después del entierro. Se trata de un momento de reunión y encuentro en el que participan familiares, vecinas/os y amigas/os que llegan de la misma comunidad y de otras vecinas para acompañar a la familia del difunto; allí, la presencia de la comunidad “anima al dolido”, para que se le pase el dolor y sienta apoyo. Esto es expresión de lo terapéutico en la *grupalidad curadora* de Medellín; *aquella capacidad de la comunidad que emerge ante los duelos acumulados en el contexto de la guerra para tramitar su experiencia emocional*.

Según las comunidades campesinas se trata de una costumbre y una tradición que se transmite, y que viene de las/los bisabuelos, de las/los viejos, en sus palabras, de “los catanos”. Sin embargo, a lo largo del tiempo la práctica fúnebre ha pasado por procesos de renovación y apropiación de la comunidad, para que el **velorio** no se pierda; lo que le imprime un carácter innovador, constante y creativo para mantenerlo en las comunidades y garantizar la antigua práctica de que “aquí todo el que se muere son nueve noches de velorio”, como afirman con vehemencia en Medellín.

El altar lleva la sábana, velas, flores y si es católico se le pone la cruz ahí. Se hace una misa o un culto, según la creencia. Se reza el rosario o las oraciones. Mi hijo había recibido al Señor, entonces, todas las noches venía un evangélico aquí, a hacer oración, no es padrenuestro, ni el avemaría, ni el credo, sino oración evangélica. El altar lo levantó un evangélico, cuando la muerte de Juan. El último día se levanta el altar. Ahí, se dice que el alma ya salió de la casa.

Comunidad.

En las palabras del padre de Juan, de la vereda Medellín: “la creencia de uno es que llegaron las nueve noches y se despidió de la casa, uno piensa que ya salió de la casa, el espíritu” (Entrevista familiar. Vereda Medellín-Ovejas. 22 de enero de 2017). Recuerdo que justo en ese momento de la conversación sobre la muerte y la “salida” del alma del mundo terrenal, la madre de Juan nos compartió otra creencia presente en la comunidad, de la que se narran experiencias en el espacio de los velorios. “Unos dicen que el alma sale antes, porque a mi hijo lo vieron; un familiar soñó que vio a Juan cuando él cayó enfermo, que llegó donde él: “ah, ¿por aquí llegaste? -Sí”. Y a los dos días murió” (Entrevista familiar. Vereda Medellín-Ovejas. 22 de enero de 2017).

Los rituales en torno a la muerte no son exclusivos de una sola creencia espiritual-cosmológica; en las comunidades montemarianas, el **novenario** es practicado tanto por católicos como por evangélicos; o mejor dicho la práctica del novenario permanece y según la fe religiosa y espiritual se introducen adaptaciones. De vuelta al encuentro en Medellín, la **expresión compartida de sentimientos** e ideas le confirmó a la familia que la comunidad está con ella, que comparte el dolor por la muerte del ser querido y que no están solos en esta vivencia. La madre de Juan llora con la comunidad su dolor. Las lágrimas recorren su rostro ante la vista de todas/os. Lloro y todas/os estamos ahí, acompañándola y desde la *grupalidad curadora* de la comunidad que emerge entre lágrimas, entiende y contiene su emoción. Lloro para afuera y no para adentro, como nos decía Asocares; pues durante el conflicto, tuvieron que llorar a sus muertos para adentro, ya que la guerra imposibilitó la llegada de familiares y amigas/os a los velorios y novenarios.

Pero no sólo las experiencias compartidas, el nacimiento y la muerte, cohesionan a las comunidades. La alegría y la tristeza son emociones que también las unen, al igual que los afectos, como se dijo. Según el mapeo de saberes y prácticas de cura, identificamos que las comunidades cuentan con un amplio inventario de estrategias, de saberes, de herramientas emocionales y psicológicas. En una ocasión la comunidad de Medellín decía que esas noches de vela, de **novenario** han **ayudado a su integración**. Es decir, frente a las situaciones es cuando emergen las estrategias, los apoyos, la solidaridad, ese compartir del que hablan de manera espontánea. Infortunadamente, tuvo que ser por la pérdida de un compañero. Pero, también desde la *grupalidad curadora* supieron darle la vuelta a la situación, en el sentido de que la práctica fúnebre les permitió concluir que: “fue la oportunidad para reencontrarnos, para hablar, incluso para buscar cómo entretenernos para pasar la noche, para hacerla más amable, para conversar, para compartir un alimento, volver a **sentir que estamos juntos**”.

La idea de que en el velorio y el novenario *la presencia de uno anima al dolido* a afrontar la muerte, también es compartida a unos doscientos kilómetros de Medellín, en San Basilio de Palenque. Allí, la ritualidad mortuoria particular de la comunidad palenquera para despedir a las y los muertos, es denominada **Lumbalú**, de raíz Bantú, voz lingüística de influencia Ki-Kongo, según la antropóloga bogotana, pionera de los estudios afrocolombianos Nina de Friedemann. Este ritual colectivo (*lu*) y melancólico (*mbalú*) de la espiritualidad palenquera (Friedemann, 1990), dura nueve noches. Al igual que en la comunidad Medellín, en San Basilio de Palenque también se hace el velorio con el cuerpo de la/el finado presente, el novenario después del entierro y se consagra un altar. Por su parte, el **Lumbalú** incluye cantos, tambores, bailes, lloros, la gastronomía palenquera, la disposición del mobiliario de la casa y un colorido altar que puede permanecer instalado hasta un año después, para conmemorar el aniversario, momento en que, como dicen, se levanta el altar. El ritual del **Lumbalú** viene de los pueblos de los Congos y de Angola¹⁵⁰, de los millones de esclavas y esclavos africanos

¹⁵⁰ “Hay una comunidad que es de los Bili, una comunidad que se llama los *Caca Mueca*, el pueblo es igualito al nuestro, la estructura de los rituales es igual, lo único que cambia es el tema del creole, porque su base léxica, a parte del *Ki-Kongo*, es francés y nosotros somos el Ki-Kongo español. Las lenguas que se ubicaron en América generaron su propia sintaxis. En Bahía (Brasil) que es lo más arraigado, no sé si por el tiempo, ha cambiado el tema del ritual mortuorio, ahora es muy diferente, inclusive musicalmente. Lo estuve concertando con un amigo brasileño que lo conocimos en Estado Unidos y precisamente presentamos una conferencia, él lo hablaba del tema de la música y yo lo hablé del **Lumbalú**, ha cambiado un poco y la voz yoruba, que es orisha, ha cambiado un poco. Brasil lo acerco más porque *Zumbi* en voz afro portuguesa, deformación del *Zambe*, en Colombia entró como *Zimba*. *Zambe*, en voz Congo, que es el Dios. Ahí el *Yoruba* se aleja un poco, pero hay una mezcla, porque en el momento de captura no fueron por un negro en específico. Mi teoría es que la comunidad con mayor diversidad lingüística fue el África; porque era condición que los hombres de las tribus debían ir a otra tribu a casarse, era condición de la madre enseñar las dos lenguas al hijo como mínimo. Había una lengua vernácula, el *Ingala*, que se utilizaba para el tema del comercio, que fue fundamental para la época esclavista” (Médico tradicional palenquero y profesor en San Basilio de Palenque. 10 de abril de 2017).

arrancados de sus territorios y traídos de manera forzada por los colonizadores europeos al Abya-Yala¹⁵¹, durante más de tres siglos consecutivos (Gilroy, 2001); quienes en el caso de Colombia llegaron al puerto de Cartagena de Indias, a unos 50 kilómetros del palenque. Es decir, la expresión ritual del **Lumbalú fue producto del cimarronaje**, que configuró el palenque de las/los africanos esclavizados de diferentes etnias, desde la época de la esclavitud, apropiada y adaptada en Colombia como parte de la espiritualidad palenquera, por quienes se reconocen descendientes de africanas y africanos¹⁵².

Cuando se les canta a las/los difuntos es para despedirlos, para que sus almas regresen a África y descansen en paz, evocando las/los antepasados afros esclavizados; afirmó una cantadora de *Lumbalú*, quien, en su sentir sobre el ritual fúnebre palenquero, también escuchamos decir: “**A uno le ayuda compartir** con los vecinos, se pasa el día con ellos, chisteando, haciendo comida para los visitantes, se reparte café, echa sueño. Si yo no puedo venir mando a uno de mis hijos para que acompañe” (La Burgo. Cantadora de *Lumbalú* de Las alegres ambulancias¹⁵³. Hija de Graciela Salgado Valdez. San Basilio de Palenque. 10 de abril de 2017).

El *Lumbalú* es necesario para sacar el dolor del alma y para “*pasar del mundo de los vivos al de los muertos*”¹⁵⁴. Relató un médico tradicional palenquero y músico.

¹⁵¹ Al ampliar el zoom de la espiritualidad de matriz afro latinoamericana, desde una perspectiva descolonial, emergieron con fuerza las expresiones de las **religiones afrobrasileras** como el *Candomblé*, *Macumba*, *Umbanda* y *Jurema*; sinónimo de reunión y de “auxilio mutuo”, donde predomina el culto a las deidades de la religión Yorubá de Nigeria y a las deidades bantús del panteón Congo-Angola. En el caso del *Candomblé*, según Carvalho (2001; 118), se basa en un modelo africano de religiosidad, que surge de la reconstrucción del mito por esclavos y descendientes de este lado de Abya Yala. De tradición oral, su foco ritual está en la posesión de dioses. El ritual fúnebre del *Candomblé* es conocido como *Axexê*, que busca liberar el alma de este mundo hacia el mundo espiritual. Allí, al igual que en el *Lumbalú* en Colombia, están presentes los cantos en lengua africana, los bailes, la música de tambores y la gastronomía. En relación con las prácticas rituales a lo largo y ancho del Caribe y Latinoamérica, Brasil se configura como un lugar espiritual emblemático.

¹⁵² Las comunidades campesinas reconocen, de manera general, que el novenario viene de los antepasados que habitaron el territorio; genealogía que, en relación con el *Lumbalú*, para la comunidad palenquera viene de África.

¹⁵³ Nuestra crítica de cine nos recuerda respecto a las cantaoras de *Las alegres ambulancias*, el medimetraje documental de Roberto Flores (2010) que se llama *La hija de la luz*. Sobre Graciela Salgado Valdés, emblemática cantaora de *Lumbalú*, hermana del legendario Paulino “Batata” Salgado. Se puede ver en el siguiente enlace: <http://www.cinecorto.co/la-hija-de-la-luz/> (Comentario de Martha Ligia Parra).

¹⁵⁴ “Como es una cuestión que llevas muy dentro, nadie te lo puede sacar y uno tiene la seguridad que, **si tú no desarrollas esa actividad, no vas a llegar al otro mundo**, te vas quedar sin horizonte, sin una paz, sin un estado al cual te toca estar al **pasar del mundo de los vivos al de los muertos**. Si tú me encierras en esa casa, pero si tú me das algunas herramientas, yo el *Lumbalú* te lo hago, a través de la palabra, de la invocación al ser poderoso o a varios seres que creemos que nos pueden llevar a ese otro mundo. Sin embargo, si tú le llevas a la ciudad, se le quitan algunas cositas que acá en la comunidad se hacen y se mantienen. No el *Lumbalú* como tal, sino el hacer ese ritual para el palenquero, el desarrollo **se le han ido cortando cosas**, si bien nosotros alrededor

Hoy en día, como es nueva época, vienen implementando una nueva forma, ahora utilizan la psicología para darse cuenta de esas historias. Que tú cuentes tu historia, también sientes que tú en algún momento **estás dejando salir ese dolor** que tú tienes acá, que tú cuentes ese trauma que tú pasaste y tú te desahogas. La psicología yo creo que es la manera de desahogarse. Pero, en la cultura palenquera no utilizamos eso. Muchos utilizan el ritual del **velorio** para **desahogarse**, para **sacarse ese dolor que tienen en el alma** (Joven líder, estudiante de etnoeducación. San Basilio de Palenque. Entrevista grupal. 26 de enero de 2017).

En Montes de María, la sangrienta guerra reciente de más de cinco décadas, los tres siglos de comercio esclavo africano y el genocidio indígena que inició desde el siglo XV, dejó sufrimiento, dolor y muerte. Al situarnos en este contexto, estamos ante una trágica herencia de despojo, desplazamiento, destierro y migración masiva forzada que repetimos en el reciente conflicto; experiencias cargadas de duelos acumulados e inconclusos y por elaborar, de generaciones y generaciones. La señora C., en Medellín, lloraba a su hijo fallecido en septiembre, pero también lloraba a su padre fallecido en febrero -y quizás también a algún otro antepasado-. De hecho, una y otra vez confunde las fechas al narrar por quién lloraba. Cuando lloramos la muerte de un ser querido, lloramos todas las pérdidas a lo largo de la vida, de la nuestra y de nuestros antepasados, una y otra vez... No olvidamos lo que nos duele, aquello que ha significado un dolor, un duelo; recordamos y reactualizamos el dolor vivido cuando perdemos a alguien. No somos ajenos al dolor, ni a la historia de pérdidas de las que está compuesta cada una de las vidas desde que nacemos. El bebé registra y conserva con más facilidad las experiencias emocionales de displacer, que las placenteras (Horner, 1991). El dolor y las pérdidas hacen, inevitablemente, parte de la existencia humana.

El absurdo de la violencia gestó el dolor silenciado, aquel que por siglos guardan las comunidades campesinas y afroindígenas del territorio montemariano. Lo que se llevó el viento y el mar regresa con las muertes de hoy, duelos cargados de dolores profundos de ayer, de silencios y llantos privatizados. En el ritual fúnebre de la comunidad Medellín y de San Basilio de Palenque, compartir el dolor que involucra la práctica de velar las/los muertos se configura en una posibilidad de

del cadáver hacemos una práctica, luego que dejamos el cadáver en el cementerio siguen otras prácticas. Pero, a veces en ocasiones, de acuerdo a ese cambio de vida o espacio, se lleva a esa persona al cementerio. Se corta esa práctica, porque nos quedamos en el rezo frente al cadáver, baile y llanto, pero se pierden las nueve noches después” (Médico tradicional palenquero y músico. San Basilio de Palenque. Entrevista. 10 de abril de 2017). (Resaltado propio).

grupalidad curadora. Mediante ella el dolor circula, no se estanca, no se privatiza; por el contrario, se moviliza y se exorciza. Llorar con otras/os que también recuerdan y lloran sus propias/os muertos, tiene la potencia terapéutica, emancipatoria y espiritual de lo compartido, del duelo compartido. La práctica de velar muertos en Montes de María se mueve en la descolonialidad del saber de la cura, apuntalada en los recursos propios de la comunidad.

La espiritualidad en el ritual fúnebre, moviliza y evoca un potencial de *grupalidad curadora* de alcance ancestral, mediante el cual las comunidades comparten en colectivo el último adiós, que se despliega en torno al ritual de la muerte, como tránsito al más allá. La potencia de la práctica de velar los muertos, del novenario y del *Lumbalú*, con raíces en nuestras/os antepasados esclavizados del continente africano, ayuda a sanar las *pérdidas* del sangriento conflicto, de la colonización y otras tantas que desde tiempos inmemorables arrastramos a lo largo y ancho del territorio montemariano y del Abya Yala. **Si el duelo es ancestral, la cura también tiene que ser ancestral.** Ante un duelo de tales connotaciones y proporciones la cura debe ser de este alcance. Un duelo ancestral requiere de una medicina ancestral, y siguiendo la propuesta de León (2012), precisa de una Psicología ancestral. La *grupalidad curadora* nos conecta con lo ancestral-espiritual, más aún, con la relación entre lo ritual, la espiritualidad y la cura.

Tanto el novenario de la comunidad de Medellín y el *Lumbalú* de San Basilio de Palenque, nos acerca a la **cosmología espiritual-religiosa de origen africano Bantú** en torno a la muerte. Friedemann (1990; 54) se refirió a las *huellas de africanía* presentes en los rituales fúnebres en Colombia, y en las representaciones simbólicas e iconográficas que emergen en las nuevas expresiones de sus portadoras/es, por la vía del inconsciente. Huellas que también sigo por el Caribe y que me llevaron a Brasil y al continente africano. El ritual fúnebre y la importancia de las/los antepasados en el culto a las/los muertos es constitutivo de las religiones de matriz africana, en particular la **Bantú** (Bastides, 1967; citado por Escalante, 1989). En los ritos de tránsito, como el de la muerte, interviene un **cambio ontológico y social**, según Navarrete (1995), puesto que no se trata únicamente de un fenómeno natural, restringido a la materialidad del cuerpo biológico. Este cambio sólo se confirma con los rituales de las/los vivos y la aceptación de la comunidad de las/los muertos (Navarrete, 1995). Para los *bantúes* la muerte es un **segundo nacimiento**, “comienzo de una nueva existencia espiritual”, continúa Navarrete; el recién nacido se envuelve por tres días en la membrana del estómago de un carnero sacrificado, también al morir, el muerto se entierra envuelto en piel de carnero y en posición fetal, narra la antropóloga. Entiendo entonces, que este ritual implica la gestación en una matriz-útero

y el destino del cadáver que a su vez se prepara para un nuevo nacimiento, en la continuidad de la vida y la muerte.

En el territorio Abya Yala, por su parte, Friedemann (1990) consideró valiosos los rituales de muerte, la organización social de los *kuagros*¹⁵⁵ y la lengua criolla de San Basilio de Palenque, para comprender la diáspora cultural, social y lingüística africana en Colombia y América.

La práctica de velar las/los muertos, desde la ritualidad fúnebre afro, expresa las dimensiones espiritual-cosmogónica, emancipadora y terapéutica de la *grupalidad curadora*, como veremos en el resto del capítulo, en los apartados “Trabajamos cantando”. *Deidades, rezos, secretos y plantas; Yuxtaposición, resistencia y apropiación para sentirse “dueños de sí”; Mujeres mediadoras entre la vida y la muerte; Vivos y muertos acompañan la cura, el tránsito hacia el más allá y la transformación del alma en espíritu.*

“Trabajamos cantando”. Deidades, rezos, secretos y plantas

El *Lumbalú* es un ritual en el cual nosotros acá le cantamos a los que se van para el más allá, para que se unan con los que están en el más allá, para que su espíritu no quede vagando. Uno **ayuda cantándola** (la música) y **poniéndole amor** a la música y **cantándole a los que se van al más allá** (...) Cuando yo comienzo a cantar el *Lumbalú*, entra el tambor y yo continúo cantando. Esa música se la cantamos cuando está **el difunto en la sala de la casa**, a esa hora comienza el ritual del *Lumbalú* e igualmente cuando son las nueve noches, también cuando termina el ritual. En ese momento, uno se acuerda de lo que hacía la persona, cómo le gustaba que le cantaran y uno canta como esa persona. Es un **dolor colectivo**¹⁵⁶ **que sale del interior de esa persona**. Ese ritual viene de mi familia, ya los que quedaron son las semillas, ya se fueron los árboles, los propios palos, esos que salían y lo cantaban aquí, mi familia, los viejos ancestros, la familia Salgado Valdez (La Burgo. San Basilio de Palenque. Entrevista. 10 de abril de 2017).

¹⁵⁵ Se trata de un tipo de organización de africanos esclavizados durante la época de la colonización que se mantiene en San Basilio de Palenque. Encargada de la transmisión de conocimiento, hábitos, rutinas y destrezas venidas de África, con diferentes funciones a nivel social en relación con la colaboración y la solidaridad. El *kuagro* participa en el ritual *Lumbalú* (Navarrete, 2011; 12).

¹⁵⁶ Dolor colectivo, como en los líderes campesinos de Asocares, que alude a un dolor compartido.

(El papel de la música) Ir abriendo el camino, es la carretera, para que el alma de la difunta llegue al mundo donde debe estar en paz. **Nosotros trabajamos cantando, en medio del ritual se hace música** que juega un papel importantísimo, es un elemento que **hace que uno esté en paz y pueda permanecer en paz**. Cuando estás de luto tú no cantas porque no estás bien, pero si realizas cantos del Lumbalú, porque no son nada alegres, sino tristes; pero, te permiten a ti y al difunto mantener una **relación armónica** en la cual él se siente bien contigo y tú con él (Médico tradicional palenquero y músico. San Basilio de Palenque. Entrevista.10 de abril de 2017).

Al palenquero siempre le ha servido que, utilizando aquellos rituales, encuentra una forma más para desahogarse como el grito, el **leco**; a través de esa forma ellos **desahogan ese dolor que tienen metido en su corazón**. Es algo, que ellos quieren soltar y a través de ese grito lo hacen (Joven líder, estudiante de etnoeducación. San Basilio de Palenque. Entrevista grupal. 26 de enero de 2017). (Resaltado propio).

La espiritualidad afroindígena incluye lo ritual con cantos y rezos a las deidades. Esta ritualidad está presente en la *práctica de grupalidad curadora* velar los muertos. La **música**, en particular el **canto**¹⁵⁷, como expresión del dolor colectivo que sale del interior de la persona, es fundamental en la ritualidad afrodiaspórica. Esta expresión incluye el uso de la voz humana, en forma de *lecos*, lloros o cantos, como instrumento para comunicar que alguien murió, soltar el dolor, cantar-orar a las/los ancestros, y a lo divino. En las ceremonias mortuorias del *Lumbalú* en Colombia se canta, pues la música conecta con el más allá e invoca lo espiritual y sagrado. El *Lumbalú* se expresa en letras, cantos fúnebres sagrados, músicas, el tambor sagrado conocido como el pechiche o tambor *Lumbalú* percutido por el jefe del cabildo. En San Basilio de Palenque los cantos reservados sólo para el ritual fúnebre y el tambor que se percute también son llamados *Lumbalú* (Escalante, 1989)¹⁵⁸. También incluye bailes de muerto a cargo del *kuagro* de ancianas y ancianos, quienes portan el saber y mantienen la tradición, a lo que se suma la gastronomía.

¹⁵⁷ Los médicos tradicionales palenqueros “trabajan cantando”. Por otro lado, las letras de las canciones de quienes participan en el Festival de gaiteros de Ovejas-Sucre, invocan, por ejemplo, que con la “gaita doblega tus miedos”. Xenia de França, cantante brasilera dice: “La garganta está entre la mente y el corazón” (2017) (propia traducción)

¹⁵⁸ Ver: Goldman. (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografía, antropología e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*. [online]. 2003, vol. 46, n. 2, pp. 423-444.

Sin embargo, fuera de San Basilio de Palenque, explica un médico tradicional, dicen que el palenquero hace una fiesta cuando alguien se muere. Es lo que puede pensar un foráneo que no comprenda la cosmología palenquera. “Nosotros **rezamos cantando. Uno ayuda cantando a los que se van al más allá**”. En la comunidad palenquera la creencia es que entre más duro se llore, más se desahoga el dolor por el familiar fallecido. En la época de la esclavitud, la muerte era vista como la liberación de una vida de trabajo forzado, por lo que se celebraba que el sufrimiento cesara; mientras que el nacimiento era motivo de tristeza por esa vida que venía a padecer a este mundo, según la comunidad.

Hay un llanto especial que es más o menos así: (canta) “Chi ma Kongo, Chi ma Loango, Chi ma ri, me llamo yo, me hacen llamar”. Esa, es una forma de un canto; pero, es un llanto que le decían a los fallecidos para despedirlo (Joven líder, estudiante de etnoeducación. San Basilio de Palenque. Entrevista grupal. 26 de enero de 2017).

En relación con la ritualidad mortuoria afro, Navarrete (1995) trae las crónicas del siglo XVI y XVII del jesuita español Alonso de Sandoval¹⁵⁹ sobre los rituales fúnebres de Guinea en África; según los cuales se acompañaba a la/el difunto de mucha gente de otras aldeas quienes llegaban con ofrendas y oro -una parte se enterraba con la/el difunto-, y grandes sahumeros. Allí, el llanto se convertía en baile y se mataba el ganado del muerto. En el reino de Benín se celebraba con una fiesta en honor al difunto por tres días. En el llamado Nuevo Mundo las formas religiosas y las prácticas tradicionales fúnebres africanas no resurgieron, sino que se fusionaron con las nuevas creencias (Navarrete, 1995), las del colonizador y los pueblos originarios de Abya-Yala. Reconocemos, por ejemplo, el novenario en la tradición judeo-cristiana, en la actualidad cada vez más extinta por la instauración de las salas de velación, que, por directriz del Ministerio de Salud, expulsó la ritualidad fúnebre del hogar y con ella las nueve noches del rito. En la Provincia de Cartagena las/los africanos llamaban a los **velorios nocturnos**, con tambores y *lloros*, abiertos a quien quisiera llegar a acompañar y a agasajar al muerto con baile, comida y licor abundantes. El *lloro*, de contenido religioso, deja ver la muerte como algo transitorio y el festejo de la muerte como la esperanza por una nueva vida. Se trata de una **celebración en conglomeración**, que, por desligarse del origen, según Navarrete (1995; 92), no alcanzó a estructurar una concepción religiosa acabada. La tradición oral en San Basilio de Palenque, con

¹⁵⁹ Encargado de evangelizar a las y los africanos esclavizados que llegaron a Cartagena de Indias, durante el siglo XVI y XVII.

vestigios del ancestro africano, continúa privilegiando los cantos en la práctica ritual del *Lumbalú*. Escuchemos a la cantaora hablando del canto de *Lumbalú*.

Una de las letras del *Lumbalú*, cuando se va aquella persona y uno ya no lo va a ver más nunca, da a entender que mi mamá para mí no va a existir más. Como esa persona no va a existir más, cuando uno dice que le cante para que no quede su espíritu vagando, para que se vaya al más allá; porque nosotros dependemos de África y ese espíritu cuando uno le canta se va a descansar a África, al más allá (La Burgo. San Basilio de Palenque. 10 de abril de 2017).

Transitar por esta **dimensión espiritual-cosmológica** hace de velar las/los muertos, desde una vivencia colectiva, una práctica de la *grupalidad curadora*. Es curadora en tanto que posibilita desahogar el dolor que se tiene metido en el corazón, como una *catarsis* que ayuda a tramitar el duelo por la pérdida del ser querido y a la vez celebrar el tránsito hacia lo trascendente. Aquí, estamos delante de una articulación de la dimensión espiritual y terapéutica de la *grupalidad curadora*.

Esta dimensión espiritual-cosmológica de la *grupalidad curadora* conecta también con la naturaleza, lo planetario, lo astral y ancestral, y nos acerca a las divinidades y a nuestras/os antepasados; es decir, con la espiritualidad que compartimos con todos los seres animados, movidos por un *ánima* o espíritu, desde la consideración del animismo afroindígena. Esta dimensión de la espiritualidad nos une con lo trascendente, está más allá de la razón y de la comprensión desde un registro palpable, materializado y tangible, puesto que sólo accedemos a ella a partir de nuestro propio espíritu y la apertura de nuestra limitada conciencia. Los rituales fúnebres están relacionados con interpretaciones cosmogónicas sobre el origen del universo y de la humanidad, donde los seres **humanos**, las **plantas** y los **animales son sagrados**, —como decía Navarrete (1995) al abordar las prácticas religiosas de los africanos en el siglo XVII. Y como también lo hacía el médico tradicional Mayor Zenú, al decir que las plantas y la tierra que las da son sagradas, están *animadas por un espíritu*¹⁶⁰ y hacen parte de un mismo cosmos. La antropóloga vallecaucana explica que el hombre negro religioso, concebía “*la muerte no como el fin de la vida, sino otra modalidad de la existencia humana*” (Navarrete, 1995; 85). Nada dice de la mujer negra del siglo XVII, que también vivió bajo la múltiple opresión de la época por su condición de género, raza y clase (Viveros, 2016), a la que se sumó la cacería de brujas

¹⁶⁰ Kopenawa & Albert (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras. São Paulo. El texto aborda el animismo; en lo indígena todo es portador, contiene un espíritu.

por practicar sus saberes y creencias espiritual-cosmológicas sanadoras, en la provincia de Cartagena de Indias.

El trabajo de la cura de las/los sabedores afrodescendientes, se mueve en diferentes registros, involucrando la ritualidad simbólica del plano espiritual. Se *trabaja cantando*, como una forma de rezar, para invocar la fuerza de los antepasados y a las deidades para el ejercicio de la cura. La espiritualidad religiosa palenquera llama a las **deidades africanas**, como *Kalunga*, *Nzambi* y *Lembá*¹⁶¹, diferentes nombres para un dios. *Nzambi* o *Zambi* o *Sambi* es el ser supremo o gran dios según las creencias religiosas del Congo-Angola; en algunos pueblos africanos también es llamado *Kalunga*.

En el área Congo-Angola, según el antropólogo brasileño Arthur Ramos, existe una gran complejidad en su vida religiosa. Por esa circunstancia Zambi, el Gran Dios de la zona costera, toma diversos nombres en cada región: Nzambt o Njambt en Loango; A-Nayambté y Nzame en Gabao; Mukulo Nzambt en Angola; Kalunga en Angola meridional" (Ramos, 1945; 57. Citado por Escalante, 1989; 16).

Cuando hablamos de rezos o secretos estamos mencionando lo divino, es tan sagrado que se le guarda un respeto. Es sagrado porque tú para hacerlo necesitas invocar a un ser que está sobre ti, un ser mucho más poderoso que tú, por eso es sagrado. Nosotros hemos vinculado lo espiritual con eso que se llama ser divino, ser poderoso, Dios, porque tú cuando lo haces entregas tu concentración de fe a eso que haces; ahí está lo sagrado, porque tú le brindas, te le entregas en cuerpo y alma. Como lo vinculamos con la fe, **lo sagrado para nosotros sana** y no siempre lo sagrado es estar en la iglesia, lo sagrado es que tú, a partir de lo que conoces de forma inmaterial de secreto, rezo y oración, puedes llegar a conseguir lo que quieras. Lo único que yo puedo aceptar en el tema curandero se da **entre rezos y secretos**. La planta como tal no te da ese sincretismo, el secreto es **lo que yo voy a heredar de mis abuelos para darle mucho más poder** al poder que de manera innata te dan **las plantas**. Y el rezo, lo acompañamos a ese secreto para fortalecer un poco más y pedir a las deidades de arriba que nos de fortaleza

¹⁶¹ “Nzambi, Lukankansi y Kanlunga eran las tres deidades principales que regían sobre contendientes facciones políticas, no había mucha diferencia entre ellos o quizás quede poca evidencia que los distinga. Otros espíritus y entidades que regían diversos aspectos específicos del universo, tenían existencia, pero sólo bajo la majestad y el liderazgo de estos dioses”. Disponible en: <http://www.ashe.com.ve/foro/viewtopic.php?t=2588>
Para un abordaje del panteón yoruba, recomiendo el excelente libro de Pierre Verger (1997), *Orixás. Deidades en la religión yoruba en África y en el Nuevo Mundo*.

para atender a las personas (Médico tradicional palenquero. San Basilio de Palenque. 10 de abril de 2017). (Resaltado propio).

El **secreto** que custodian de manera fiel los médicos tradicionales, está asociado a lo espiritual en las formas de cura, como parte inmanente de la religiosidad afroamericana, que ha preservado creencias y prácticas perseguidas y silenciadas por siglos. Para Carvalho (2002; 24), en lo ritual yace “una forma de ocultar una parte de su significado, que hace preservar su fuerza expresiva”, se vigila aquello “que debe permanecer en sombras, inaccesible a la conciencia común” (Carvalho, 2002; 24). En este caso, el secreto de los médicos tradicionales, que oculta a los ojos del público en general y a la conciencia común, preserva un saber sobre la cura y lo espiritual. Diría que, hay una alianza con lo sagrado de la naturaleza, en el poder medicinal, terapéutico y curativo de las plantas. A ella, se suma la fuerza de la herencia de abuelas y abuelos. Allí, emerge la relación entre la espiritualidad y la cura, pues *lo sagrado para nosotros sana*, decían los médicos tradicionales, a través de los cantos-rezos, lo divino, las deidades, los secretos y las plantas.

Por tanto, al trabajar cantando en la práctica de velar las/los muertos, se invoca a aquella fuerza de la dimensión espiritual-cosmológica, no humana, a lo divino, lo intangible, para auxiliar la *grupalidad que cura*; la cual *emerge en contextos de guerra para tramitar toda suerte de dolores familiares, socio-históricos y espiritual-ancestrales*.

Yuxtaposición, resistencia y apropiación para sentirse “dueños de sí mismos”

La yuxtaposición, la resistencia y la apropiación en la práctica de velar las/los muertos, expresan la dimensión emancipatoria de la *grupalidad curadora*. La práctica fúnebre del velorio, el novenario y el *Lumbalú* sostiene la espiritualidad en las comunidades de Montes de María, a pesar de los embates religiosos, ideológicos y racistas que por siglos han combatido y perseguido las creencias afroindígenas. Da cuenta de la cosmología y la sabiduría de los pueblos originarios de África en la diáspora en Abya Yala, que lograron resistir la colonización y el paso de los siglos. Recordemos que para Escalante (1989; 20) “los cabildos negros coloniales y las cofradías religiosas” fueron vitales para la sobrevivencia de las prácticas culturales afroamericanas. Estas prácticas fúnebres que expresan la dimensión espiritual-cosmológica de la *grupalidad curadora*, también les ha permitido a las/los palenqueros sentirse *dueños de sí mismos* en el territorio, según sus palabras; lo que nos sitúa en el ámbito de lo emancipatorio y su intersección con lo espiritual.

La espiritualidad afrodiaspórica representa la mayor expresión de resistencia de las raíces africanas, sobreviviente de la mayor migración forzada conocida por la humanidad. Durante la colonia, la espiritualidad y las prácticas religiosas de las poblaciones negras e indias fueron perseguidas por el Tribunal de la Inquisición de la Provincia de Cartagena, entre 1610 y 1811. La Inquisición del siglo XVII y la guerra en Montes de María de finales del siglo XX y comienzos del XXI, buscaron romper las prácticas de *grupalidad curadora* de las comunidades. Sin embargo, y a pesar de las estrategias del poder, lograron resistir y sobrevivir otras formas de espiritualidad y cura; hoy, la población montemariana todavía resiste a la estigmatización y al descrédito de sus creencias y prácticas espiritual-cosmológicas. Para la/el palenquero la principal expresión de espiritualidad y resistencia es la práctica del *Lumbalú*.

Hemos venido a un territorio prestado y encontramos una comunidad marginada que eran los indígenas, expulsada de su territorio, donde Benkos por fortuna llegó al territorio Zenú, la cuenca del Zenú. Hemos descubierto algunos vestigios en sitios de pagamento abandonados, que como no hubo interés arqueológico en el momento, nadie le prestó atención. Nosotros, en el tema gastronómico, **tuvimos que articularnos, convivir** con los que ya estaban aquí que eran los indígenas y de hecho convivir con los blancos. Hay esa **trietnicidad que realmente es el origen del ser latinoamericano**, que muchos no lo han querido aceptar, que somos un tipo de persona diferente y que debemos buscar entre esas **tres raíces** nuestra verdadera identidad; no sólo **como negro, indígena o hispanoamericano** sino como ser latinoamericano, porque **somos la fusión de esos elementos**. Tuvimos que convivir, **intercambiar conocimientos** para poder desarrollarlos en un contexto desconocido por nosotros e inclusive por muchos indígenas, porque tuvieron que alejarse de sus propios territorios que les correspondía. ¿Cuántos zenúes no se fueron? Y los Zenú más que todo estaban en la zona de Bolívar y Córdoba, al igual que les pasó a los Tule que tuvieron que emigrar hasta Antioquia. Yo siento que en el diálogo de saberes tuvimos que retroalimentarnos. Claro, somos los hermanos menores porque teníamos un contexto definido para identificar lo que necesitábamos en nuestro territorio africano y acá tuvimos que **reorganizar nuevamente** nuestras ideas para adaptarnos a un territorio que no era nuestro. El diálogo tenía que estar más **conectado con los moradores que estaban en la América** o la mal llamada América como le colocaron los europeos (Médico tradicional palenquero. San Basilio de Palenque. 10 de abril de 2017). (Resaltado propio).

Al abordar la espiritualidad palenquera y el novenario de Medellín, nos encontramos ante una práctica y un pensamiento descolonial, donde coexisten elementos de matrices religiosas antagónicas. Emerge aquello que Rivera-Cusicanqui (2010) denominó como la coexistencia del “ancestro doble” indio y europeo, en el caso andino; lo que en palabras del médico y profesor palenquero sería el triple ancestro afro, indígena y europeo; posible por el “intercambio de saberes, éticas y estéticas” religiosas que permanecen hasta nuestros días. Para la socióloga aimara, en la perspectiva *Ch'ixi* “coexisten múltiples diferencias culturales”, sin fundirse, en antagonismo, producto de la yuxtaposición. En los rituales fúnebres afros evidencio la **coexistencia de diferentes elementos culturales, espirituales y raciales**. Este *triple ancestro* nos acerca a una rica pluralidad epistémica afro, indígena y europea para pensar lo que cura. Se configura en una salida para descolonizar el pensamiento, que la *grupalidad curadora* acoge, en cuanto que aporta alternativas al *silenciamiento epistémico* en la construcción de la ciencia.

La práctica de la espiritualidad afro encarna una **yuxtaposición religiosa y epistémica** que sobrevive en Montes de María. Gracias a los procesos de apropiación y reiteración (Barajas, 2016) se asegura la memoria colectiva y la permanencia en el tiempo de la práctica, en un horizonte transhistórico que ha transitado a lo largo de más de tres siglos, y que deja ver vestigios de aquella ritualidad fúnebre que antecedió la *grupalidad curadora* que hoy advierto en los rituales fúnebres en el territorio.

La práctica descolonial de velar las/los muertos se mantuvo en un formato más pequeño en las comunidades -como San Francisco, Medellín y Villa Colombia-, durante la guerra, donde sólo participaban las/los familiares y vecinos más próximos para evitar la movilidad hacia otras veredas. La adaptación a las condiciones adversas como las de la guerra, da cuenta del carácter **creativo** de las comunidades para la preservación del ritual fúnebre en el territorio montemariano. La fuerza que sustenta la tradición de velar las/los muertos, aún en medio de la persecución y las violencias, viene tanto de las/los vivos como del más allá, de las/los antepasados y ancestros que nos acompañan. La comunidad de San Basilio de Palenque vela sus muertas/os desde apropiaciones creativas de la religión como lo vemos en el *Lumbalú* y en el idioma. En ambos se encuentran elementos de los colonizadores y de los colonizados. El *Lumbalú* es una apropiación de una práctica ritual para velar las/los muertos, de las/los africanos y afrodescendientes en la diáspora, en el territorio de Montes de María. Dicha apropiación habla del carácter creativo y del potencial de resistencia de la comunidad palenquera y de la vereda de Medellín con el novenario, al hacer uso de lo que tienen al alcance para mantener el ritual mortuario.

La lengua palenquera es un criollo que está compuesta de varios idiomas de algunas tribus africanas como el quimbombo, el chimbumbe. Pero, también tiene bases léxicas española, inglesa y portuguesa, porque durante aquel recorrido de las embarcaciones con los negros esclavizados, tenían que parar en aquellos sitios donde predominaban esos idiomas. La lengua de Palenque está compuesta, en gran parte, por esos idiomas, aparte de la africana (Joven líder. San Basilio de Palenque. Entrevista grupal. 26 de enero de 2017). (Resaltado propio).

Por su parte, en el aspecto lingüístico la **yuxtaposición** también se identifica en el palenquero criollo, compuesto por voces africanas y de los idiomas colonizadores como el inglés, el español y el portugués. Allí, identifiqué una forma de apropiación creativa para el acto comunicativo. En ambos, religión y lenguaje perviven y resisten las matrices africana y colonial, en espacios como el palenque.

En esta diáspora móvil e inmaterial, donde la fuga es entendida como *autoliberación* y acto político que sale de la producción colonial, según Canevacci (2013), es posible diseminar diferentes elementos africanos a los que se incorporan elementos españoles, portugueses, ingleses, holandeses, que no buscan el retorno a África. El *quilombo*, en el caso de Brasil, se configura en “un espacio liberado de dominio” (Canevacci, 2013; 50), que puede “estar en todos los lugares”. El autor habla de “sincretismos liberacionistas” que entiende como **yuxtaposiciones, sobreposiciones**, como los vemos también en el caso religioso y lingüístico del *Lumbalú*.

Los médicos tradicionales palenqueros afirman que su medicina la cargaron las mujeres y los hombres africanos esclavizados hasta Abya Yala; la pusieron en práctica en el espacio que les dio bienestar, la selva, el *primer lugar* donde se sintieron *dueños de sí mismos*. El **monte como espacio de resistencia** en San Basilio de Palenque, se configura en el lugar donde conservaron su propia medicina, que al igual que su espiritualidad palenquera, **combina saberes y creencias euroafroindígenas**, en una sola palabra. La dimensión emancipatoria también está presente en la sagaz articulación entre los elementos venidos del *triple ancestro*; esta creativa apropiación es en sí emancipatoria, en el sentido que les ha permitido a las y los palenqueros mantenerse empoderados en el territorio.

En la fortaleza del pueblo montemariano, que resiste los embates del silenciamiento de sus saberes curadores, en el tiempo y el espacio, vemos una yuxtaposición descolonial en la espiritualidad afrodiaspórica, en los altares fúnebres del *Lumbalú* en Colombia, junto a imágenes de santos

católicos. En el caso de la espiritualidad palenquera se yuxtaponen creencias y prácticas religiosas de matriz africana y occidental. En la práctica del novenario, en la comunidad de Medellín, también coexisten creencias afroindígenas, junto con las de la religión católica y evangélica. Al igual que en el *Lumbalú*, el final del ritual fúnebre en el novenario también lo marca el momento de “levantar el paño” lo cual indica que el alma ya dejó la casa. El *Lumbalú* mantiene como parte del ritual fúnebre las nueve noches de velación, el trasnocho, los juegos nocturnos, el altar con las velas, las flores, el vaso de agua; a la vez, se incluye una cruz, alguna imagen de la virgen de El Carmen (patrona de la región) y la misa, que son símbolos católicos por excelencia. Esto da cuenta de la continuidad de la práctica fúnebre afro en la vereda Medellín, relevante para escuchar aquellas raíces epistémicas silenciadas.

El trenzado que tienen las mujeres palenqueras era un peinado fundamental, porque en esos peinados en la época de la esclavitud, **la mujer lo utilizaba para esconder algunas semillas** cuando iban a fugarse como **estrategia de una resistencia**. Esas semillas son muy importantes porque cuando ya estaban en un **espacio donde se sentían seguras, allá las sembraban**, como el maíz, la semilla del maíz, de frijol, del maní que son productos de la agricultura palenquera, eso fue traído de África. También, hay unos que son como una especie de culebrilla y se la hacen aquí, así; también, cumplían algo fundamental porque en esos **peinados se dibujaban una especie de mapa**, ellos hacían el mapa ahí **para saber cómo cruzar la selva** en aquel entonces ¿Por qué? Porque cuando algunos negros se fugaban de la esclavitud, del dominio español, algunos se salían, pero se dejaban rescatar con la idea de que cuando ellos vinieran ya sabían por dónde moverse con el otro grupo que no se pudo escapar, y cuando venían, para no olvidarse hacían un trenzado. En ese trenzado queda dibujado como el mapa, una guía (Jóvenes. San Basilio de Palenque. Entrevista grupal. 26 de enero de 2017). (Resaltado propio).

La resistencia que alberga la práctica de velar las/los muertos de las comunidades, da cuenta de la dimensión emancipadora de la *grupalidad curadora*. En ellas habita una sabiduría y un potencial capaz de generar lo que Scott (2004) denominó la *infrapolítica*, en el sentido de reconocer en los “desvalidos” ejercicios de autonomía ante un poder dominante¹⁶². En el caso de las comunidades de

¹⁶² En uno de sus textos Scott (2004; 191) alude al rito de la pasyon vernácula en Semana Santa de la sociedad *tagala*, para mostrar cómo el ritual religioso niega parte de la ortodoxia cultural de los españoles. En palabras del autor, “su experiencia religiosa se fue poco a poco introduciendo en la ceremonia popular que, dentro de los límites de una situación comparablemente segura, terminó representando sus inquietudes” (Scott, 2004; 192). La imposición de la religión católica sobre la espiritualidad de los colonizados fue clara. Sin embargo,

Montes de María son aquellas acciones que los llevan a ser *dueños de sí mismos*, al tener el control sobre sus vidas y decisiones. Según Montero (2004a) el control sobre la vida de la propia comunidad es uno de los objetivos de la Psicología Comunitaria. Punto de encuentro entre esta teorización y la *grupalidad curadora*. Esta noción comparte el reconocimiento a la autonomía de las comunidades en sus territorios, como expresión de la dimensión emancipatoria, presente en las formas de hacer del día a día, para lidiar con los dolores y las vicisitudes de las condiciones económicas, sociales, políticas y, recientemente, ambientales que afrontan.

En los rituales de cura, las/los palenqueros de la costa Caribe rezan en silencio y en la lengua de las y los antepasados para guardar “los secretos” de la espiritualidad y de lo sagrado para los pueblos afroindígenas. Es inevitable no recordar las costumbres de la funebria que se mantienen por siglos, en ambas comunidades africanas e indígenas. Así, como otras formas de cura perennes, en espacios cada vez más delimitados, como en la comunidad de San Basilio de Palenque, donde su medicina tradicional, articulada a la dimensión emancipatoria, pervive en los espacios sociales de las prácticas de *grupalidad curadora*. La emancipación emerge de otras formas de espiritualidad y cura que resisten para sobrevivir, en la adaptación y apropiación creativa de las condiciones adversas, como en el caso de las mujeres esclavizadas que escondían las semillas en sus peinados.

La yuxtaposición *euroafroindígena* religiosa y lingüística, los ejercicios de autonomía, de apropiación creativa, de control de la vida cotidiana de las comunidades y la noción de los médicos palenqueros del monte como espacio de resistencia para sentirse *dueños de sí mismos*, se expresan en la práctica de velar las/los muertos. Allí, reconozco un llamado que actualiza y potencia la emancipación a la vez que permite procesos de desideologización, con alcances de cura, en cuanto es liberadora y empuja a sanar heridas dolorosas de la memoria comunitaria y ancestral. Nos remite a la dimensión emancipatoria de la *grupalidad curadora*, *que emerge en contextos de guerra para tramitar la experiencia emocional* cuando se pierde a un ser querido.

resistiendo el tiempo y los intentos de dominación, aún se conservan prácticas rituales de aquella espiritualidad ancestral. Es el caso de la comunidad de Chichicastenango, en el departamento de El Quiché (a tres horas de Ciudad de Guatemala). Allí, los indígenas K'iche' realizan sus propios rituales espirituales desde su cosmovisión maya, en las dos iglesias católicas, del siglo XVI, que están ubicadas frente a frente, en la plaza central del pueblo. Aquí hay una disidencia ante el poder de la religión católica que buscó la total hegemonía de sus creencias, al no renunciar a las propias prácticas rituales, cuyos elementos simbólicos del pueblo maya son llevados a las iglesias.

Mujeres mediadoras ontológicas entre la vida y la muerte

La fuerza femenina como mediadora entre el más acá y el más allá en la práctica de velar las/los muertos, moviliza la *capacidad de tramitar la experiencia emocional* en San Basilio de Palenque. Las mujeres somos parteras del nacimiento y de la muerte, entendida como el segundo nacimiento para el pueblo *Bantú*. Aquí, ya estamos habitando la dimensión emancipatoria, aquella capaz de gestar, no sólo un cambio de la materialidad, sino, además, un *cambio ontológico y social*, parafraseando a Navarrete (1995), como el que facilitan los rituales de paso *Bantú*. Las mujeres parimos la vida y mediamos el tránsito ontológico.

Una mujer comadrona entra en el momento del parto y una mujer sabedora en el momento del fallecimiento. Así, la comadrona no haya asistido el parto, se le consulta para conocer el carácter y el destino del recién nacido; ella puede definir eso, según los médicos palenqueros. La vida y la muerte son mediadas por la mujer. La naturaleza la nombró para encarnar y portar en su vientre el proceso que culmina en el nacimiento biológico de las y los humanos. En las culturas afro la mujer es quien se encarga del cuerpo que se abandona en el deceso y quien entra en contacto con el más allá, a través del trance, auxiliando el tránsito ontológico de la vida a la muerte.

Las comadronas fueron seleccionadas en el momento del nacimiento. A pesar de que tú hayas nacido en un Centro de Salud, ellas van a visitarte, porque hay cierto movimiento que ellas tienen que hacerte para garantizar el buen nacimiento del niño; y en ese momento, ella debe tomar el niño, verlo y observará en él ciertas características o dones; y ahí, de acuerdo con eso, aplicará un conocimiento que ella tiene a ese niño o a esa niña para definirle su carácter en el tránsito de la vida. Puede ser que ella la identifique como poseedora del mismo conocimiento que ella tiene, o no (...). En el momento que tú naces puede entrar a definir tu carácter de la vida, yo puedo identificar eso, mirándote a los ojos y puedo diagnosticar cómo va a ser tu vida, el tiempo que tú vas a permanecer aquí y cómo, a través de la energía de tu nacimiento, definir quién vas a ser (Médico tradicional palenquero. San Basilio de Palenque. 10 de abril de 2017).

En el *Lumbalú* la mujer canta, se comunica con los familiares ya difuntos, acompaña y facilita el “tránsito del más acá hacia el más allá”. Las mujeres sabedoras son *mediadoras*, asumen la mediación con el mundo espiritual y los familiares difuntos, con quienes entabla esa comunicación a través del

trance. En las religiones afrobrasileras se accede, según Miguel Bairrão (2005), a la dimensión espiritual por el trance, estado al que acceden las médiums (el autor estudia el trance desde el Psicoanálisis lacaniano). En ocasiones, da información a las/los vivos, sobre qué remedios darle al enfermo en su agonía, según las recomendaciones que transmiten los familiares fallecidos que llegan a visitarlo; relata el médico tradicional palenquero.

Las mujeres son protagónicas en la preservación de la tradición y la cultura afrodiaspórica, en particular en el caso del ritual fúnebre del *Lumbalú*. Están a cargo de los *lecos*, aquellos profundos lamentos y gritos emotivos en el momento del deceso para comunicar a la comunidad que alguien ha muerto. Para Friedemann (1990) los *lecos* “parecen conservar el pasado cultural africano”, en particular aquellos cantos de lágrimas que entonaban las mujeres en los rituales mortuorios en el Reino de Loango (Balandier; 1965. Citado por Friedemann, 1990; 55), que existió desde el siglo XV hasta el XIX, en lo que hoy es parte de Angola, la República del Congo, la República Democrática del Congo y Gabón. Los *lecos* también rememoran a las/los africanos esclavizados que descendían de los barcos en el puerto de Cartagena de Indias. El *leco* como aquel sentimiento profundo que sale de lo más adentro del alma de las mujeres palenqueras que lloran gritando porque entre más duro llore, más se desahogan, es fundamental por su **carácter catártico** y para el inicio del proceso del **duelo por la pérdida** de un ser querido, para quienes se quedan de este lado de la vida. “Aquí en Palenque las cantadoras del *Lumbalú*, cantan con ese sentimiento, la forma de cantar y de llorar...”, escuchamos decir en San Basilio de Palenque.

Las mujeres danzan el *baile de muerto* y el coro de ancianas entona los cánticos y las oraciones de las nueve noches del velorio. Incluso, según Friedemann (1990) hasta las membranas de los tambores que percuten los hombres tienen que ser de animales hembras. Las mujeres son quienes permanecen en el cuarto al lado del difunto, **se ocupan del cuerpo**, que se transforma en barro mientras el alma retorna a África.

Mi mamá se volvió como un barro. Eso es la persona cuando muere, porque cuando uno se muere, allá en el cementerio **uno se vuelve un barro negro**. Da a entender que uno nace de la nada y en la nada acaba. Uno puede ser de hueso, pero cuando la tierra lo muele uno no queda nada, puro barro (Letra de *Lumbalú*. Canto de La Burgo).

Las mujeres también se hacen cargo de la preparación de los alimentos, de la gastronomía palenquera-

Es evidente que lo femenino¹⁶³ es parte fundante de las religiones de raíz africana. Más aún, con Liliane Provenzano (2006) comprendemos que el símbolo de lo sagrado femenino ha estado presente en los cultos religiosos de la humanidad, relacionado con la madre como dadora de vida individual y de vida universal, espiritual. La Gran Madre o Diosa, vinculada a los elementales de tierra y agua, ambos ligados a la concepción, está presente en la espiritualidad de muchos de los mitos del origen del mundo. En el mundo indígena, recordemos el mito de Bachué, de la cosmogonía muisca, aquella mujer considerada la madre primigenia, diosa y maestra que emerge de la laguna sagrada de Iguaque¹⁶⁴ (en el departamento de Boyacá-Colombia), con su hijo. Para los muisca también es una mujer, Huitaca, la madre de la hechicería y de la muerte (Suarez y Pinzón, 1992). En el caso de la cultura mexicana, la muerte está representada en la calavera conocida con el nombre de la Catrina. Las mujeres curanderas desde la cosmogonía mesoamericana, de las que nos habló Marcos (2010), gozan de un espacio religioso y médico; a lo que se suma la importancia de la presencia de lo femenino en el mundo mesoamericano precolombino y actual. También la mujer ha sido depositaria y protectora de conocimientos ancestrales que mantienen vivos saberes y culturas, como en el caso de la vereda de San Francisco o de la comunidad indígena Xavante de Mato Grosso en Brasil, donde la mujer cuida de las semillas y ciertos secretos.

La fuerza femenina es necesaria para el funcionamiento del mundo. De esto da cuenta un mito africano (Moraes, 2014), que narra cómo una vez los *Orixás* masculinos decidieron que las *Orixás* femeninas no participaran de las decisiones celestiales del mundo, por lo que las mujeres quedaron estériles, las vacas no dieron leche, ningún animal paría y el campo se secó. Ante la preocupación consultaron a *Olodumaré*¹⁶⁵, quien preguntó por la presencia de las mujeres y explicó que nada en el universo funcionaría sin la participación femenina. Cuando los *Orixás* invitaron de nuevo a sus hermanas todo volvió a la normalidad. También, en las culturas mesoamericanas la medicina está representada por la unidad **dual de dioses, uno masculino y otro femenino**. (Marcos, (2010; 202) nos muestra varios autores que dan cuenta de la presencia de las dos fuerzas en el cosmos, como complemento que fluctúa en una “eterna alternancia”: Itzam Na y Ix Chebel Yax en la religión maya (Eric Thompson, 1975), Izona y su esposa (Bartolomé de las Casas, 1552) Itzam Ná e Ixchel (Diego

¹⁶³ Ver: Heloisa Lima. (2018). *A construção do feminino a partir das pombagiras nas religiões afro-brasileiras em Cuiabá*. Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea. Universidade Federal de Mato Grosso.

¹⁶⁴ Porque venimos del agua, venimos del útero materno donde moramos nueve meses. Nueve días dura el Novenario y el *Lumbalú*.

¹⁶⁵ Dios supremo, de la religión *Yoruba*, creador de todo lo que existe.

de Landa, 1560). La fuerza femenina también está presente en la *grupalidad curadora*, en su dimensión cosmológica-espiritual, en las mujeres sabedoras y las cantaoras de *Lumbalú* quienes **lloran gritando** para invocar a los muertos, acompañar, exorcizar los males y auxiliar el tránsito del alma en espíritu.

La vida y la muerte como parte de un mismo continuo en la espiritualidad ancestral afroindígena, cobra una corporización en la cual las mujeres participan como mediadoras y parteras del cambio biológico, ontológico y social, diría, como un cambio emancipador. Ellas se hacen cargo del cuerpo del difunto: y también, mediante el trance que atraviesa su cuerpo y espíritu, las mujeres se comunican con el más allá. En San Basilio de Palenque y en otras latitudes, la vida y la muerte tienen rostro, esencia y espíritu de mujer.

Vivos y muertos acompañan la cura, el tránsito hacia el más allá y la transformación del alma en espíritu

Cuando a las personas les quedó algo por culminar en su vida, o quizás, por la condición de la muerte o porque nadie supo en el momento de deceso de esta vida; en esas circunstancias la muerte genera una ruptura y el alma queda penando. Si no se hace el Lumbalú el alma del difunto queda penando. La muerte en la cosmovisión nuestra es un momento de tránsito del mundo de los vivos al de los muertos. También existe el mundo bajo del agua, al revés, inverso del mundo de los vivos.

Para nosotros el Lumbalú comienza antes del fallecimiento, cuando el doliente está en agonía. Empiezan los preparativos, se limpia la casa, se recogen los muebles, se dejan los espacios de entrada y salida libre, y se duerme en el piso. En ese momento, la casa se llena de visitantes y también llegan los familiares difuntos. Nuestros

sabedores dicen qué familiares difuntos vinieron a visitar y lo que trajeron.

Los espíritus ayudan a definir qué puede fortalecer al enfermo para que viva, en caso de que se le dé una segunda oportunidad, quizás para cerrar lo que tiene por culminar, o para acelerar su desenlace hacia la muerte. Envían mensajes a los vivos para aliviar al enfermo o al que está a la larga, como decimos aquí al referirnos a quien está en agonía. La comunicación puede ser directamente con el doliente, cuando puede transmitir el mensaje o con las mujeres que acompañan y entran en trance. Indican qué comida y qué remedios preparar, se articula la gastronomía y la medicina tradicional nuestra.

(Comunidad).

La continuidad vivos-muertos que se expresa en la práctica de velar las/ los muertos, donde lo espiritual participa de lo que cura, nos remite a la articulación entre las dimensiones espiritual-cosmológica y terapéutica de la *grupalidad curadora*; aquella que *emerge en ciertos grupos/comunidades*, donde participan vivos y muertos, para auxiliar y *tramitar la experiencia emocional, frente a diferentes situaciones familiares, socio-políticas, históricas y espiritual-ancestrales*.

Los muertos ayudan al proceso de sanación de la medicina tradicional. En Palenque, nosotros tenemos la creencia y la seguridad de que una persona muerta se puede revelar ante ti y recomendarte un medicamento, "M., toma esto, lo preparas y te lo tomas tantas veces" (Médico tradicional palenquero. 10 de abril de 2017).

Para la religión palenquera hay vida después de la muerte. El espíritu trasciende al más allá, a una *mejor vida*, a aquel lugar donde el alma va a descansar de los sufrimientos, los de la esclavitud, entre otros. Para los médicos tradicionales palenqueros la **dimensión espiritual hace parte del proceso de cura**; se entabla una comunicación con los espíritus de las/los difuntos que llegan a auxiliar el

ejercicio de la medicina tradicional, ayudan a definir la situación de agonía del enfermo y acompañan el tránsito hacia el más allá. En esta experiencia lo espiritual cobra una fuerza terapéutica desde la comunidad, como *la capacidad que emerge en San Basilio de Palenque para tramitar la experiencia emocional*, que incluye vivos y muertos, quienes auxilian al moribundo y animan al dolido. Para las y los palenqueros el tránsito del más acá hacia el más allá, es el paso del alma que trasciende en espíritu. El *trance*, en el que entran las mujeres en el ritual del *Lumbalú*, abre la luz y ayuda a conducir las almas hacia el más allá, a la felicidad eterna. Este es fundamental para el diálogo entre el más acá y el más allá, entre las/los vivos y las/los muertos.

Los rezos son unas oraciones que le hacen al difunto con la idea de que su alma descanse en paz, porque para el palenquero el muerto, después de la muerte la persona queda vagando por ahí, sino se le hace el velorio queda vagando; e incluso, se rumora que las personas o los seres queridos lo sienten cuando él está aquí cerquita de él. Así es, que esos 9 días son 9 días de fúnebres; con la idea de que su alma descanse en paz, cuando uno reza unas oraciones dos veces al día, a las 6 de la mañana y a las 6 de la tarde. Dicen que esa es la hora que ellos utilizan para salir a vagar por ahí (Joven líder, estudiante de etnoeducación. San Basilio de Palenque. Entrevista grupal. 26 de enero de 2017).

La práctica de velar las/los muertos, por tratarse de una vivencia ritual comunitaria compartida de la muerte que implica y hace partícipes a las/los familiares, amigas/os y allegadas/os, aflora una *grupalidad curadora* de la que hacen parte los espíritus de las y los difuntos. La dimensión cosmológica, espiritual y ancestral de la *grupalidad curadora*, aquella que nos conecta con nuestros antepasados y lo trascendente, está presente en los rituales fúnebres del *Lumbalú* en San Basilio de Palenque, como en el novenario en la vereda Medellín.

Las/los vivos y muertos han estado presente y acompañando en la comunidad indígena Xavante de la Serra do Roncador, en Mato Grosso-Brasil, para quienes los sueños son el medio de comunicación con sus antepasados y ancestros, a través de los cuales reciben consejo. Como sucede en la comunidad Wayuu, de la península de la Guajira sobre el mar Caribe, y que la película colombiana *Pájaros de Verano*¹⁶⁶ de Guerra y Gallego (2018) recrea tan acertadamente. En la espiritualidad palenquera, en el caso de Colombia, los sueños también son uno de los canales de comunicación con las difuntas y difuntos. Esta lectura nos permite reconocer, desde una actitud transdisciplinar y descolonial, la

¹⁶⁶ Agradezco la recomendación de esta película al respecto de los sueños a Martha Ligia.

existencia de diferentes niveles de la realidad que incluye un mundo espiritual; es decir, la existencia de diferentes lógicas, en cuanto que la realidad es multidimensional y susceptible de diversas interpretaciones. En este caso, el significado de los sueños y la muerte para las comunidades Medellín, San Basilio de Palenque y del pueblo Xavante, los conecta con otra dimensión, la espiritual-cosmológica. Para la *grupalidad curadora* esta dimensión es estructural para *tramitar la experiencia emocional, frente a diferentes situaciones familiares, socio-políticas, históricas y espiritual-ancestrales*.

El momento de la muerte y el tránsito de la vida a la muerte ronda diferentes registros de la realidad, que no siempre son posibles de aprehender. Esta transición es auxiliada por vivas/os y muertas/os, momento de invocación ritual que conecta con las y los ancestros, a quienes las y los palenqueros se acercan con cantos que son oraciones y rezos, tambores sagrados, velas de los espíritus y otros elementos ceremoniales del orden de lo sagrado. La faceta espiritual de la *grupalidad curadora* emerge en el ritual fúnebre afromontemariano para transitar del más acá al más allá, para el trabajo del duelo de las/los vivos y el nuevo nacimiento de quien muere. Así mismo, desde la perspectiva descolonial encuentro que el velorio, el novenario y el *Lumbalú*, como rituales para sacarse ese dolor que se tiene en el alma, son parte del repertorio espiritual afroindígena, católico y evangélico montemariano. Allí, es posible, por lo catártico, liberador y el carácter religioso, identificar lo terapéutico, emancipatorio y espiritual-cosmológico de la *grupalidad curadora*, en las comunidades.

Entonces, la práctica de velar los muertos en el novenario y el *Lumbalú* me permitió comprender la *grupalidad curadora* ante el dolor de la muerte en las comunidades. La *grupalidad curadora* se expresa en la práctica de velar las/los muertos, cuando “la presencia de uno anima al dolido”, como nos decían en la comunidad de Medellín. Con los médicos tradicionales palenqueros quienes me acercaron a la ritualidad fúnebre afro, explico cómo el canto y el rezo propio de velar a los muertos potencia la *grupalidad curadora* en Montes de María; cómo esa práctica que expresa la posibilidad de sentirse *dueños de sí mismos*, potencia a la *grupalidad curadora* en medio del daño y el dolor de la guerra; la mediación de las mujeres y su relación con la vida y la muerte; por último, la presencia de vivas/os y muertas/os quienes acompañan la transformación del alma en espíritu.

Por último, el reconocimiento de la dimensión espiritual-cosmológica de la *grupalidad curadora*, en la práctica de velar las/los muertos, favorece un posicionamiento hacia una epistemología descolonial, que invita a **descolonizar las formas de cura** modernas. Desde un punto de vista no eurocentrado (Walsh, 2003) y una actitud transdisciplinar, podemos advertir y reconocer que las comunidades que

acompañamos tienen sus expresiones y concepciones de la espiritualidad, por siglos silenciadas; reto epistemológico contrahegemónico (Espinosa, 2014) que adhiero junto a las feministas descoloniales, para no reproducir lógicas de eurocentrismo, racismo y colonialidad del pensamiento científico moderno. Aquellas que desconocen el lugar de enunciación, el género, la ascendencia de raza y clase en relación con los saberes curadores. La *grupalidad curadora* es una propuesta que invita al encuentro con saberes campesinos y afroindígenas para pensar la cura; aporta a nuevas epistemologías y marcos conceptuales propios que confrontan la producción hegemónica de conocimiento que nos impuso la colonialidad en Abya Yala y el Caribe.

Para cerrar los capítulos de las prácticas, concluyo que lo terapéutico, emancipador y espiritual-cosmológico de la *grupalidad curadora*, están presente en la movilización campesina, en curar con plantas y velar las/los muertos. Las prácticas cotidianas, comunitarias y descoloniales fundamentan la teorización de la *grupalidad curadora* en claves analíticas, metodológicas, epistemológicas y experienciales. Desde una perspectiva descolonial, las prácticas abren el diálogo disciplinar y el saber para curar los dolores de la guerra que fue silenciado. En última, dichas prácticas expresan ***la grupalidad curadora de las comunidades que les ha permitido, por su propia cuenta y con lo que tienen a su alcance, mantener vivos sus saberes para hacerles frente a los dolores de la guerra; para tramitar su experiencia emocional, en contextos de guerra, frente a diferentes situaciones familiares, socio-políticas, históricas y espiritual-ancestrales*** en Montes de María. ¡Ashé!

7. Capítulo

Ampollas y sapos auxilian la cura

No sólo la Psicología sana los dolores del alma. Eso nos advierte el estudio de la *grupalidad curadora*. A nuestro alcance está en un primer momento la cura¹⁶⁷. En la cotidianidad contamos con saberes y prácticas que nos permiten aliviar en lo inmediato las angustias o dolores. En estas prácticas identifiqué expresiones de la *grupalidad curadora*, entendida como *la capacidad de ciertos grupos y comunidades que emerge en contextos de guerra para tramitar su experiencia emocional, frente a diferentes situaciones familiares, socio-políticas, históricas y espiritual-ancestrales*. Aquella grupalidad con raíz en conocimientos campesinos, afros e indígenas. ***La grupalidad curadora de las comunidades les ha permitido, por su propia cuenta y con lo que tienen a su alcance, mantener vivos sus saberes para hacerles frente a los dolores de la guerra.*** Asumo que de esta forma las comunidades enfrentan la situación, mientras demandan del Estado su obligación de reparar.

En las *prácticas de grupalidad curadora* que estudié en las comunidades de Montes de María (movilizarse como antibiótico, cuidar con plantas, velar los muertos) emergieron las dimensiones que la estructuran, en cuanto que, esta capacidad a la vez de ser terapéutica, también es emancipadora y espiritual-cosmológica, lo que nos habla de lo polifacética y multidimensional que es. El estudio de la *grupalidad curadora* partió de lo *psi* y transitó hacia lo transdisciplinar, donde es posible advertir la emergencia simultánea de las dimensiones, lo que no sería posible desde la delimitación disciplinar moderna y colonial, que silenció saberes locales.

Planteo, desde la mirada **descolonial**, una perspectiva del acompañamiento psicosocial. Más aún, las políticas públicas en salud, educación-investigación y reparación podrían nutrirse de esta propuesta, en la medida en que se interesen por las iniciativas de cura presentes en los saberes y prácticas comunitarias. La ***grupalidad curadora*** es una propuesta descolonial que amplía y abre las disciplinas *psi*, que escucha y dialoga con saberes silenciados por el talante moderno/colonial, lo cual expuse como un grave problema de las intervenciones *psi*. Según mi planteamiento, la construcción teórica de la *grupalidad curadora* se inscribe en los estudios críticos y descoloniales, dado que dialoga con un campo silenciado para los saberes de cura. Es decir, que desde una perspectiva crítica y descolonial, me intereso por aquellos saberes curadores, excluidos por la ciencia moderna/colonial, cuyo potencial fue silenciado.

¹⁶⁷ Sin querer sonar a panfleto de culebrero o a manual light de autocuración. Respeto el trabajo de los saberes populares y de autores como Dethlefsen y Dahlke (2013) y su publicación *La enfermedad como camino*, la cual, generó valiosos aportes desde el conocimiento considerado alternativo.

El interés por el saber curador campesino y afroindígena es central para la propuesta descolonial de la *grupalidad curadora*. Es cercana a una *epistemología contrahegemónica*, siguiendo a Yuderkys Espinosa (2014) como una apuesta epistemológica no eurocentrada, antirracista y descolonial que le importa la genealogía del pensamiento venida de los márgenes, comprometido con dismantelar la múltiple opresión; en la aproximación a lo terapéutico desde una perspectiva no convencional. Esto es, en consonancia con aquellos saberes que quedaron por fuera de la delimitación racista y colonial de lo considerado saber verdadero, por el discurso hegemónico euronortecéntrico. Entiendo la *grupalidad curadora* como la otra cara de la grupalidad moderna, aquella que quedó por fuera en los procesos de la colonialidad y la ciencia moderna. La misma que se posiciona de forma crítica en contra de la mirada *psi* moderna/colonial que silencia saberes campesinos y afroindígenas. Esta no instrumentaliza a las comunidades ni se centra en el saber de la/el experto; por el contrario, se apunta en los propios conocimientos locales, sin distinción ni jerarquización de saberes, lo que no omite la tensión. No banaliza la potencia de lo grupal, por el contrario, la promueve y reconoce en ella, una herramienta para afrontar las condiciones adversas.

Es urgente que las disciplinas *psi* se descentren como la única y efectiva experticia a la hora de pensar lo que cura los dolores del alma, en el contexto de la guerra. La cotidianidad está habitada por múltiples formas de *grupalidad curadora*, muchas de ellas intangibles, imperceptibles, incluso para la misma comunidad, pero allí están, sosteniendo.

La propuesta de la *grupalidad curadora* abre, reestructura y descoloniza la Psicología y las Ciencias Sociales, siguiendo la invitación de la Comisión Gulbenkian (Wallerstein. Coord., 2007). Su estudio convoca al saber moderno a dialogar con otras epistemes campesinas y afroindígenas sobre lo que cura, presentes en las comunidades, como en el caso de Montes de María. También, trae al Psicoanálisis y a la Psicología Comunitaria la discusión del compromiso con la descolonialidad en el acercamiento a las comunidades y la construcción de conocimiento sobre los saberes curadores.

Las bases sobre las cuales están anclados los saberes sanadores y la capacidad de dar contención comunitaria en el contexto de la guerra que estudia la *grupalidad curadora*, se asienta en las *prácticas*, no articuladas por el discurso, siguiendo a De Certeau (1999), y siguen los itinerarios de los conocimientos para sanar silenciados. También el espíritu de la episteme *Ch'ixi* de Rivera-Cusicanqui (2010), de la coexistencia, de la yuxtaposición de epistemes *euroafroindígenas* sobre la cura. Esta capacidad de ciertos grupos está anclada a un lugar y a la tierra que es la vida, al *pensamiento de la tierra* (Escobar, 2015; Kusch, 2000; Boff, 2002). Por su carácter transformador transita por lo

epistémico campesino, afroindígena y occidental, lo ético-político, lo histórico, lo económico, lo psíquico-social, lo creativo, estético, ritual, espiritual, cósmico, ancestral.

La experiencia de la espiral metodológica, asentada en la revisión documental y en el trabajo de campo, me permitió la construcción teórica sobre la cura en la comunidad. Cada acercamiento a las comunidades demandó una actitud cada vez más flexible, y una revisión constante de la metodología para estudiar la *grupalidad curadora*, en Montes de María. Esta conciencia me permitió transitar hacia el estudio transdisciplinar, desde una apertura hacia otras formas de interpretación de la realidad, desde la propia experiencia comunal en el territorio.

Por su parte, los líderes campesinos hablan de una ruptura del tejido social en el territorio montemariano. A mi modo de ver esa percepción viene más del discurso de las ONGs, y hasta de las mismas universidades que los han visitado. En estos años de estar en contacto directo con ellos y ellas, no he visto tal ruptura total del tejido social; salvo ciertas excepciones como el lamentable caso en que un vecino acogido en una de las comunidades, gestó acciones para dividirla y desconocer el trabajo de la organización local. Sí hay, quizás, un debilitamiento, o ausencia de muchos hilos, pues existen todavía agujeros, tal vez por las personas que ya no están, o por los procesos que no se fortalecieron lo suficiente y se soltaron. También se puede pensar en expresiones del proceso de **re-construcción** y **re-invencción** de lo comunitario en condiciones particulares después de una guerra. Entonces, ¿ruptura como tal?, estoy en desacuerdo, pues en el fondo hay algo que persiste, que se mantiene y *todavía se hace*. Intuyo que tiene que ver con estos vestigios emancipatorios del territorio montemariano. Claro, el respeto, se debilitó, la confianza y la solidaridad se vieron afectadas por el miedo, la ideologización y demás mecanismos psicológicos de la guerra, que abordé en una publicación anterior (Parra-Valencia, 2008). Estas dinámicas se hacen presentes en los conflictos armados de larga duración. Y, no lo digo solamente por la experiencia colombiana, sino también por la de otros países, como el caso guatemalteco, chileno, entre otros, que han vivido largas guerras. Se trata pues de los efectos del conflicto socio-político y armado (Martín-Beristain, 2010). Sin embargo, insisto en que las comunidades rurales montemarianas que conocí, gracias a lo que aquí entiendo como la *grupalidad curadora*, les ha podido preservar y mantener algunas partes de esos hilos del tejido social, que permanece ahí, aunque desgastado y frágil. Pero que, igualmente, se puede volver a tejer para tener una nueva estructura, desde la reapropiación emancipatoria. Se asemeja a la tela de araña y a la vida misma, en su doble condición de fragilidad y resistencia.

La propuesta de la *grupalidad curadora* en últimas, convoca el encuentro y la articulación de saberes/prácticas de diferentes epistemes **campesinas, afroindígenas y modernas** para la cura en contextos de guerra.

Una vez me llegó el caso de una mujer. Lo de ella no era una picadura de culebra, sino una infección. Entonces, le dije que la cura de eso era coger un sapo, sobárselo en la pierna y botarlo bien lejos; sino le sirve ese, sóbese otro y lo bota. También le dije que fuera al médico, allá en Ovejas. Ella fue y él le dijo que lo que tenía era una gangrena, para eso le mandó que se aplicara unas ampollas. La mujer se puso las ampollas y se sobó el sapo, desde entonces, ¡más nunca le ha dado esa vaina!

Curandero tradicional.

En una oportunidad, nos entrevistamos con un curador de mordedura de culebra, en la comunidad Villa Colombia. El médico tradicional montemariano de abolengo campesino, de sombrero y alpargatas, llegó al encuentro a caballo. Contó con lujo de detalles los muchos casos que había atendido, tanto en su comunidad como en otros parajes vecinos. Se trataba de personas que, en el campo, habían sido mordidas por diferentes tipos de culebras y otros animales. Con sólo tomar el pulso de la persona, el curandero podía determinar el tipo de animal que había causado la dolencia de sus pacientes. Una vez identificado el diagnóstico procedía a indicar la planta o la mezcla de plantas recomendada para el tratamiento, que, en la mayoría de los casos, era para **salvar la vida** de quien le consultaba. Lo que corresponde en las ciencias médicas modernas al diagnóstico, el tratamiento y pronóstico.

La larga experiencia del curandero de culebra, como se le conoce en las comunidades, le permite identificar el tipo de culebra, a las que llama por el nombre popular, como el rabo alacrán, manzanillo, la candelilla que es una boa “encastada”, que sus familiares, también curanderos, le enseñaron. Confesó no tener estudio ni saber leer; sin embargo, para él no sólo la escuela enseña, pues “existen formas diferentes de transmisión del conocimiento”, como, por ejemplo, el que

nombra de forma poética, el conocimiento que se adquiere por la “**escucha de la vida cotidiana**”, o, aquella que se da en el intercambio con otras/os. Sus sabias palabras nos sitúan en la corriente de la educación popular freireana y nos remite a lo cotidiano, en el sentido de De Certeau (1999). Cuando el curandero afirmó no saber nada, por ser analfabeto, evidenció cierto enaltecimiento del saber letrado sobre las propiedades de las plantas medicinales. Aquí emerge una tensión entre el saber de las formas de la medicina tradicional de los territorios y la episteme ilustrada que privilegia la escritura, sobre la transmisión oral de saber campesino, indígena y afrodescendiente. La urgencia de la ciencia por el registro escrito, silencia otras interpretaciones de la realidad, — desde la intuición o la comunicación con la naturaleza y el elemental de las plantas, evocando al abuelo, el médico tradicional Mayor Zenú—, que **participan en el proceso de la cura**. Esta idea la comprendo como una consecuencia del saber moderno/colonial que privilegió lo escrito (Castro-Gómez, 2010. Nieto, 2008), por encima de lo oral. Sin embargo, los médicos tradicionales en Montes de María también advierten que su saber está más allá de la escritura, como en el caso del Mayor Zenú, quien vincula el **saber de su práctica con un don**, un destino y un deber.

Uno de los imperativos de los médicos tradicionales montemarianos para la transmisión del conocimiento para sanar, pasa por los “**buenos pensamientos**” de la/el sabedor. En relación con el examen de consciencia sobre el uso del saber para la vida, el curandero de culebra dijo: “Yo no cobro hasta que no se cure, pues yo tengo que curar. Tampoco sé matar gente, yo sé curar, pero matar no. Lo que yo sé es salvar a la gente”¹⁶⁸. En este aspecto también coinciden los médicos tradicionales palenqueros, quienes afirman que un sabedor o sabedora no le permite la construcción de este saber a alguien de “malos pensamientos”, que no tenga “buena conducta” y que no crea o no tenga una “convicción clara sobre el poder de curación espiritual”. Así mismo, advierten el daño que se puede generar al ser “mal utilizado” tanto el saber de la medicina tradicional como “el que se enseña en la universidad” (Médico tradicional palenquero. San Basilio de Palenque)¹⁶⁹.

Los médicos tradicionales aportan sus conocimientos a las comunidades de Montes de María, al sistema público de salud y a los médicos “profesionales” cuando son requeridos, aunque con ciertas “reservas del sumario” o secretos, como dicen en San Basilio de Palenque. También remiten pacientes cuando se trata de diagnósticos diferenciales, que requieren la atención del Centro de Salud o del hospital. Los médicos tradicionales de Montes de María se muestran

¹⁶⁸ Entrevista. 25-Jul-2016. Villa Colombia.

¹⁶⁹ Entrevista. 10 de abril de 2017. San Basilio de Palenque.

abiertos al diálogo con el sistema de salud estatal, a pesar de que su actitud no siempre es reconocida ni valorada. Situación que se comparte en otros contextos como el de Centroamérica. En el caso de Guatemala los médicos tradicionales mayas sostienen la salud física, psicológica y espiritual en las comunidades en las situaciones y en los contextos donde el Estado no hace presencia. Esto fue más palpable durante el conflicto armado en los territorios. Incluso llegaron a configurar un sistema de atención en salud y muchos de ellos se agruparon en la Asociación de Servicios Comunitarios de Salud (Asecsa), en las áreas rurales de Chimaltenango Cobán, Totonicapán, Rabinal y Petén (Parra-Valencia, 2009). Por su parte, en Brasil, el Sistema Único de Saúde (SUS) permite la consulta de medicinas alternativas, de las cuales hacen parte técnicas de diversas matrices que son reconocidas por el Estado (Fernandes, 2016). Estas dos experiencias latinoamericanas son antecedentes que abren la posibilidad de incluir el saber de los médicos tradicionales en el sistema de salud y en el sistema educativo colombiano.

La perspectiva de la *grupalidad curadora* que propongo en este trabajo invita a la **yuxtaposición de saberes modernos, campesinos y afroindígenas** que nutre el potencial de cura, desde la coexistencia de diferentes epistemes y estrategias. Se enriquecen el sistema de atención en salud y el sistema educativo monoepistémico, en cuanto se alimentarían de diversos saberes, renunciando a la hegemonía de uno por encima de otro. Se trata de un sistema de salud *Ch'ixi*, siguiendo la invitación de Rivera-Cusicanqui, donde **el uso de las ampollas no excluye el uso del sapo**, y lo terapéutico no excluye lo emancipatorio y espiritual-cosmológico, desde el conocimiento científico y el saber ancestral afroindígena que subyace en las prácticas de la *grupalidad curadora*.

Los médicos tradicionales palenqueros orientados por la espiritualidad afrodiáspórica, consideran que la cura no sólo se refiere a la mejoría de las dolencias físicas, sino también de las relaciones que la/el paciente configura en su contexto y entorno cosmológico. La perspectiva de la cura afroindígena invoca lo sagrado, conecta con los astros y los planetas; en la cosmogonía indígena chamánica y afro-palenquera los rituales de cura involucran la música, rezos, plantas y las deidades. Sin embargo, la tensión está presente, pues desde la mirada de los médicos tradicionales palenqueros, la academia no incluye su saber y espiritualidad en la formación profesional. Por el contrario, se refiere aún a este como medicina homeopática o alternativa. Aquí hay un reto, para la investigación academia y el sistema de salud pública, al que la *grupalidad curadora* aporta su propuesta para el debate y la reflexión.

El encuentro de diferentes medicinas de tradición occidental y afroindígena sobre la cura, es central en la *grupalidad curadora* descolonial y su vocación pluriepistémica. Elegí hablar de medicina, no en el sentido disciplinar, sino, siguiendo a los sabedores tradicionales con quienes me encontré, quienes se definen como médicos, encargados de la cura del cuerpo y el espíritu; también, para reivindicar el estatus de este saber en el territorio. Finalmente, y de manera contundente, la investigación sobre la *grupalidad curadora* afirma la importancia de **yuxtaponer** el saber moderno y el saber afroindígena, para promover alternativas curadoras, en el contexto de la guerra, donde las comunidades continúen consultando al médico tradicional de su comunidad y a la vez al Centro de Salud, sin renunciar a uno a otro. Desde una actitud descolonial y transdisciplinar del saber terapéutico la *grupalidad curadora* articula una propuesta que interpela el talante moderno y colonial, abierta a la escucha y al diálogo con otros saberes curadores silenciados. Donde **las ampollas y los sapos auxilien la cura de los dolores de la guerra**.

Para concluir, reflexiono sobre el estudio de la *grupalidad curadora* en relación con la perspectiva del acompañamiento psicosocial. También sobre los aportes del estudio de la *grupalidad curadora* para descolonizar las políticas públicas en salud, educación-investigación y reparación. Por último, visualizo algunas líneas de investigación que inspiran la *grupalidad curadora*, en particular, el estudio de la cosmología-espiritualidad afro, la memoria comunitaria y el feminismo descolonial.

Acompañamiento psicosocial y *grupalidad curadora* para los dolores de la guerra

Luego de exponer la conceptualización de la *grupalidad curadora*, ahora, reflexiono sobre la manera cómo el acompañamiento psicosocial se nutre de los aportes de este ámbito de estudio descolonial, como apuesta, no sólo metodológica sino más que todo epistemológica y ético-política del ejercicio *psi*, en contextos de violencia sociopolítica y armada.

El estudio de la *grupalidad curadora* me permitió formular una crítica a la perspectiva de la intervención psicosocial en la que fui formada y en la que trabajé por más de 20 años, como psicóloga comunitaria. La apertura a la transdisciplinariedad me llevó a comprender la necesidad de transitar de posturas monodisciplinarias hacia otros enfoques conceptuales y epistemológicos interesados por otros puntos de vista sobre lo terapéutico, no *euronortecentrados*, teniendo en cuenta los saberes de las comunidades *condenadas de la tierra*. Transitar de la intervención psicosocial hacia el

acompañamiento psicosocial, me comprometo con la tarea de aliviar los dolores del alma, en contextos de violencia.

Para atender los dolores de las violencias recomiendo el acercamiento de la perspectiva del acompañamiento psicosocial, a los aportes de la *grupalidad curadora*, en el marco de lo que denominé en una publicación anterior (Parra-Valencia, 2016) una **clínica psicosocial**; como una perspectiva nacida del encuentro entre las disciplinas *psi* clínica y comunitaria. En mi experiencia, la clínica de perspectiva psicoanalítica y la psicología comunitaria latinoamericana han sido mis nichos de trabajo y reflexión. El diálogo intradisciplinar que me propuse derivó en el ámbito de la clínica psicosocial, apuntalada en la perspectiva y la epistemología del acompañamiento psicosocial, que ahora amplió. La clínica psicosocial, desde la perspectiva descolonial, reconoce diferentes maneras de abordar lo psicosocial. Ahora, puedo decir que se amplía el ámbito de la clínica psicosocial, que se nutre de la *grupalidad curadora* en cuanto que recupera la dimensión psíquica grupal como potencia para los procesos de cura, en el contexto de la reparación y el posconflicto del país. Rescata lo local de las formas de cura, en una crítica al universalismo que la ciencia moderna y colonial pretendió, pues se inspira en las prácticas de *grupalidad curadora*, donde pese al asedio de la guerra, la pobreza, la escasez del agua, la codicia y el abandono del Estado, las comunidades siguen vivas en los territorios y conservan su sabiduría. Esta clínica se compromete con los *saberes otros*.

En esta clínica psicosocial entiendo el **acompañamiento** como una perspectiva que se aleja de aplicar el conocimiento hegemónico venido de Europa y Estados Unidos, que concibe a las comunidades como pasivas, portadoras de signos y síntomas según un manual diagnóstico, centrado en miradas diseñadas para identificar sólo patologías, desviaciones y no recursos propios, potencialidades y, como decía Martín Baró (2006), virtudes populares.

La perspectiva del acompañamiento psicosocial, como la entiendo, tampoco se ubica en el marco de investigaciones o proyectos que limitan la participación de las comunidades a la fase de implementación; o al hecho de ser vistas como “las beneficiarias” de las propuestas de intervención, muchas de ellas llevadas a los territorios ya diseñadas, y valga decir con buenas intenciones. No es suficiente, si no se escucha desde un inicio a las comunidades participantes, no sólo desde las necesidades y requerimiento, sino, y, sobre todo, desde lo que son y desde aquello que los ha sostenido de forma particular en sus territorios. Por esto, al pensar en la perspectiva diagnóstica heredera de la formación disciplinar moderna/colonial, fue imperioso construir como alternativa el *mapeo de saberes y prácticas para sanar* en las comunidades. Este contribuyó a identificar el repertorio con

que ya cuentan en su cotidianidad. También, una metodología en espiral, donde el movimiento, los ires y venires, las transiciones caracterizan la producción de conocimiento, como una forma de descolonizar el saber.

La clínica psicosocial reivindica el carácter participativo y emancipatorio, consecuente con las apuestas de autonomía e independencia que la psicología comunitaria latinoamericana propone. Sin embargo, la clínica psicosocial, apuntalada en la *grupalidad curadora*, va más allá, pues llama a identificar los procesos en los que la misma comunidad la expresa. Allí, donde las/los campesinos hacen las veces del psicólogo, ahora, vistos como psicólogos de la tierra, toman mano una vez más, de lo que ya tienen a su alcance, ellas/ellos mismos, para curar los dolores de la guerra. En esta perspectiva la/el profesional en Psicología conocedor de una forma de sanar -con raíces en la academia eurocentrada-, es un/a facilitador/a, que está disponible y dispuesto/a para estar al *lado de la comunidad*, de sus procesos compartidos y de las apuestas soñadas. Aquellas de un mundo mejor, que sí es posible, aún.

Hasta que no se redima la culpa del genocidio indio y la esclavitud africana, argumenta Moraes (2014), no será posible la armonía y la paz, ni ser un pueblo de luz, en el caso de Brasil; redención que igual vale para los demás pueblos de Abya Yala. Lo terapéutico es insuficiente en el plano *psi*, pues en los contextos de violencia, la cura requiere alcances emancipatorios y espirituales-cosmológicos.

Para descolonizar las políticas públicas en salud, educación-investigación y reparación

Nos urge la apertura e inclusión en el sistema de salud público de formas de curar otras, las del saber popular de nuestras abuelas y abuelos campesinos y afroindígenas. Esto, implica el acercamiento a modos locales y a la autonomía para decidir cómo curarnos. En este caso, reivindicando la potencia de lo grupal y comunitario, pues nacemos del encuentro. La salud como derecho constitucional e internacional, no puede limitarse ni circunscribirse a una sola forma de cura, la de la/el experto disciplinar. Para abordar el acompañamiento psicosocial en el plano estatal, desde la institucionalidad de la Uariv, no habría que pensar en un modelo, repitiendo el universalismo de la ciencia moderna/colonial. No podemos desconocer lo irreparable del daño, como lo dice un líder campesino. “Va a ser imposible que se repare el daño que se hizo a las madres, padres, hijos, hermanos, jamás se

va a poder reparar. El dolor siempre va a estar ahí” (Villa Colombia, 2014). De allí, que el llamado es a pensar en menos intervención y más acompañamiento.

En el plano de las políticas públicas de educación, la propuesta de la *grupalidad curadora* implica llevar al nivel de educación superior de pregrado y posgrado, las reflexiones sobre la dimensión grupal y comunitaria a la hora de pensar lo que cura los dolores de la guerra. En estos contextos requerimos procesos formativos que aporten análisis sobre otras formas de concebir la cura. Ante catástrofes sociales (Waisbrot, Wikinski, Slucki, Daniel y Toporosi, 2003) de alcance comunitario, como la guerra en Colombia, se requieren medidas transdisciplinarias que trabajen desde la potencialidad curadora de la grupalidad. La investigación en Colombia distante de los análisis sobre racismo, patriarcalismo, género y capitalismo, requiere dirigir la mirada hacia ellos. También, reconocer la deuda que las ciencias sociales y humanas tienen con la producción de conocimiento desde el punto de vista no eurocentrado, antirracista y no androcéntrico.

Reconozco algunas propuestas venidas del ámbito académico con incidencia en la política pública de educación superior que anteceden la de la *grupalidad curadora*, entre las que destaco las siguientes. El Encuentro de Saberes propuesto por Carvalho como proyecto para descolonizar la universidad en Brasil, se vinculan diferentes sabedoras y sabedores tradicionales a los programas académicos de posgrados¹⁷⁰. En el caso del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana, se vincularon sabedores/as durante un semestre. Otras universidades como la Universidade Federal de Bahía (UFB), el Programa de Pós-graduação, promovió la apertura de maestría y doctorados cuyas temáticas convoque el interés de comunidades indígenas y afrobrasileras, así como la generación de ayudas y becas para que algunas personas de las comunidades se formen y puedan alcanzar el título de Doctores y participar del mundo académico institucionalizado¹⁷¹. Estas experiencias bien merecen la pena conocerse como precedente para la

¹⁷⁰ A diferencia de la propuesta de la *grupalidad curadora*, en que, la academia va a las comunidades y desde allí, se da el intercambio, en otro registro y con cierta distancia de la burocracia y los egos institucionales; y sin las dificultades de la reproducción de relaciones del poder-saber coloniales, desde lo que se dice es válido o no para el conocimiento; en particular, pienso, por ejemplo, en las dificultades para que administrativamente los sabedores tradicionales sean tenidos en cuenta como autoridades y expertos, independientemente de que no cumplan con el título universitario de Doctores. En Brasil (la Universidad de Brasilia y la Universidad Federal de Bahía, por ejemplo), han resuelto este entuerto, otorgando el Honoris Causa a los payés.

¹⁷¹ Es el caso del Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia; y de Casé Angatu Xucuru Tupinambá, de la comunidad indígena Tupí (Brasil), Doctor por la Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU/USP). O la promoción del cine indígena del Programa Audiovisual de la UFMT (campus Araguaia), con el investigador Gilson Costa, su director. Apoyan la producción de cortometrajes y largometrajes realizados y dirigidos por personas indígenas, como el caso de Divino Tserewahú, de la comunidad Xavante de Mato Grosso (Brasil).

consideración de la perspectiva de la *grupalidad curadora* en la política pública de educación en Colombia, con cabida para saberes curadores diversos.

En definitiva, curar, reconciliar y reparar en contextos de violencia implica políticas públicas abiertas a otras dimensiones y formas, expresadas en las comunidades. Escuchar los requerimientos de cómo implementar las medidas de reparación, pasa por rescatar lo colectivo, los lazos que unen y que han permitido permanecer en el territorio. A pesar de la historia de persecución y sufrimiento, las campesinas y los campesinos se mantienen arraigados a la tierra, pues ella es la vida para quienes no han perdido su conexión con lo esencial: la naturaleza y su pasado ancestral. Y lo que es más importante con las personas que les rodean. Han entendido y puesto en práctica el significado de palabras como solidaridad y comunidad. Reconocen igualmente su fragilidad, pero también su fuerza para seguir creciendo juntos, para continuar ese antiguo diálogo físico, mental y espiritual con la vida.

Para continuar investigando la *grupalidad curadora*

Ante el *silenciamiento epistemológico* moderno y colonial de saberes-prácticas tradicionales y locales, algunas conceptualizaciones para *descolonizar el saber* de la cura me aportaron en la propuesta de abrir la psicología y las ciencias sociales; en cuanto que diferentes posturas nos plantean salidas a lo que Lander llamó la colonialidad del saber¹⁷². En este sentido, me interesan como líneas de investigación para continuar trabajando la *grupalidad curadora*, la cosmología-espiritualidad afro, la reconstrucción de memoria comunitaria y el feminismo descolonial.

De las posibles alternativas de la *grupalidad curadora* me interesa profundizar en la dimensión espiritual, en particular en el estudio de la **cosmología-espiritualidad afro**. En tanto que, las dimensiones terapéutica y emancipatoria en cierto sentido ya eran más conocidas para mí, desde la conceptualización académica. Desde allí, que me llama la atención ahondar a la participación de las ampollas y los sapos en el auxilio de la cura, también en lo intangible y extrahumano. El estudio transdisciplinar de las religiones y filosofías de matriz afro, cuya espiritualidad integra entidades y panteones de deidades de diversas procedencias. También los estados como el trance en los cultos afrobrasileros, que ampliamente ha desarrollado Bairrão (2005) desde el psicoanálisis, que conectan

¹⁷² Me interesan diferentes perspectivas que espero seguir profundizando desde Silvia Rivera-Cusicanqui, Lélia González, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Julieta Paredes, Marco Antonio Valentim, y más recientemente Sylvia Marcos, Sueli Carneiro, Ochy Curiel, Yuderlys Espinosa, entre otras y otros.

con lo sagrado. El interés en la *extramundanía*, o en nociones como *política cósmica*, siguiendo a Valentim (2018), quien también aborda la relación entre lo humano y lo no humano, en general, la relación naturaleza-cultura.

Me inquietan cuestiones referidas a: ¿cómo acercar los estudios sobre espiritualidad afro a la investigación de la *grupalidad curadora*?, ¿cómo estudiar la espiritualidad afro de la *grupalidad curadora*?, ¿de qué manera el ámbito cosmológico ayuda a explicar los alcances de la *grupalidad curadora*?, ¿se podría hablar de una *grupalidad curadora* cósmica?

Por otro lado, y en relación con un aspecto general presente en el estudio de la *grupalidad curadora*, en el llamado a la reconstrucción de la **memoria comunitaria**, las comunidades en Montes de María intuyen en ella una fuente de conocimiento, que ayuda, ante las problemáticas actuales y a la movilización de alternativas de autoempoderamiento. Como sucedió en algunos momentos de su propia historia, desde la autonomía y la autodeterminación. Se menciona la expresión *echá pa' lante*, a la vez que se insiste en mirar hacia atrás, hacia el pasado reciente de la comunidad, para apoyarse también en la recuperación de las experiencias de la organización campesina, la solidaridad, la comunalidad, la resistencia, las acciones no violentas y las estrategias de defensa del territorio, la tierra y, en últimas, de la vida. Los estudios de la memoria sería una línea de investigación, de interés para indagar por las raíces afroindígenas. El tema se vincula con la reconstrucción de memoria comunitaria, una de las tareas urgentes de la Psicología latinoamericana, según Martín Baró (2006), pues entiendo que, en las/los antepasados, en las/ los ancestros hay un potencial y una fuerza esenciales. En este sentido, las prácticas de *grupalidad curadora* ante los dolores de la guerra, generan el marco necesario para aquella reconstrucción del nosotros, y la restauración de los mecanismos y tácticas para curar las memorias dolorosas, y *echá pa' lante*. Esta mirada sobre la memoria comunitaria como forma de autoempoderamiento que implica la *grupalidad curadora*, no sólo tiene alcance hasta la movilización campesina de la década del sesenta. Al hundir sus raíces afroindígenas, en una mirada de *memoria larga*, la *grupalidad curadora* debe ser comprendida en la extensa temporalidad de carácter transhistórico, donde la memoria cura, y donde curamos la memoria en el presente y nos hace *echá pa' lante*, para conocer quiénes éramos en el siglo XV o XVIII y en los sesenta, cómo somos hoy y cómo seremos mañana.

Me pregunto, ¿qué tanto el estudio de la memoria comunitaria nos permite profundizar en la comprensión de la *grupalidad curadora*? ¿Cuál sería el alcance en la indagación de la memoria de la *grupalidad curadora*, en las comunidades? Son algunas de las cuestiones que me interesan estudiar.

Por último, otra línea de investigación para profundizar la comprensión de la *grupalidad curadora*, es el **feminismo descolonial**. Son de interés los antecedentes de la subversión desde la escritura de Lélia González en relación con el movimiento negro en Brasil. Hoy en día privilegio lo que llamo la perspectiva *afrodescolonial*, apoyada en las autoras y autores del movimiento negro y del feminismo afrocaribeño; y demás posturas descolonizadoras. Más aún, me intereso por la propuesta de la epistemología contrahegemónica en el sentido de la dominicana Espinosa (2014), atenta al eurocentrismo, el racismo y la colonialidad en la producción de conocimiento de las ciencias sociales.

También me interesan los aportes del feminismo comunitario que trabaja la aymara Julieta Paredes, el feminismo indígena desde Sylvia Marcos, Gladys Tzul Tzul (activista y teórica k'iche') y las reflexiones del feminismo afro sobre género-clase-raza desde Sueli Carneiro, Ochy Curiel y Espinosa desde el Caribe¹⁷³; así como, otras contribuciones del feminismo *afroindígena*. En un futuro la inclusión de la agenda feminista me permitirá abordar cómo nutre la *grupalidad curadora*. ¿Cómo se fortalece la *grupalidad curadora* como epistemología contrahegemónica, en el diálogo con el feminismo descolonial? ¿De qué manera los aportes del feminismo descolonial interpelan la *grupalidad curadora*? Serían algunas preguntas que quedan abiertas.

Cuando le preguntaron al director de cine africano Mahamat Saleh Haroun, del Chad, sobre la transmisión dijo:

*La transmisión es el acto de creer en uno mismo. Hacer películas es transmitir un mensaje, emociones, la vida casi, yo diría. Existe una forma de eternidad en la transmisión. Es el **antídoto contra la muerte**. Transmitir es construir una memoria, que permite la **continuidad de las cosas y darles vida**. Es la memoria la que permite narrar una historia. Así que me parece importante que nos consideremos un poco como un viento, como decía Sotigui Kouyaté, **un viento que abre una puerta o mueve una cortina, que otro viento pueda relevarnos...** Es el **movimiento de la vida**. Así que transmitir significa definitivamente inscribirse en la eternidad (Saleh, 2011).*

¹⁷³ Los aportes de las/los intelectuales del Caribe cobraron para mí y para la teorización descolonial de la *grupalidad curadora* un alcance que ahora agradezco, desde la crítica al colonialismo de Césaire y Fanon hasta el afrofeminismo. Siguiendo el espíritu de Fanon (2009), me uno desde la teorización de la *grupalidad curadora* para los dolores de la guerra a su voz de esperanza cuando afirma que: “más vale encender una vela que maldecir a la humanidad”.

Para el caso de la escritura de esta investigación Doctoral, fue ese movimiento constante vida-muerte-vida, principio-final-principio, lo que la hizo narrar.

Referencias

- Abadi, S. (1997). *Una teoría del pensamiento. W.R. Bion*. En: Abadi, S. (Compiladora). *Desarrollos posfreudianos: Escuela y autores*. Editorial de Belgrano. Buenos Aires.
- Aguilera, M. (2013). *Montes de María: una subregión de economía campesina y empresarial*. Serie Documentos de Trabajo sobre Economía Regional. No. 195. Banco de la República. Centro de Estudios Económicos Regionales. Cartagena.
- Alzate, C. y Valente, A. (2011). *El retorno a El Salado: la expresión de la resistencia campesina*. Congreso Nacional de Sociología. Pp. 140–153. Cali.
- Ángel, D. (2011). La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales. *Revista Estudios Filosóficos. Universidad de Antioquia*, 44, 9–37.
- Anzieu, D., Bejarano, A., Kaës, R. Missenard, A. y Pontalis, J. B. (1978). *El trabajo psicoanalítico en los grupos*. Siglo XX Editores, S.A. México.
- Ardila, R. (2007). *El vergonzoso atraso de la psicología colombiana*. El Observatorio de la universidad Colombiana. <http://www.universidad.edu.co/index.php/informes-especiales/12737-el-vergonzoso-atraso-de-la-psicologocolombiana-abril-2007>
- Asociación Médicos Descalzos. (2012). *¿Enfermedades o consecuencias? Seis psicopatologías identificadas y tratadas por los terapeutas Maya 'ib' K'iche' ib'*. Asociación Médicos Descalzos. Chinique, Guatemala.
- Ávila, W. (2013). *Construyendo una comprensión cristiana de la sanación: estudio comparativo entre la comprensión católica de la unción de los enfermos y la comprensión pentecostal del don de sanación*. Trabajo de grado. Maestría en el Estudio del hecho religioso. Facultad de Teología. Universidad San Buenaventura. Bogotá. <http://biblioteca.usbbog.edu.co:8080/Biblioteca/BDigital/77574.pdf>
- Bairrão, M. (2005). A escuta participante como procedimiento de pesquisa do sagrado. *Estudos de Psicologia*, 10(3), 441–446.
- Banco de la República. (2017). *Zenú. Enciclopedia*. Red Cultural del Banco de la República. Bogotá. <https://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php?title=Zenú>
- Barajas, L. (2016). Prácticas sociales y cuerpos recuperados: reconfigurar lo propio para sobrevivir. *Revista Nómadas (Col)*. Num 45. Universidad Central, 253–262.
- Barriteau, V. (2011). Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. *Boletín ECOS, N° 14*, 1-17. www.fuhem.es/cip-ecosocial
- Bayuelo, S., Samudio, I. y Castro, G. (2013). Museo Itinerante de la memoria y la identidad de los Montes de María. *Ciudad Paz-Ando*, 6(N° 1), 159–174.

- Baz, M. (2006). Dimensiones de la grupalidad. Convergencias teóricas. *Anuario de Investigación UAM-X. México*, 684–699. <https://vdocuments.mx/dimensiones-de-la-grupalidad-margarita-baz.html>
- Bejarano, J. (1983). Campesinado, luchas agrarias e historia social. Notas para un balance historiográfico. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. número 11. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 251-304.
- Bernard, M. (1995). *Los grupos internos*. En: Bernard, M., Edelman, L., Kordon, D., L'Hoste, M., Segoviano, M., Cao. *Desarrollos sobre grupalidad. Una perspectiva psicoanalítica*. Lugar Editorial. Buenos Aires.
- Bion, W. (1996). *Volviendo a pensar.*: Horme. Paidós. Buenos Aires.
- _____. (1997). *Aprendiendo de la experiencia*. Paidós Editores. Barcelona.
- Bleichmar, N. & Leiberman, C. (1997). *El psicoanálisis después de Freud. Teoría y Clínica*. Paidós Editorial. Buenos Aires
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial: Ética de lo humano. Compasión por la tierra*. Trotta Editores. Madrid.
- Bolaños, A., Parra-Valencia, L. (et al). (2009). *Mapeo de iniciativas nacionales e internacionales en "reconciliación social" posguerra en Guatemala (1997-2008)*. Informe Final de investigación. Inédito. Instituto de Aprendizaje para la Reconciliación Social (IIARS). Guatemala.
- Canevacci, M. (2013). *Sincretika: explorações etnográficas sobre arte contemporânea*. Studio Nobel, Ed. Rio de Janeiro.
- Carbonell, N. (2006). *Spivak o la voz del subalterno*. Zehar. Revista de Arteleku-ko aldizkaria. Número 59, 8-11. http://2003.arteleku.net/arteleku/publicaciones/zehar/59-secuencias-y-fragmentos/spivak-o-la-voz-del-subalterno.-neus-carbonell/at_download/file
- Carvalho, J. J. (2001). El misticismo de los espíritus marginales. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 37, Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia, 112–150.
- _____. (2002). Estéticas de la opacidad y la transparencia. Música, mito y ritual en el culto shangó y en la tradición erudita occidental. *Trans. Revista Transcultural de Música*. Número 6. Sociedad de Etnomusicología. Barcelona.
- _____. (2010). Los estudios culturales en América Latina: interculturalidad, acciones afirmativas y encuentro de saberes. *Tábula Rasa*. No.12, 229–251.
- Carvalho, J.J. y Flórez, J. (2014). Encuentro de Saberes: proyecto para decolonizar la Universidad en América Latina y el Caribe. *Nómadas. Universidad Central*, 41, 130–147.
- Castillejo, A. y Reyes, F. (editores). (2013). *Violencia, memoria y sociedad: debates y agendas en la*

- Colombia actual*. Usta Editores. Bogotá.
- Castro-Gómez, S. (2002). Historicidad de los saberes, estudios culturales y transdisciplinariedad: reflexiones desde América Latina. En: Flórez, A. y Millán, C. (Eds.). *Desafíos de la transdisciplinariedad*. Ceja Editores. Bogotá.
- _____. (2010). *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- _____. (2011). *Crítica a la razón latinoamericana*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memoria de guerra y dignidad*. CNMH. Imprenta Nacional de Colombia. Bogotá.
- _____. (2016). *Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas*. CNMH. Bogotá.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal. Madrid.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Del ñame al calabazo. Objetos que despiertan memorias*. CNMH. Bogotá.
- CNRR - Grupo de Memoria Histórica. (2010). *La tierra en disputa. Memorias de despojo y resistencia campesina en la Costa Caribe (1960-2010)*. Taurus Editores. Bogotá.
- _____. (2011). *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano*. Taurus Editores. Bogotá.
- Comisión de seguimiento y monitoreo de la Ley 1448 de 2011. (2015). *Segundo Informe al Congreso de la República 2014-2015*. Bogotá. <http://www.defensoria.gov.co/public/pdf/InformeComisionSeguimientoLeyVictimasRestitucionTierras2014-2015.pdf>
- Congreso de la República de Colombia. (2011). *Ley 1448 de 2011*. Bogotá. http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1448_2011.html
- Coordinación Social y Política Marcha Patriótica; Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular; Fundación Henrich Boll Stiftung & Instituto de Estudios sobre Paz y Desarrollo. (2018). *Informe Conjunto Especial de Derechos Humanos Todos los nombres, todos los rostros*. Bogotá. <http://www.indepaz.org.co/separata-de-actualizacion-de-informe-todos-los-nombres-todos-los-rostros/>
- Corona Berkin, S. y Kaltmeier, O. (Coords). (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Gedisa Editores. Barcelona.

- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches*. Sage Publications, Ed. California.
- Curiel, O. (2009). *Descolonizando el feminismo. Una perspectiva desde América Latina y el Caribe*. Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista. Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género. Universidad de Buenos Aires.
- _____. (2011). La descolonización vista desde el feminismo afro. En: Villalba, C. y Álvarez, N. (Comp.). *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. (pp. 197–212). Universidad de Granada.
- _____. (2016). *El Feminismo Decolonial Latinoamericano y Caribeño. Aportes para las Prácticas Políticas Transformadoras*. Cicode. Universidad de Granada.
<http://cicode.ugr.es/pages/galeria/el-feminismo-decolonial-latinoamericano-y-caribeo-apuntes-para-las-practicas-politicas-transformadoras-ochy-curiel>
- D'Entreves, M. & Benhabib, S. (editores). (1997). *Habermas and the unfinished project or modernity*. MIT Press, Ed. Massachusetts.
- De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano. Vol. I: Las artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, Ed. México.
- Díaz F., V. (2003). *Del dolor al duelo*. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín.
- Duby, G. (2001). *Atlas histórico mundial*. Debate, Ed. Barcelona.
- Escalante, A. (1989). Significado del Lumbalú, ritual funerario del Palenque de San Basilio. *Huellas*, 26, 11–24.
- Escobar, A. (2010). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales.*: Ediciones Desde Abajo. Lima.
- _____. (2015). *Desde abajo, por la izquierda y con la tierra*. VII Conferencia Clacso. Medellín.
- Espinosa, Y. (2014). Una crítica decolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*. Núm. 184, 7–12.
- Esteban, M., y Ratner, C. (2010). Historia, conceptos fundacionales y perspectivas contemporáneas en psicología cultural. *Revista de Historia de La Psicología*, 31, núm. 2. Universitat de Valencia, 117–136.
- Fals Borda, O. (1999). Orígenes universales y retos actuales de la IAP (Investigación Acción Participativa). *Análisis Político*, No. 38, se, 71–88.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal. Madrid.
- Federici, S. (2004). *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução do Coletivo Sycorax, Ed. São Paulo.

- Fernandes, S. (2016). *Itinerarios terapêuticos e política pública de saúde em uma comunidade quilombola do agreste de Alagoas, Brasil*. [Doutorado em Psicologia Social. Universidade de São Paulo]. https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-07102016-175716/publico/fernandes_do.pdf
- Flórez, J. (2014). *Lecturas emergentes. El giro decolonial en los movimientos sociales. Volúmen I*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá
- Foucault, M. (1992). *Nietzsche: la Genealogía, la Historia*. En: *Microfísica del poder* Ediciones de La Piqueta. Madrid.
- _____. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones de La Piqueta. Madrid.
- _____. (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Ed. Buenos Aires.
- Foulkes, S.H. y Anthony, E. J. (1964). *Psicoterapia Psicoanalítica de grupo*. Argentina: Paidós, Ed.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI, Ed. México
- Freud, S. (1975). *Psicología de las masas y análisis del Yo*. En: *Obras completas*. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Friedemann, N. (1990). Lumbalú: ritos de la muerte en Palenque de San Basilio, Colombia. *Filología y Lingüística*, XVI (2), 51–63.
- Galindo-Henao, D. y Parra-Valencia, L. (2015). Grupalidad: un camino al lado de los otros como potencial de sanación psíquica. *Tesis Psicológica*, 10(1), 132–143.
- _____. La Psicología y los grupos de trabajo. Alternativa de organización de los sujetos por la paz. *Revista de La Asociación Psicoanalítica Colombiana*, XXVII(Nº 1), 253–272.
- Galindo, Martins y Vilela. (2014). *Jogos de armar: narrativas como modo de articulação de múltiplas fontes no cotidiano da pesquisa*. Em: Spink; Brigagão; Nascimento & Cordeiro (organizadoras). *A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas*. Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Rio de Janeiro
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial. Madrid.
- Gilroy, P. (2001). *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. E. 34, Ed. São Paulo.
- Giraldo, S. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?. Gayatri Chakravorty Spivak. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 39. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). 297-364. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252003000100010
- Goldman, M. (2014). A relação afroindígena. *Cadernos de Campo, São Paulo*, 23, 1–381.
- Goldman, M. (2017). Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem. Estudos etnográficos. *Revista de @ntropologia Da UFSCar*, 9(2), 11–28.
- Gonzalez, L. (1988). A categoria politico-cultural de amefricanidade. *TB. Rio de Janeiro*. 92/93, 69–82.

- Gonzalez Rey, F. (2000). *Investigación cualitativa en Psicología. Rumbos y desafíos*. International Thomson Editores, S.A. México.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa. No.19: 31-58, Julio-Diciembre 2013. Bogotá. p.p. 31-58, 31–58*.
- _____. (2014). De la crítica poscolonial a la crítica descolonial: similitudes y diferencias entre las dos perspectivas. *Seminario Internacional de Pensamiento Contemporáneo. Universidad del Cauca y la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo*. Popayán.
- _____. (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, Enero-Junio, No. 24, 123–143*.
- Guijarro, S. (2002). *Relatos de sanación y antropología médica*. En: Aguirre, E. (ed.). *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*. Universidad Pontificia de Salamanca. http://www.academia.edu/2300483/Relatos_de_sanación_y_Antropología_Médica._Una_lectura_de_Mc_10_46-52
- Habitantes de las veredas. (2014). *Línea de tiempo de las veredas El Palmar, Medellín, Villa Colombia, La Coquera, San Francisco y Borrachera*. Documento de trabajo inédito. Colectivo de Comunicaciones Montes de María. Ovejas.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Madrid.
- Harvey, D. (2014). *Seventeen contradictions and the end of capitalism*. Profile Books, LTD. London.
- Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, P. (2010). *Diseños de procesos en investigación cualitativo*. En: *Metodología de la investigación*. McGrawHil, Ed. pp. 490–520. México. [http://www.esup.edu.pe/descargas/dep_investigacion/Metodologia de la investigación](http://www.esup.edu.pe/descargas/dep_investigacion/Metodologia_de_la_investigación)
- Hernández, L. (2010). *Procesos de retorno y reubicación de dos comunidades victimizadas por el desplazamiento forzado en los Montes de María. Actores sociales y proyectos políticos*. Maestría en Estudios Políticos. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Colombia.
- Herrera, J. (2013). *Sujetos a mapas: etnización y luchas por la tierra en el Caribe colombiano*. Trabajo de grado. Maestría en Estudios Culturales. Departamento de Estudios Culturales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Horner, A. (1991). *Psychoanalytic Object Relations Therapy*. Editorial Jason Aronson. Maryland.
- De Freitas, L., Morín, E. y Nicolescu, B. (Comité de Redacción). (2-6 de noviembre de 1994). *La*

- carta de la Transdisciplinariedad*. [Declaración]. I Congreso Mundial de la Transdisciplinariedad. Convento Arrabida, Portugal. <http://redcicue.org/attachments/article/137/2.0%20CARTA%20DE%20LA%20TRANSDISCIPLINARIEDAD.pdf>
- Jaramillo, J., Prada, T. y Rodríguez, M. (2014). *Metodologías participativas y colaborativas para la construcción de memorias transformadoras en medio de la guerra*. Ponencia. Congreso Nacional de la Cátedra Unesco 2014. Mesa Derechos de las víctimas, memoria e identidad. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.
- Jaramillo, J. (2015). *Ciencias sociales, construcción de paz y memorias transformadoras en Colombia. Provocaciones y Desafíos*. Ponencia. I Encuentro Internacional y el VI Institucional sobre Tendencias en Investigación en Ciencias Sociales y Trabajo Social, Reflexiones en torno a la Paz. Fundación Universitaria Unimonserrate. Bogotá.
- Jiménez, D. (2019). *Geo-grafías comunitarias. Mapeo comunitario y cartografías sociales: procesos creativos, pedagógicos, de intervención y acompañamiento comunitario para la gestión social de los territorios*. Camidabit Los Paseantes. Sierra del Tentzon.
- Kaës, R. (1995). *El grupo y el sujeto del grupo. Elementos para una teoría psicoanalítica del grupo*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- _____. (2000). *Las teorías psicoanalíticas del grupo*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- Koselleck, R. (1993). *Pasados futuros. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós Editores. Barcelona.
- Kusch, R. (2000). *América profunda*. Fundación Ross, Ed. Buenos Aires.
- L'Hoste, M. (1995). Los pequeños grupos. En: Bernard, M., Edelman, L., Kordon, D. L'Hoste, M., Segoviano, M., Cao. *Desarrollos sobre grupalidad. Una perspectiva psicoanalítica*. Lugar Editorial. Buenos Aires.
- Lander, E. (Comp.). (1993). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, Ed. Buenos Aires.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- Leal-Ferreira, A. (2006). *O múltiplo surgimento da Psicologia*. Em: Jacó-Vilela, A.; Ferreira, A. & Portugal, F. (org). *História da psicologia : rumos e percursos*. Nau, Ed. Rio de Janeiro.
- Leal, F. (2003). La doctrina de seguridad nacional. Materialización de la guerra fría en América del Sur. *Revista de Estudios Sociales*, no. 15, 74–87. <https://www.redalyc.org/html/815/81501506/>
- Lemaitre, J. (2009). *El derecho como conjuro. Fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Universidad de Los Andes. Bogotá.

- León, L. (2012). *Chamanismo ancestral indígena en el encuentro del sí mismo*. Editorial Universidad Cooperativa de Colombia. Bogotá.
- López, M. y Schnitter, M. (2010). Matriz de relación primaria en casos de niños y niñas con problemas de aprendizaje. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8 (2). [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-715X2010000200023&lng=pt&nrm=iso&tlng=es#\(4\)](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-715X2010000200023&lng=pt&nrm=iso&tlng=es#(4))
- López, S. (2016). *Leer la tierra para prever la lluvia: saberes tradicionales campesinos*. Semillero de Comunicación Ambiental Yuca Pelá. Departamento de Comunicación Social. Universidad Tecnológica de Bolívar. Cartagena. <https://latinclima.org/articulos/leer-la-tierra-para-prever-la-lluvia-saberes-tradicionales-campesinos>
- Lugones, M. (2018). Hacia metodologías de la decolonialidad. En: Leyva, X., Alonso, J., Hernández, A., Escobar, A., Köhler, A. (et al). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo III* (pp. 75–92). Clacso, Ed. <http://www.jstor.com/stable/j.ctvn96g99.6>
- Marcos, S. (2010). *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. Universidad de la Tierra. Chiapas.
- Martín-Baró, I. (1990). *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. UCA Editores. San Salvador.
- _____. (2006). Hacia una psicología de la liberación. *Psicología Sin Fronteras Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, Vol. 1, N° 7–14.
- Martín-Beristain, C. (2000). *Al lado de la gente. Desplazamiento en Colombia*. Cinep, Ed. Bogotá.
- _____. (2008). *Diálogos sobre la reparación. Experiencias en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Ed. San José. [https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Documents/Dialogos sobre reparación SIDH.pdf](https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Documents/Dialogos%20sobre%20reparaci%C3%B3n%20SIDH.pdf)
- _____. (2010). *Manual sobre perspectiva psicosocial en la investigación de derechos humanos*. Hegoa, Ed. Bilbao.
- Martín-Beristain, C. y Riera, F. (1993). *Afirmación y resistencia: la comunidad como apoyo*. Virus Editorial. Barcelona.
- Matei Dogan y Robert Pahre. (1993). *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora*. Grijalbo, Ed. México.
- Medina, J. T. (1899). *Historia del Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de indias*. Imprenta Elzeveriana, Ed. Santiago de Chile.
- Mesa de Seguimiento y acompañamiento a las Comunidades, de los Montes de María. (2006). *¡Para que no haya campesinos sin tierra, ni tierra sin campesinos!* Informe de la Visita Humanitaria

a Montes de María. Bogotá.

- Milián, Royo, Urgell, Urrutia, V. & V. (2019). *¡Alerta 2019! Informe sobre los conflictos, derechos humanos y construcción de paz*. Icaria Editorial. Escola de Cultura de Pau. Bellaterra. https://ddd.uab.cat/pub/alertaspa/alertaspa_a2019.pdf
- Montero, M. (2004). *Introducción a la Psicología Comunitaria*. Paidós, Ed. Buenos Aires.
- _____. Relaciones Entre Psicología Social Comunitaria, Psicología Crítica y Psicología de la Liberación: Una Respuesta Latinoamericana. *Psykhé (Santiago)*, V.13 N.2.
- Moraes, W. (2014). *Alma brasileira: alma sul americana. Antropogeografia oculta*. Barany Editora. São Paulo.
- Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad, (MPDL). (2011). Colombia rural: entre el amor a la tierra y la disputa por el territorio. *Revista Tiempo de Paz. Invierno. N° 103*, 6. <https://www.mpd.org/espacios-mpdl/revista-tiempo-paz#sthash.WO2OL6Nb.dpbs>
- Navarrete, M. C. (2011). Los cimarrones de la provincia de Cartagena de Indias en el siglo XVII: Relaciones, diferencias y políticas de las autoridades. *RITA. Revue Interdisciplinaire Des Travaux Sur. Les Amériques*, N° 5.
- Navarrete, M. C. (1995). *Prácticas religiosas de los negros en la colonia: Cartagena, siglo XVII*. Facultad de Humanidades. Editorial Universidad del Valle. Cali.
- Nieto, M. (2008). *Orden natural y social: ciencia y política en el semanario del Nuevo Reyno de Granada*. Ediciones Uniandes. Bogotá.
- Nossbaum, M. (2015). *Educación para el lucro, educación para la libertad*. Nossbaum en Medellín. Universidad de Antioquia. <http://www.udea.edu.co/wps/portal/udea/web/inicio/campanas/nussbaum-medellin>
- Ojeda, Petzl, Quiroga, Rodríguez y Rojas, J. (2015). Paisajes del despojo cotidiano: acaparamiento de tierra y agua en Montes de María, Colombia. *Revista de Estudios Sociales. No. 54*, 107-119.
- Ospina, B. (2014). Reconfiguración de prácticas espaciales: análisis socioespacial a los procesos de desplazamiento y retorno campesino. *Revista Ánfora, Universidad Autónoma de Manizales*, 21(37), 151–177.
- Packer, M. (2014). *La ciencia de la investigación cualitativa*. Ediciones Uniandes. Bogotá.
- Parra-Valencia, L. (2008). Introducción a la Psicología de la guerra. *El Ágora. Revista de la Universidad San Buenaventura. Medellín*, 8(N° 2), 269–280.
- _____. (2009). *Aproximación a una caracterización del apoyo psicosocial postconflicto en Guatemala*. Trabajo de grado. Maestría en Psicología Social y Violencia Política. Universidad de San Carlos de Guatemala (Usac). Guatemala.
- _____. (2014a). El apoyo psicosocial posconflicto en Guatemala. *Revista Análisis de La Realidad*

- Nacional. Guatemala, 10, 94–148.
https://www.researchgate.net/publication/335612451_Parra-Valencia2014Apoyo_psicosocial_posconflicto_en_Guatemala
- _____. (2014b). Prácticas y experiencias colectivas ante la guerra y para la construcción de paz. Iniciativas sociales de paz en Colombia. *El Ágora*, 14 N° 2, 377–398.
- _____. (2016). *Acompañamiento en clínica psicosocial. Una experiencia de investigación en tiempos de construcción de paz (Colombia)*. Ediciones Cátedra Libre. Bogotá.
- _____. (2016b). Grupalidad que sana en campesinos de Montes de María (costa Caribe colombiana). En: *Diálogos e interacciones de la Psicología en América Latina. Construcción colectiva para la promoción de derechos y el buen vivir*. Ulapsi Editores. Buenos Aires.
https://www.researchgate.net/publication/334466335_Grupalidad_que_sana_en_campesinos_de_Montes_de_Maria_costa_Caribe_colombiana_En_Dialogos_e_interacciones_de_la_Psicologia_en_America_Latina_Construccion_colectiva_para_la_promocion_de_derechos_y_el_bu
- _____. (2018). Arte-sano. Arte que sana. En: Bolaños, Rey y Tapia. *Intersecciones. Perspectivas políticas y estéticas para la paz*. Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. Bogotá.
- Parra-Valencia, L. y Gomes-Galindo, D. (2019). Colonialidad y Psicología: el desarraigo de la sabiduría. *Revista Polis e Psique*. 9(1), 186–197.
- Plataforma de Organizaciones de Desarrollo Europeas en Colombia. (2011). *Análisis del Plan de Consolidación de los Montes de María. Una mirada desde el desarrollo, la democracia, los derechos humanos y la cooperación internacional*. Cuadernos de Cooperación y Desarrollo. Bogotá. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/80024110/Analisis-Del-Plan-de-Consolidacion-de-Montes-de-Maria>
- Porrás, E. (2014). Conflictos, violencias y resistencias en los Montes de María. Un análisis de temporalidad extendida. En: González; Ospina; Aponte; Barrera & Porrás. *Territorio y conflicto en la Costa Caribe*. Odecofi-Cinep. Bogotá.
- Portillo, L. (2011). *Cutura Zenú o Sinú*. Historia de los pueblos.
<https://www.historiacultural.com/2011/12/cultura-zenu-sinu.html>
- Provenzano, L. (2006). *A presença da deusa na Umbanda - O sagrado feminino e a hospitalidade*. Programa de Mestrado em Hospitalidades. Universidade Anhembi Morumbi. São Paulo.
- Puget, J. y Berenstein, I. (1997). Lo vincular. En: *Clínica y Técnica Psicoanalítica*. Paidós Editores. Buenos Aires.
- Puget, Janine y Kaës, R. (2006). *Violencia de estado y Psicoanálisis*. Lumen, Ed. Buenos Aires.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena* 13 (29), 11–20.
<https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>

- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura. la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 43, Enero-Diciembre. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 197–229.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1997). *Arqueología en Colombia. Un texto introductorio*. Biblioteca Familiar Colombiana. <http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll9/id/18>
- Redacción El Tiempo. (2002). *La navegabilidad de la Bahía de Cartagena*. 01 de Diciembre 2002. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1330187> Consultado: 2 de noviembre de 2015.
- Remolina, G. (S. J.). (2014). Del “Big bang” de las ciencias a su integración en el pensamiento complejo. *Conferencia Inaugural Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas*. Pontificia Universidad Javeriana, Ed. Bogotá.
- Riaño, P. (Coord.). (2009). *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica*. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Bogotá.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, Ed. Buenos Aires.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón, Ed. Buenos Aires.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón, Ed. Buenos Aires. <https://es.scribd.com/document/399956892/Un-mundo-ch-ixi-es-posible>
- Rojas, J. (2015). *Hacer el monte Paisajes corporales campesinos en Montes de María*. Trabajo de grado. Maestría en Estudios Culturales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Rolnik, S. (2001). *¿El arte cura?*. MACBA, Ed. Quaderns portàtils. Barcelona.
- Rose, N. (1996). *Una historia crítica de la Psicología [Trad. De Luca & Marchesi]*. Cambridge University Press, Ed. Cambridge.
- Rosental, M. & Iudin, P. (1984). *Diccionario de filosofía*. Editorial Progreso. Moscú. <http://www.filosofia.org/urss/ddf1984.htm>
- Sacipa, S.; Tovar, C.; Sarmiento, L.; Gómez, A. y Suárez, M. (2013). *Psicología Política en Colombia. Les Cahiers Psychologie Politique, numéro 23*. <http://odel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2559>
- Said, E. (2006). *Freud y los no europeos*. Global Rhythm Press S.L., Ed. Barcelona.
- _____. (2008). *Orientalismo*. DeBolsillo, Ed. Barcelona.
- Saleh, M. (2011). *Entrevista con Mahamat Saleh Haroun*. Festival de Cannes, 64e. Disponible en: <https://www.festival-cannes.com/es/69->

- editions/retrospective/2011/actualites/articles/entrevista-con-mahamat-saleh-haroun
- Samudio, I. y Bayuelo, S. (2013). *Asociación de Campesinos Retornados ASOCARES: Organizarse para resistir*. Informe. Presentación caso ASOCARES ante la Unidad de Víctimas Colectivo de Comunicaciones montes de María. El Carmen de Bolívar.
- Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- Scott, J. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones Era S.A. México.
- Simón, P. (1892). *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*. Tomo IV. Casa Editorial de Medardo Rivas. Bogotá.
- Spivak, G. C. (1994). Responsibility. *Autumn*. Vol. 21, No. 3, 19–64.
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. Memoria Académica.
http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/p%0Ar.2732.pdf
- Stengers, I. (2003). *Cosmopolitics I. The Science Wars*. University of Minnesota Press, Ed. Minnessota. <http://blog.wbkolleg.unibe.ch/wp-content/uploads/Stengers.pdf>
- Suarez, R. & Pinzón, C. (1992). *Las mujeres lechuza. Historia, cuerpo y brujería en Boyacá*. Cerec. Instituto Colombiano de Antropología (ICAN), Ed. Bogotá.
- Suazo, F. (2010). *La cultura maya y la muerte. Daño y duelo en la cominidad Achi´ de Rabinal*. Ecap, Ed. Rabinal.
- Svetlana, A. (2016). *Vozes de Tchernóbil. A história oral do desastre nuclear*. Companhia das letras, Ed. São Paulo.
- TeleSur, R. (2016). *Montes de María Colombia*. Reportajes.
<https://www.youtube.com/watch?v=QIUUiSV7MY4>
- Tenthoff, M. (2011). *Argos S. A. en los Montes de María: La lucha contra el cambio climático como herramienta para la legalización del despojo, el control territorial y la imposición de mega proyectos agro industriales*. Corporación Social para la Asesoría y Capacitación Comunitaria. COSPACC. <https://censat.org/es/noticias/argos-s-a-en-los-montes-de-maria>
- Touraine, A. (1993). *Crítica de la modernidad*. Temas de Hoy, S.A., Ed. Madrid.
- Valentim, M. A. (2018). Fascismo, a política oficial do antropoceno. *Revista Instituto Humanitas Unisinos*. Rio Grande Do Sul. <http://www.ihu.unisinos.br/584155-fascismo-a-politica-oficial-do-antropoceno-entrevista-especial-com-marco-antonio-valentim>
- Viveiros de Castro, E. (2017). Os involuntários da Pátria. *Ciclo UTOPIAS e de Passado e Presente Lisboa 2017 - Capital Ibero-Americana de Cultura*.

- Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*. 52. UNAM. 1-17. http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/12/articulos/052_completo.pdf
- Waisbrot, D., Wikinski, C., Slucki, Daniel y Toporosi, S. (Comp.). (2003). *Clínica psicoanalítica ante las catástrofes sociales. La experiencia argentina*. Paidós Editores. Buenos Aires.
- Wallerstein, I. (2011). *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. California: University of California Press.
- Wallerstein, I. (Coord.) . (2007). *Abrir las Ciencias Sociales*. Siglo XXI Editores. México.
- Walsh, K. (2003). *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya-Yala. Quito.
- Zambrano, J. (2000). Historia del poblamiento del territorio de la región Caribe de Colombia. En: *Abello, A. y Giaino, S. Poblamiento y ciudades del Caribe Colombiano. Observatorio Caribe Colombiano*. Fonade. Cartagena.

Para citación: Parra-Valencia, L. (2019). <i>Grupalidad curadora. Descolonialidad de saberes-prácticas campesinas y afroindígenas, en Montes de María (Caribe colombiano)</i> . Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Anexo

FLORES Y FRUTOS

GRUPALIDAD CURADORA

Terapéutica
Emancipadora
Espiritual-Cosmológica

PUBLICACIONES

Libro
Capítulo
Artículos

FORMACIÓN

9 estudiantes auxiliares de Investigación
(modalidad de grado)
Cursos y minicursos (Colombia-Brazil)
Seminarios de perfeccionamiento

ARCHIVOS

Biblioteca digital
5 Bases de datos
Fotográfico (1000 piezas)
Material en audio (más de 500 audios)
Material en video (más de 3 horas)
Transcripciones (más de 2000 páginas)
Sistematización
Diario de campo (200 páginas)

MATERIAL COMUNITARIO

3 cartillas

5 fotovoz

2 documentales

3 piezas audiovisuales

2 galerías fotográficas

5 documentos de trabajo

Transcripciones (+2000 páginas)

3 mapeos de saberes curadores

Encuentros

Relaciones



