

PATRIMONIO

CULTURAL

ESCENARIO PARA LA RECONCILIACIÓN
DE LA SOCIEDAD CIVIL COLOMBIANA



Equipo de trabajo

Universidad de los Andes

Luis Gonzalo Jaramillo E.

Profesor del Departamento de Antropología y coordinador del Observatorio del Patrimonio Cultural y Arqueológico.

Fundación Gavia

Catalina Bateman

Representante Legal

Andrea Martínez Moreno

Asistente de investigación

Violeta Ojeda Muñoz

Coordinación comunicaciones

Las opiniones expresadas son de exclusiva responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el punto de vista de la Universidad de los Andes ni de la Fundación Gavia.

Publicado en 2018. Sólo en formato digital.

ISBN: 978-958-57470-1-2

Edición: **Diana Marcela Rey**

Diseño gráfico: **Diego Parra**

© Fundación Gavia 2018

Índice

- 4 **Prólogo**
Luis Gonzalo Jaramillo E. y Catalina Bateman

Capítulos

- 10 Relaciones entre el patrimonio cultural y el conflicto armado en Colombia
Diana Rey Vásquez
- 28 El conflicto del patrimonio cultural en Colombia. Reflexiones marginales
Luis Gerardo Franco
- 38 Patrimonio cultural inmaterial y construcción de paz
Cécile Mouly

Experiencias

- 50 El patrimonio cultural y la reparación simbólica
Yolanda Sierra León
- 54 La escala social de la herida: apropiaciones y traducciones del daño en Colombia
Alejandro Castillejo-Cuéllar
- 58 El caso de la Casa Arana
Roberto Pineda Camacho
- 61 El caso de Santa Cecilia: comenzar narrando desde las prácticas culturales
Orlando Enrique Carreño Robles
- 65 Recuperación del archivo histórico Misak Misak Ala Kusreik
María Asención Velasco Tumiña

Conclusiones y Anexos

- 66 Balance y resultados generales
Luis Gonzalo Jaramillo E. y Catalina Bateman
- 70 Anexos
 - La Ley de Víctimas y su enfoque cultural

Prólogo

La diversidad en las formas y proporciones que han tomado los conflictos en el mundo en los últimos 50 años han demostrado cuan frágil es la protección del patrimonio cultural. Los conflictos de hoy tienen fuertes componentes étnicos e identitarios razón por la cual el patrimonio cultural, entendido como una realidad material e inmaterial indisoluble, se convierte en un objetivo de guerra y por tanto, altamente vulnerable. La destrucción del patrimonio cultural material ha sido utilizada como una estrategia consciente enfocada a desmoralizar y cortar los lazos entre las personas y sus lugares de origen, esto es, como una forma de combate direccionada a destruir también el patrimonio inmaterial de los adversarios.

En los últimos años, diferentes personas y organizaciones han realizado esfuerzos para llamar la atención sobre la necesidad de proteger el patrimonio cultural en tiempos de conflicto y ayudar a concretar esfuerzos para monitorearlo, documentarlo y protegerlo, al tiempo que participar en acciones que aseguren que aquello que ha sido robado o dañado pueda ser repatriado o restaurado y en este proceso, lograr restituir y repotenciar las construcciones inmateriales de los grupos vulnerados.

Colombia no ha sido ajena a estas dinámicas y ha firmado y ratificado el primer y segundo protocolo de la Convención de la Haya de 1954 para la protección de bienes culturales en conflicto armado, impulsado la “Campaña Nacional contra el Tráfico Ilícito de Bienes Culturales”, la creación del programa “Vigías del Patrimonio”, además de la organización de encuentros puntuales como el proyecto “La cultura le declara la paz a Colombia”, donde se denunció que “casi dos docenas de casas de la cultura han sido arrasadas durante asaltos armados a poblaciones del interior del país y otra decena de edificios que forman parte del patrimonio histórico y artístico hoy son sólo escombros” (Baig, José. Corresponsal de la BBC para Colombia).

No obstante, hasta ahora, el vínculo entre Patrimonio Cultural y Conflicto sociopolítico no ha sido explorado con las implicaciones que plantea la gravedad e intensidad del conflicto colombiano y su relación con la identidad y la memoria. La dispersión en las experiencias desarrolladas alrededor del tema hace difícil visibilizarlo y consolidarlo como un área de análisis en Colombia.

Precisamente en la búsqueda de espacios de análisis y reflexión sobre el devenir del patrimonio en Colombia, desde la Fundación Gavía y el Observatorio del Patrimonio Cultural y Arqueológico –OPCA- del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, con el apoyo de la Confederación Suiza, realizamos en el año 2016 los *Encuentros sobre Patrimonio Cultural y Conflicto*.

Cada uno de los cinco Encuentros tuvo la finalidad de contribuir al análisis del conflicto armado y la conservación del patrimonio cultural, a través de la generación de espacios de diálogo entre las personas y organizaciones que han trabajado alrededor del tema para lograr un balance general sobre la situación en las diferentes regiones del país, identificar qué tipo de patrimonio ha sido afectado y de qué forma, así como inventariar las estrategias que a la fecha han sido empleadas para su protección, recuperación, conservación y reactivación; todo lo cual permitirá también debatir qué es lo que conformaría el patrimonio cultural en la era del posconflicto.

Durante estos Encuentros se abordaron tres temas centrales:

a. Memoria, resistencia cultural y apropiación del patrimonio cultural

En condiciones de conflicto armado, el objetivo tácito de la destrucción de objetos o lugares de importancia simbólica es la de desmoralizar al enemigo. Pero el ataque intencional es sólo una cara de los efectos del conflicto armado sobre el patrimonio cultural. Los efectos del conflicto armado en la identidad y el sentido de pertenencia de una persona, familia, grupo o comunidad a un lugar determinado se registran con menos frecuencia en la bibliografía especializada, así como también son pocos los estudios sobre la respuesta que generan las comunidades para asegurar su legado cultural y soportar, a través del patrimonio, el dolor, elaborar los duelos y denunciar lo sucedido.

b. Cambio cultural y conflicto armado

El impacto del conflicto armado interno en Colombia alcanzó los procesos de creación de bienes y servicios culturales, pero fundamentalmente alteró la dimensión de la identidad cultural de las comunidades étnicas. Contradictoriamente, en todo el territorio surgen nuevas historias sobre el pasado y el futuro de un país que se intenta construir sobre “la diversidad” y que empieza a redefinir el ser colombiano y la noción de Colombia, a partir de su patrimonio cultural.

c. Desplazamiento forzado, nuevas realidades y construcciones del patrimonio cultural

El desplazamiento forzado ha producido la pérdida de algunas manifestaciones culturales al tiempo que ha generado la transformación y la introducción de



Mapa de Experiencias



nuevos patrones culturales. Como respuesta a la necesidad de restablecer lo conocido y apreciado después de una fase de violencia, en algunas situaciones de guerra o postguerra se hace evidente el interés por el restablecimiento del patrimonio dañado por la guerra y la reanimación de las tradiciones en desuso.

En total, los Encuentros reunieron 11 experiencias que aunque numéricamente no reflejan el impacto del conflicto sobre el territorio, sí ofrecen un buen panorama de la existencia de afectaciones de diferente naturaleza por todo el territorio nacional. Las experiencias reunidas fueron:

- Hacienda Las Pavas, vereda El Peñón (Departamento de Bolívar - Región del Magdalena Medio). Presentada por: Yolanda Sierra León.
- Tumaco (Departamento de Nariño). Presentada por: Yolanda Sierra León.
- Casa Arana - La Chorrera (Territorio Amazónico). Presentada por: Roberto Pineda Camacho
- Resguardo Indígena de Guambia (Departamento del Cauca). Presentada por: María Asención Velasco Tumíña.
- Guacoche (Departamento del Cesar). Presentada por: Julia Madariaga Villegas.
- Medellín (Departamento de Antioquía). Presentada por: German Arrubla y Gloria Isabel Muñoz Castañeda.
- Villavicencio, Puerto Gaitán, Mapiripán (Departamento del Meta). Presentada por: Alejandro Castillejo-Cuéllar.
- Santa Cecilia, municipio de Astrea (Departamento del Cesar). Presentada por: Orlando Enrique Carreño Robles.
- Bahía Portete, municipio de Uribe (Departamento de la Guajira). Presentada por: Patrick Morales.
- Bojayá, municipio de Quibdó (Departamento de Chocó). Presentada por: Yolanda Sierra León y Patrick Morales.
- Ciénaga del Opón, municipio de Barrancabermeja (Departamento de Santander). Presentada por: Laurent J. Hernández.

Si bien los videos de estos encuentros están disponibles en los portales web de OPCA (opca.uniandes.edu.co) y GAVIA (fundaciongavia.org), con el ánimo de dar mayor difusión a estas experiencias y de sintetizar los resultados del evento, nos dimos a la tarea de compilar en este libro que se divide en dos partes, algunos de los relatos de estas experiencias, así como otras intervenciones generales

sobre la temática, creando un texto que nos permita acercarnos a esa Colombia que durante el conflicto se apropió de su patrimonio cultural para expresar su dolor, reconstruir su memoria histórica y reconstituirse como sujetos históricos. La primera parte incluye tres capítulos. El capítulo *Relaciones dinámicas entre el patrimonio cultural y el conflicto armado en Colombia* sitúa al lector en el contexto político colombiano y realiza una lectura analítica de las experiencias presentadas durante los Encuentros. El segundo capítulo, *Conflicto del patrimonio cultural en Colombia. Reflexiones marginales*, nos propone un análisis sobre el patrimonio cultural más allá del conflicto armado, para preguntarse ¿cuánta memoria del conflicto armado es necesaria en Colombia? Y, el tercer capítulo, *Patrimonio cultural inmaterial y posconflicto*, se enfoca en el rol del patrimonio inmaterial en procesos de construcción de paz, destacando los aprendizajes adquiridos durante las experiencias del posconflicto en Guatemala, Nepal, Burundi, Uganda, Sierra Leona, Timor Oriental y Sudáfrica.

En la segunda parte del libro representamos la diversidad de voces que nos hacen pensar en el Patrimonio Cultural como escenario para la reparación de la sociedad civil colombiana y para ello, el lector se encontrará con experiencias únicas de quienes día a día trabajan en el terreno. Entre estos, el relato de Yolanda Sierra, quien nos trasporta al contexto de las víctimas del Pacífico colombiano que encontraron en sus cantos un camino para la expresión de su dolor y reconstrucción de la memoria. Igualmente, en este aparte encontramos la narrativa de Alejandro Castillejo-Cuéllar sobre los desencuentros de la Unidad de Justicia y Paz de la Fiscalía General de la Nación con las comunidades víctimas de varias masacres cometidas por los paramilitares en el departamento del Meta. Destacamos la voz del profesor Roberto Pineda, quien a lo largo de su vida se ha dedicado a no dejar morir la historia de la Casa Arana; conocemos a las funciones del patrimonio frente a la memoria histórica con el caso de Santa Cecilia de la mano del investigador Orlando Enrique Carreño Robles y, finalmente, cerramos esta segunda parte del libro con el testimonio de María Asención Velasco Tumiña en la alusión a la experiencia de la consolidación del archivo histórico Misak Misak Ala Kusreik.

Queremos agradecer a todo el equipo humano del Observatorio del Patrimonio Cultural y Arqueológico –OPCA– del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes que hizo posible la realización de los Encuentros. Igualmente, extendemos nuestro agradecimiento a la Confederación Suiza por la financiación de esta iniciativa, así como a los ponentes y participantes nacionales y extranjeros, quienes en los diferentes espacios demostraron su compromiso con la vida mediante el tránsito doloroso de las experiencias del conflicto y al irrenunciable anhelo de un futuro en paz.

Luis Gonzalo Jaramillo E.
Departamento de Antropología
Universidad de los Andes

Catalina Bateman
Fundación GAVIA

	Eje Temático	Expositores
Encuentro 1 Febrero 26 de 2016 Auditorio W 101 Universidad de los Andes	Memoria, Resistencia Cultural y Apropiación del Patrimonio Cultural	Yolanda Sierra León Roberto Pineda Camacho María Ascensión Velasco Tumiña Julia Inés Madariaga Villegas Luisa Fernanda Santamaría Arbeláez
Encuentro 2 Marzo 11 de 2016 Sala Marta Traba Universidad de los Andes	Cambio cultural y conflicto armado	Alejandro Castillejo Cuellar Orlando Carreño Robles Patrick Morales Thomas
Encuentro 3 Abril 1 de 2016 Sala Marta Traba Universidad de los Andes	Desplazamiento forzado, nuevas realidades y construcciones del patrimonio cultural	Laurent Hernández Ascanio Gloria Muñoz Castañeda Germán Arrubla
Encuentro 4 Abril 28 de 2016 Centro de Prácticas Universidad de los Andes	Múltiples miradas, nuevas perspectivas	Dacia Viejo-Rose Cécile Mouly Luis Gerardo Franco Lidia Iris Rodríguez Rodríguez
Encuentro 5 Abril 29 de 2016 Taller Cerrado - Mesa de Trabajo Sala 1 Facultad de Ciencias Sociales Universidad de los Andes	Taller Balance y Perspectivas	Cécile Mouly Luis Gerardo Franco Lidia Iris Rodríguez Rodríguez Andrea Martínez Moreno Luis Gonzalo Jaramillo Echeverri Catalina Bateman Vargas



1. Relaciones entre el patrimonio cultural y el conflicto armado en Colombia

Diana Rey Vásquez¹

Desde la Antigüedad, los conflictos bélicos han convertido al patrimonio material e inmaterial en un objetivo de guerra. En medio de un interés por saquear al otro, destruir sus bienes, o inclusive abolir e imponer un modelo de organización social y política, las ciudades- Estado, el Imperio Romano, la República Francesa, la Corona Española, y más recientemente los grupos terroristas, entre otros, han convertido las manifestaciones patrimoniales en un medio estratégico para vulnerar los derechos de su contraparte.

En estos contextos históricos, las nociones de *daño*, *herida* y *vulneración* han sido utilizadas por parte de los pueblos vencidos para referirse a la vulneración de su identidad cultural, la destrucción de su memoria histórica y la imposición de símbolos de los otros. Llama la atención que estas mismas palabras fueron constantemente reiteradas por los participantes de los *Encuentros Patrimonio Cultural y Conflicto* que quisieron compartirnos las consecuencias más palpables del conflicto armado interno al patrimonio cultural de la sociedad colombiana.

Desde diversas experiencias, cada uno de los participantes nos permitieron corroborar que son ellas, las víctimas quienes deberían orientar la discusión sobre cómo el patrimonio cultural puede apoyar los procesos de reparación, memoria histórica para la no repetición y reconciliación de la sociedad civil colombiana. De hecho, para destacar cómo las víctimas en Colombia han logrado superar esos daños, heridas y vulneraciones a través del patrimonio, este capítulo hace un análisis transversal de las voces de los participantes, presentando como punto de partida una reflexión sobre la relación patrimonio y conflicto. Para estos efectos, este capítulo introductorio está dividido en dos partes. La primera parte presenta un panorama general de la discusión patrimonio cultural y conflicto, con la intención de darle a conocer la normatividad internacional más emblemática al respecto y el contexto socio-político colombiano que convirtió a las víctimas

¹ Ph.D. en Estudios de América Latina. Politóloga. Master en cooperación estratégica entre América Latina y la Unión Europea. Especialista en Derecho Constitucional. Especialista en Gobierno y Políticas Públicas. Correo: dianareyv@gmail.com

del conflicto en actores estratégicos para la negociación e implementación del proceso de paz. En la segunda parte se efectúa un análisis transversal de las experiencias presentadas en los *Encuentros Patrimonio Cultural y Conflicto* en aras de justificar cómo las víctimas han sido quienes durante el conflicto lograron apropiarse de su patrimonio cultural para sanar sus heridas, visibilizar su verdad y reconstruir sus lazos.

A. Contexto de la relación patrimonio cultural y conflicto

La historia de la humanidad podría corresponder, en parte, al relato de la diversidad de formas y proporciones que han tomado los conflictos en el mundo. La arqueología y la historia nos han demostrado que desde antes del esplendor de la Grecia Clásica, la práctica de saquear y destruir se convirtió en una constante para atacar al otro. Las invasiones persas a los edificios de la Acrópolis de Atenas de 480 a.c, narradas por Heródoto, el llamado padre de la historiografía del mundo occidental, demuestran que desde entonces las guerras eran no sólo disputas por territorios para la imposición de otros modelos de ciudad-Estado, sino implicaban de paso el ataque a sus símbolos culturales como representación de la victoria de un bando sobre el otro.

La expansión musulmana a lo largo del norte de África, las invasiones bárbaras por toda la Europa continental y las disputas territoriales por controlar el comercio con Oriente predominaron en una Edad Antigua, en la que las nuevas ciudades se construían utilizando materiales de los espacios patrimoniales destruidos y las identidades culturales de las comunidades étnicas se resquebrajaban a medida que se intentaban configurar nuevos modelos de organización geopolítica. Para tratar de contrarrestar estas prácticas adversas de la relación patrimonio cultural y guerras, a principios del siglo XV aparecen las primeras normas para defender la conservación de la Antigua Roma. Puesto que como lo subraya Victoria Quirosa (2008), será a partir de la admiración por la cultura de este gran imperio de la antigüedad, que el Papa Pío II adoptó en 1492 la denominada bula *Com almam nostram urbem*. Con este documento se deseó conservar y desplegar un cuidado vigilante sobre Roma, a través del cual no sólo se conservará las iglesias, basílicas y lugares Santos de la ciudad, sino también para que las generaciones futuras encontrarán en buen estado los edificios de la Antigüedad y sus ruinas.

Con este antecedente que estableció la pena de excomunión y sanciones a todos los laicos y religiosos que demolieran o degradarán los edificios y vestigios de la Antigua Roma, se inaugura la protección jurídica del patrimonio del pasado. Lo llamativo es que si bien este avance se da durante el Renacimiento, la relación jurídica del patrimonio cultural y el conflicto no tendrá avances significativos a lo largo de los *cuatro siglos siguientes*. Al contrario, la historia de los siglos posteriores refleja innumerables casos de guerras con daños al capital cultural de los

pueblos invadidos, sin que en los contextos locales se emprendieran medidas contundentes para evitarlos.

Precisamente durante los siglos XVI al XIX, las guerras en Europa destruyeron varios espacios emblemáticos. Entre estos, el Partenón de Atenas que en el año 1687, durante la guerra entre Venecia y el Imperio Otomano fue destruido por una explosión. Más allá de este referente territorial, las coronas europeas convirtieron la destrucción y el saqueo del patrimonio cultural de las poblaciones indígenas latinoamericanas en una cotidianidad durante los siglos XVI al XIX, demostrando que la relación patrimonio cultural y conflicto no se ciñe exclusivamente a la destrucción puntual durante los años de enfrentamientos armados directos; sino que trasciende a las etapas de posconflicto. Es durante los procesos de reconstrucción de varios espacios o construcción de nuevos referentes, que los españoles le apostaron a borrar la memoria del pasado e imponer nuevas narrativas para enaltecer los nuevos órdenes.

Como lo destacaría Carlos Luna (2015:63) en su obra *La rebelión de los Indignahuas*:

“una vez derrotados los guerreros aztecas, los conquistadores españoles no dudaron en destruir los monumentos, los templos y los palacios del imperio Moctezuma. (...) En Tlatelolco se hizo una gran hoguera para quemar los archivos nacionales de los aztecas. Allí fueron destruidos los textos de sus leyes, su astrología, su mitología y otros que documentaban su historia, sus hazañas, sus cantos y poesía”.

Sin embargo, la práctica de borrar el pasado tras ganar la guerra no fue una estrategia exclusiva de los europeos en contra de los Imperios Aztecas, Incas y el patrimonio inmaterial de África. Contradictoriamente, tras la Revolución Francesa, y en pleno auge por la instauración de una sociedad moderna, la República que profesaba la libertad e igualdad de derechos buscó la eliminación de los privilegios de la monarquía y el clero a través de la anulación de sus símbolos. Escudos, monumentos, iglesias, hasta las expresiones *inmateriales* que aludían al esplendor de aquellos que habían gobernado desde el Palacio de Versalles fueron alterados o anulados. Fue así, como en esos primeros años post revolución, la reparación de la sociedad parisina se limitó precisamente a la reconstrucción selectiva de los monumentos del pasado alusivos al esplendor de la cultura francesa y la construcción de nuevos referentes arquitectónicos del régimen instaurado.

Pasaría un siglo desde este caso emblemático de la relación patrimonio cultural y conflicto para que se logrará por primera vez establecer un marco normativo internacional orientado a proteger los bienes culturales durante las guerras. A comienzos del siglo XX y tras varios intentos fallidos, en especial de la llamada Declaración de Bruselas de 1874 que buscó regular las leyes y costumbres de la guerra, fueron la I Conferencia Internacional de Paz de la Haya de 1889 y la II

Conferencia de 1907 las que finalmente lograron regular el tema en el derecho internacional.

El artículo 27 del Reglamento relativo a los usos y costumbres de la guerra terrestre, de la Conferencia de 1907 estableció que:

“en los asedios y bombardeos, se adoptarán las medidas necesarias para evitar en lo posible daños a los edificios destinados al culto, a las artes, ciencias y beneficencia, a los monumentos históricos, hospitales y sitios donde se agrupen enfermos y heridos, con la condición de que no sean empleados al mismo tiempo con una finalidad militar”.

Desafortunadamente, la Segunda Guerra Mundial demostró que este instrumento jurídico no tenía impacto. La destrucción masiva del patrimonio cultural en Europa, como ampliamente ejemplifica Lynn Nicholas (1996) en su obra *Europa saqueada*, hizo necesario que en 1954 se adoptará el Convenio de la Haya para la protección de bienes culturales.

No obstante, nuevamente los múltiples conflictos territoriales durante la Guerra Fría demostraron que el constitucionalismo precisaba de herramientas jurídicas más vinculantes, por lo cual en el año 1999 se introdujo en el Segundo Protocolo de la Convención de la Haya, la noción de protección reforzada para que los bienes culturales de suma importancia para la humanidad sean protegidos por disposiciones adecuadas en el plano nacional (derechos interno) y no sean utilizados con fines militares.

A la fecha, el orden de protección del patrimonio cultural está regulado por la Convención de la Haya de 1954 que se ha fortalecido a través de los Protocolos adicionales de 1977, el Convenio de Ginebra de 1949 y el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional de 1998. Este ha sido adoptado por 129 estados; entre estos, Colombia desde 1998.

a. Contexto sociopolítico colombiano: Las víctimas actores de paz

Precisamente, 1998, el mismo año de ratificación del Convenio de la Haya por parte de Colombia para la protección de los bienes culturales en casos de conflicto, fue una época crucial para el régimen político colombiano. Tras casi cuatro décadas de enfrentamientos armados entre el Estado y las guerrillas de las Farc y el Eln, el candidato del Partido Conservador Andrés Pastrana ganó las elecciones presidenciales con la promesa de lograr el final del conflicto con la guerrilla de las Farc. Y si bien en su calidad de candidato presidencial había logrado reunirse con el jefe de las Farc, Manuel Marulanda, los cuatro años siguientes a su elección desencadenaron una de las etapas más complejas del conflicto armado en Colombia.

En cuatro años de su gobierno, un total de 2.453.628 colombianos fueron víctimas de los enfrentamientos entre la guerrilla, los paramilitares y las fuerzas armadas, según el Registro Único de Víctimas, de las cuales más de 1.900.000 personas fueron desplazadas de sus territorios.

Tratar de sintetizar la complejidad de este conflicto armado en Colombia para entender su relación con el patrimonio cultural puede ser una tarea quijotesca. Por lo tanto, para efectos de este libro además del recuadro informativo sobre el proceso de negociación del *Acuerdo para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*, que dio por finalizado el conflicto armado más antiguo de occidente, destacamos dos factores socio-económicos que nos permiten entender la actual división de la sociedad civil colombiana frente a la negociación e implementación del Acuerdo de Paz entre el Estado y la guerrilla de las Farc. De manera tal, que se pueda entender el contexto político que enmarca las experiencias de la relación patrimonio cultural y conflicto referenciadas en los capítulos siguientes.

El primer factor se refiere a la fuerte brecha socio-económica entre la sociedad civil que habita en las zonas más afectadas por el conflicto y quienes están en los cascos urbanos. No en vano, en los últimos años con la disminución de la intensidad del conflicto armado en las zonas próximas a las medianas y grandes ciudades, la percepción de seguridad terminó distanciando a las clases medias y altas del país de apoyar la salida negociada al conflicto. Tras ocho años de la política de Seguridad Democrática de Uribe, el número de secuestros y extorsiones disminuyó al punto que para una parte de la sociedad civil que habitaba las ciudades, las Farc ya no constituían en su principal problema de la cotidianidad y terminaron ignorando que la guerra de milicias continuaba afectando a la población rural de los pequeños municipios del país y a los ciudadanos que viven en los cordones de miseria de las grandes ciudades, donde el territorio es el centro de las disputas entre milicias urbanas de las Farc y las redes del narcotráfico.

El segundo factor que explica la división de la sociedad civil frente a la paz se refiere a la contundente polarización política que ha estigmatizado sistemáticamente a los opositores políticos como enemigos de primera línea. Esta situación que tiene su génesis, como lo ha descrito Emma Wills (2016:5), en las ocho guerras de carácter nacional y catorce regionales del siglo XIX, permitió que se reforzará la idea del adversario político como un enemigo y a lo largo del siglo XX, los incipientes diseños institucionales del Estado- nación colombiano terminaron por fortalecer esa noción del otro como opositor que debería ser excluido y neutralizado.

Fue así como el Frente Nacional, en palabras de Fernando Guillén (2008:22) se encargó de establecer un “bloque de poder contrainsurgente”, al punto que dicha estructura institucional impidió con la estigmatización de la oposición, la consolidación de una sociedad civil moderna, puesto que además del cierre

del universo político y cívico, el régimen político del Frente Nacional se valió de la figura del Estado de Sitio permanentemente para combatir no sólo las organizaciones de los narcotraficantes y la guerrilla, sino de paso criminalizar la protesta social.

La estigmatización del que piensa diferente al discurso oficial, por ejemplo, condujo a uno de los exterminios sistemáticos que más desmotivaron por años la desmovilización y la firma de la paz de las Farc. Entre fines de la década del ochenta y principios de la década del noventa fueron asesinados alrededor de 2.500 políticos de la Unión Patriótica, entre candidatos presidenciales, congresistas y dirigentes políticos que se habían desmovilizado y habían logrado en las elecciones locales de 1988, 23 alcaldías, cinco curules de senador y nueve de representantes a la Cámara (en alianza con el Partido Comunista), así como varias representaciones en concejos locales.

Ante este panorama complejo, los ciudadanos que han apoyado en la última década la implementación de la paz no representan mayoritariamente a la sociedad civil. Incluso, al contrario de lo que pasó durante las huelgas y manifestaciones por la paz de las décadas de 1980 y 1990, e inclusive la obtención de los 10 millones de sufragios a favor del denominado Mandato Ciudadano por la Paz² durante el año 1997, en los últimos años las manifestaciones sociales se han debilitado fuertemente y sólo se han mantenido los movimientos sociales que agrupan fundamentalmente a las víctimas de las desapariciones forzadas, el desplazamiento y los asesinatos del conflicto.

El hecho más reciente que refleja esta contundente división de la sociedad civil es sin duda el Plebiscito del 2 de octubre de 2016. En este contexto adverso han sido las víctimas quienes han sido las voceras constantes del proceso de paz. Muy a pesar de que ellas han sido fuertemente vulneradas por ambos bandos del conflicto. Por un lado, desde los subversivos, como lo recuerda, Luis Alberto Restrepo (1990:49), con *"la intervención de los paramilitares y de la fuerza pública: las organizaciones sociales han sido completamente decapitadas, - mientras que- las guerrillas han desconfiado por lo general de las organizaciones sociales cuando éstas han pretendido conservar su autonomía"*.

Por el otro, desde la institucionalidad, han ocurrido violaciones sistemáticas a los derechos de miembros de grupos socialmente vulnerables. El caso más emblemático de años recientes se dio durante la administración Uribe, cuando los defensores de Derechos Humanos vivieron una de las mayores persecuciones sistemáticas de criminalización a su accionar desde el Estado³. Fue así como

² Este mandato fue convocado por la organización Redepaz, País Libre y Unicef, y se desarrolló en el marco de las votaciones para las elecciones municipales de ese año.

³ Uno de los principales anuncios en contra de los movimientos sociales y defensores de Derechos Humanos, los realizó Uribe durante el 8 de septiembre de 2003, cuando afirmó que eran "polítiqueros al servicio del terrorismo que cobardemente se agitan en la bandera de los derechos humanos para tratar de devolverle en Colombia al terrorismo el espacio que la fuerza pública y la ciudadanía le ha quitado".

según cifras del Programa No Gubernamental de Protección a Defensores de Derechos Humanos (Somos Defensores), entre los años 2002 y 2009, se dieron aproximadamente 1.057 asesinatos, amenazas, atentados, detenciones arbitrarias, torturas, uso arbitrario del sistema penal, entre otros. Al punto, que al finalizar el periodo presidencial de Uribe, se desató el escándalo de las interceptaciones ilegales llevadas a cabo por el Departamento Administrativo de Seguridad para seguir, hostigar y desacreditar la labor de los activistas dedicados a denunciar las violaciones a los Derechos Humanos.

Sobreponiéndose a estos obstáculos, las víctimas lograron durante las negociaciones de La Habana abrirse un espacio de participación. A lo largo de cuatro años, entre el 2012 y 2016, se realizaron varios eventos en Colombia para garantizar que estos actores enviarán sus opiniones a la Mesa de La Habana sobre los mejores esquemas para resolver temas tan complejos como la reforma agraria; la participación política de las Farc; el cese al fuego; la dejación de armas; el narcotráfico; la reparación a las víctimas y la implementación del Acuerdo.

Las víctimas participaron de cinco sesiones abiertas de la Mesa de La Habana en el año 2014; acudieron a cuatro foros en las ciudades de Villavicencio, Barrancabermeja, Barranquilla y Cali que enviaron sus conclusiones a La Habana; y lograron reivindicar la importancia de crear una instancia que cuente su historia: la Comisión Histórica del Conflicto y sus víctimas⁴.

En total, 36 mujeres y 24 hombres participaron directamente de las cinco comisiones de La Habana, seleccionadas directamente por la Organización de Naciones Unidas en Colombia y el Centro de Pensamiento y Seguimiento al Proceso de Paz de la Universidad Nacional, con el acompañamiento de la Conferencia Episcopal. Si bien, a la fecha no existen todavía informes públicos que permitan analizar el rol que jugaron estos voceros de la sociedad civil en la definición del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición, lo cierto es que en términos de arquitectura institucional y jurídica, las negociaciones definieron un robusto sistema para que haya un proceso efectivo de paz que reconoce a las víctimas.

Más allá de lo legal y lo político para poner en marcha el complejo sistema de la paz, lo cierto es que el país requiere encontrar estrategias para que su sociedad civil reconstruya los lazos en este momento de posconflicto. El cómo lograrlo es una tarea en la que las víctimas tienen amplia experiencia a través del patrimonio cultural, puesto que tal como lo comentaron a lo largo de los Encuentros sobre Patrimonio Cultural y Conflicto, durante el conflicto armado sus expresiones culturales les permitieron generar lugares de encuentro y, como se verá a continuación, sus aprendizajes demuestran que son ellas, las víctimas, quienes conocen mejor cómo el patrimonio cultural puede apoyar la exploración de caminos de reconciliación para la sociedad civil colombiana.

⁴ Esta instancia convocó a doce expertos y dos relatores para producir un informe sobre los orígenes y las múltiples causas del conflicto, los principales factores y condiciones que han facilitado o contribuido a su persistencia, y los efectos e impactos más notorios del mismo sobre la población.

B. El patrimonio cultural para la paz: la experiencia de las víctimas

Durante los *Encuentros sobre Patrimonio Cultural y Conflicto*, las experiencias narradas por las víctimas del conflicto armado interno en Colombia, así como por investigadores que se han encargado de no dejar morir las historias de las comunidades más vulnerables, demostraron que han sido las víctimas las que encontraron en sus procesos de apropiación del patrimonio cultural material e inmaterial un mecanismo para contar sus verdades, sanar sus heridas y reconciliarse con el *otro*.

Lo interesante es que la experiencia de estas comunidades con el patrimonio no se remota en el caso colombiano sólo a la etapa del conflicto armado interno; sino que supera el límite histórico de la violencia política de los últimos 50 años, puesto que en este territorio la revictimización de los grupos socialmente excluidos ha sido una constante desde el proceso de formación del Estado-nación.

En ese sentido, como lo destaca Luis Gerardo Franco en el capítulo dos de este libro, la historia de los pueblos indígenas y afrodescendientes colombianos es la del conflicto por la tierra. Desde la Colonia, las luchas por los territorios llevaron a varios pueblos a desplazarse a la fuerza para cederle terreno a las explotaciones mineras y ganaderas que no sólo los desarraigaron de sus espacios físicos, sino que rompieron las estructuras sociales que garantizaban los procesos de transmisión intergeneracional de los conocimientos tradicionales, las celebraciones culturales y los lugares que dentro de sus cosmologías hacen parte del legado patrimonial material e inmaterial.

Es así como el profesor Roberto Pineda en su relato sobre la Casa Arana, demuestra en la segunda parte de esta publicación, cómo la sed por la extracción del caucho a comienzos del siglo XX llevó al genocidio sistemático de diversas comunidades indígenas en el Amazonas, revelándonos que en estos contextos de violencias reiterativas, el proceso de reconfiguración del patrimonio cultural es lento, se toma varias generaciones, pasa por varias etapas y sólo cobra vigencia en las comunidades cuando son ellas y no el Estado u otros miembros de la sociedad civil, las que definen su significado de acuerdo a sus cosmovisiones y tiempos.

Recuérdese que para estas víctimas históricamente excluidas, el patrimonio cultural se constituye en un lugar de encuentro y a la vez, de desencuentro. Son ellas, las minorías, las que saben de primera mano que el patrimonio puede servir para prolongar la violencia simbólica, estructural y cultural alrededor de luchas sobre la historia, la memoria, la identidad o la tradición (Viejo-Rose 2013; Žižek 2008), como lo recuerda Luis Gerardo Franco en su texto.

Pero también, es en ese diálogo con la violencia estructural y cultural de una sociedad, que el patrimonio cultural permite abordar la construcción de paz. No desde la perspectiva clásica del cómo *utilizar* el patrimonio material e inmaterial para emprender iniciativas sociales, sino visibilizando que la paz no es solamente el fin de los enfrentamientos armados, sino un proceso de transformación de las estructuras sociales y los patrones culturales que propician la violencia sistemática, como lo destaca la investigadora Cécile Mouly en el tercer capítulo de este libro.

En otras palabras, pensar en la paz implica visibilizar las formas viejas e invisibilizadas de conflictos latentes en formas simbólicas, estructurales o de “baja intensidad” (Stahler-Sholk, 1994) que sirven para el conflicto. Y de allí que la clave este en que se reconozca la capacidad del patrimonio frente a las violencias estructurales y culturales para superar, lo que Yolanda Sierra denominó en su texto, los arquetipos culturales. Es decir, prácticas que se intensifican en el conflicto armado, pero que ya estaban instaladas antes del conflicto armado. En sus palabras: *“Antes del conflicto armado las mujeres eran víctimas de violación sexual; antes del conflicto armado la comunidad LGTB se les violan sus derechos y durante el conflicto estos procesos de violación continuaron”*. Y, aquí es cuando el patrimonio cultural sirve para mostrar esos arquetipos de violencia y proponer desde allí, vías para que la solución del conflicto signifique al tiempo la reconfiguración del tejido social.

No en vano cuando María Asención Velasco Tumiña, Directora de la Biblioteca del Resguardo indígena de Guambia, relató el trabajo de su comunidad para recuperar textos, documentos legales, fotos e imágenes de la lucha de su comunidad por la tierra, entendemos que para su comunidad la reparación incluye la recuperación de su patrimonio cultural más allá de la temporalidad del conflicto armado de los últimos 50 años. Fundamentalmente porque el proyecto *Tras las huellas documentales Misak, vida y pensamientos de nuestros mayores* se enfoca en la recuperación de documentos sobre los derechos violados con la evangelización, la colonización y esa historia que como ella nos comentó durante el Encuentro: *“no fue enseñada en las escuelas, espacios de saber o mingas de pensamiento antes de los años 70”*.

En este panorama, el patrimonio permite transmitir los daños y las huellas de arquetipos culturales de comunidades étnicas que han logrado sobrevivir a la revictimización y que hoy nos llaman la atención sobre sus historias. Los cantos del bullerengue *Por qué me pega mamá*, de Etelvina Maldonado, son precisamente eso, un llamado sobre esa violencia sistémica que ya estaban instalados antes del conflicto y que en los últimos años comienzan hacerse visibles.

a. La reparación desde el lenguaje y los términos de las víctimas

La reparación de las víctimas aparece así como uno de los primeros efectos positivos de la relación patrimonio cultural y posconflicto. El reto al respecto, y en aras de evitar que el Estado o los especialistas definan cuáles deben ser las prácticas de apropiación del patrimonio que dan lugar a la sanación del daño, es claro que en el posconflicto el mismo principio para la identificación de qué es patrimonio y qué no, se debe utilizar. Esto es, son las comunidades quienes deberían encargarse de identificar cómo las expresiones culturales les pueden ayudar a reparar sus relaciones interpersonales destruidas por el conflicto armado.

Por supuesto, la definición de estos caminos no estará desligada de debates al interior de la propia comunidad sobre qué manifestaciones de su cultura les puede ayudar o no a sus procesos de reparación. Porque como nos lo recuerda el texto de Roberto Pineda, al relatarnos la historia del líder de la comunidad huitoto que intentó recuperar la memoria de su pueblo, acciones como retomar los bailes rituales, el cultivo de la yuca y, el tabaco pueden ser bien recibidas, pero otras, como la construcción de una pequeña maloca pueden evocar cargas simbólicas ligadas a las razones del conflicto, los lugares de la guerra o espacios que la comunidad identifica como amenazas para los tiempos de calma.

La reparación desde el patrimonio cultural implica, por lo tanto, tiempo. Los procesos sociales a los que se enfrentan las víctimas de las comunidades étnicas no corresponden con las lógicas de tiempo y espacio de la tradición occidental. Sus formas de aproximación cartesianas no pueden guiar la definición del cómo, el cuándo, el quién e inclusive, el para qué del patrimonio cultural como mecanismo de reparación de sus comunidades.

En esa Colombia diversa de escenarios naturales y culturas, las víctimas de los pueblos indígenas, afrocolombianos y gitanos deben definir el cómo avanzar en la reparación. Son ellas, como sujetos colectivos o individuales, quienes están llamados a decidir si sus sistemas culturales, patrimonio oral, costumbres o patrimonio material pueden ser importantes en la reparación que se necesita.

Esta fue precisamente la riqueza de la experiencia que nos comentó Patrick Morales, durante el segundo Encuentro Patrimonio Cultural y Conflicto del 11 de marzo de 2016. A través de su relato vimos cómo a pesar de las dificultades, desde el año 2013 las víctimas vienen ejerciendo su derecho a decidir si su patrimonio cultural es un mecanismo válido o no, en los procesos de reparación. Concretamente comentó que la Unidad de Víctimas y la Unidad de Restitución de Tierras invitó a los palabreros del sistema normativo wayú para que decidieran cómo se deberían reparar a las víctimas de la Masacre de Bahía Portete realizada por el Bloque de Contrainsurgencia Wayú, perpetrada en el año 2004. Durante dicha consulta a las víctimas, esta comunidad étnica decidió que su sistema restaurativo no podría ser válido en este proceso, puesto que la ley wayú no

considera que haya víctimas mujeres y por lo tanto, su expresión del patrimonio inmaterial no podía traducir ese daño a una pena correcta.

Este antecedente de consulta para que sean las víctimas quienes decidan si su patrimonio cultural es o no el camino para la reparación, fue un antecedente fundamental para el sistema judicial en Colombia. Porque si bien en este caso se decidió que no era el adecuado, dicho antecedente permite entender que desde el año 2015 se vengán emprendiendo pasos significativos para que sean las comunidades quienes validen la reparación desde el patrimonio cultural.

Casos, como el ejemplo relatado por Yolanda Sierra, donde el Tribunal de Cundinamarca decidió que ante los daños cometidos por el Bloque Central Bolívar, el Ministerio de Cultura debería incentivar la creación de expresiones artísticas que incluyeran cantos de bullerengues, currulaos, palmoteo, capela y tambores para que las comunidades puedan hablar de los delitos que se cometieron, son un precedente fundamental para los procesos de reparación que se avecinan en los próximos años con la instauración de los Tribunales de Justicia Especial para la paz.

b. La memoria como garantía de no repetición

Ante esos Tribunales de Justicia Especial para la paz será fundamental que la sociedad colombiana logre el segundo reto de la relación patrimonio cultural y conflicto armado en Colombia: reconstruir una memoria de lo ocurrido. Sin embargo, *contar, hablar y visibilizar* lo que pasó, ya sea desde los cantos del bullerengue o a través de relatos orales, son acciones relacionadas no sólo con los procesos de reconstrucción de los hechos para la reparación de las víctimas, sino que además son narraciones que permiten visibilizar las historias de las múltiples y constantes violaciones a los Derechos Humanos cometidos por todos los bandos en conflicto.

No en vano, todas las voces que participaron de los Encuentros nos reiteraron que el principal motivo para que las comunidades decidieran relatar su pasado ha sido socializar con sus hijos y sus comunidades los daños causados, con la firme intención de evitar que la historia se repitiera y crear una consciencia de memoria histórica de las víctimas. Ese fue el sentido de los cantos e imágenes que nos compartió Yolanda Sierra de la obra de Teatro de Tumatai, montada por las mujeres de Tumaco. Con estos se demuestra que las víctimas se han valido del canto, sus formas tradicionales de vestimenta y la expresión corporal para narrar su sufrimiento ante el asesinato de sus hijos por parte de los paramilitares, al punto que para ellas, su patrimonio inmaterial es un elemento de reconstrucción de la memoria y a la vez, de denuncia sobre el abandono del Estado. Incluso, en el caso de los cantos de las mujeres de Bojayá, la profesora Sierra, nos recuerda que los alabados allí tienen un sentido fúnebre y de denuncia porque tras la

masacre de las Farc del año 2002, las cuarenta y tres personas asesinadas fueron colocados en una fosa común y posteriormente exhumados por la Fiscalía, sin que la comunidad tuviera tiempo de despedirlos adecuadamente. Dichos alabados hoy son una expresión para despedir a los niños que fallecieron y recordar lo nefasto del conflicto.

Pero a la vez, ciertas prácticas patrimoniales pueden servir para motivar que las comunidades decidan narrar sus historias. En contextos donde los hechos violentos son muy recientes o los actores armados continúan ocupando el territorio, las víctimas pueden oponerse a avanzar en los ejercicios de reconstrucción de los hechos. Este fue el caso que narra Orlando Carreño sobre Santa Cecilia. En su texto podemos ver cómo los habitantes del Municipio de Astrea en el Cesar, logran comenzar a contar lo que les pasó cuando el Centro de Memoria les pide identificar qué prácticas tradicionales fueron afectadas directamente por el conflicto y tras varias jornadas, las víctimas identifican que sus actividades del “empaje”, “los juegos tradicionales” y “el fútbol” fueron alterados por los actores armados.

Sin embargo, el considerar el patrimonio cultural para hablar de lo sucedido tiene que tener en cuenta que las expresiones culturales pueden ser pensadas entonces como lugar o medio para entablar un diálogo con las comunidades. Sin caer en el error común de reducir lo patrimonial al simple uso de las creaciones culturales, entendidas estas desde la lógica de las industrias creativas; (música, documentales, fiestas tradicionales, etc.); para que sean narraciones de la memoria materializadas en bienes y servicios culturales. Al contrario, pensar en el patrimonio como espacio para entablar un diálogo es asumir que desde la cultura, el patrimonio cultural pasa por conciliar los derechos de autodeterminación de los pueblos étnicos, el uso de las lenguas y el respeto por las cosmovisiones.

En ese sentido, hacer memoria del conflicto desde lo patrimonial en Colombia implica reconocer que cada pueblo expresará su memoria de acuerdo a sus narrativas, tiempos y cosmovisiones. Para evitar por ejemplo, lo que Alejandro Castillejo-Cuéllar registra sobre su participación en la Comisión de investigación que se desplazó entre la ciudad de Villavicencio, vía Puerto Gaitán, hasta Mapiripán para reconstruir la memoria de los daños cometidos por las Autodefensas del Meta y el Vichada en esos territorios. Como él nos comenta en su texto, el *contar* en estas comunidades indígenas es un acto colectivo que muchas veces utiliza otros referentes simbólicos y culturales, los cuales están por fuera de los formatos y lenguajes de la institucionalidad, y totalmente en contradicción con los dispositivos que se utilizan para registrar la historia de la violencia. Fundamentalmente, porque las narrativas del Estado y la ley abordan lenguajes y formas que narran desde otra orilla. Esa donde predomina la lógica en función de “la violencia sobre el cuerpo a cargo de grupos armados organizados al margen de la ley. *Los casquillos, los restos y las trincheras, (...)* -a través de- palabras localizadas en una arquitectura conceptual” que hacen imposible el diálogo con

las comunidades y terminan invisibilizando los efectos del conflicto en la amplia diversidad del patrimonio cultural de estos pueblos.

Surgen en este contexto diversas preguntas sobre cómo en el posconflicto Colombia va a ser capaz de registrar la diversidad de esas voces que constituyen su patrimonio cultural vivo. Lo paradójico es que en la actual coyuntura las víctimas se enfrentan no sólo al reto de superar los miedos para narrar, contar y reconstruir su memoria histórica, cuando todavía los daños a su vida y comunidad son recientes, sino que además tienen el reto de evitar que sean las instituciones centrales y los expertos los que determinen cuál es la memoria que debería ser contada. Más aún cuando en un escenario de posconflicto y de vivencia en auge del paradigma de la sociedad del espectáculo, la memoria puede terminar cosificada, determinada por acuerdos que excluyen a las víctimas o peor aún, utilizada para contar la verdad desde los ojos de un solo bando del conflicto.

Así ha ocurrido en varios lugares del mundo cuando en eventos conmemorativos, la paz se convierte en el foco de batallas sobre memoria y la revictimización. Como lo ejemplificó la profesora Dacia Viejo Rose de la Universidad de Cambridge durante el primer Encuentro, esta situación ocurrió varias veces en Israel y Palestina, cuando se utilizan abiertamente los símbolos para competir y mostrarse en relación al otro, como más víctima que el otro.

En el caso de Colombia, no tenemos antecedentes recientes de cómo las víctimas han podido expresarse al respecto. Es ahora cuando el Estado y los particulares comienzan a movilizarse para visibilizar a través del arte las representaciones de lo que nos dejó la violencia y es entonces el momento para que sean las víctimas, quienes de acuerdo a sus lenguajes y lógicas, decidan cómo contar su historia para evitar la repetición.

Las preguntas y los retos al respecto no son pocos. Al respecto, Patrick Morales del Centro Nacional de Memoria Histórica precisamente nos señaló que esta institución tiene el reto de diseñar el guion museológico del Museo Nacional de Memoria que representará las experiencias de las víctimas del conflicto en Colombia y para el cual, los expertos en museología y conflicto han sido llamados a identificar los objetos y manifestaciones que se puedan ocupar las salas del museo. Una misión que plantea por lo tanto, preguntas tan complejas como: ¿De qué manera se construye los discursos de la guerra? ¿cómo podremos representar la memoria, la identidad y la paz en las salas de los museos, archivos y centros de memoria existentes? E incluso, llevarnos a pensar en una discusión que en la etapa actual del posconflicto ya cobra vigencia absoluta, dónde se instalará el monumento a la paz que se elaborará a partir de la fundición de las armas entregadas por las Farc, ¿será este u otros monumentos, los nuevos símbolos de la paz que nos van a identificar en esta época del posconflicto?

De momento, mientras la implementación del Acuerdo avanza se esperaría que esta segunda función del patrimonio cultural en el posconflicto, no conduzca a una memoria histórica que distorsione el pasado, enaltezca a ciertos actores u omita las historias de vida de las víctimas de los territorios más apartados o de aquellas cuyos relatos no llamaron nunca la atención de la sociedad del espectáculo.

c. Patrimonio para la reconciliación

Más allá de la reparación desde el lenguaje y los términos de las víctimas, y la importancia de propiciar los procesos de memoria como garantía de no repetición, el patrimonio material e inmaterial en Colombia cobra hoy en el posconflicto un papel estratégico para promover la reconciliación de una sociedad civil dividida.

Sin embargo, debe prestarse atención puesto que como lo enuncian Yolanda Sierra y Cécile Mouly en sus textos, el patrimonio cultural a pesar de ser considerado un escenario propicio para la reconciliación no debe ser simplemente utilizado como un mecanismo de perdón. El patrimonio cultural, como nos lo reiteró Sierra, es ante todo un medio para comprender, escuchar las razones del otro en los términos de Wittgenstein, y por ende, tener una comunicación democrática.

Así ocurrió precisamente en Uganda, según lo comenta en el tercer capítulo la profesora Mouly. Allí, la canción “Okwera Nono” permitió narrar la historia de los niños que fueron reclutados forzosamente por el Ejército de Liberación del Señor (LRA). Tras ser compartida, fue más fácil para las comunidades entender la situación del otro y se facilitó la reintegración de los ex combatientes. Otro ejemplo emblemático al respecto que nos relata Mouly citando a Funk (2012), fue cómo a partir de la recuperación del principio sudafricano de “Ubuntu”, que significa algo como “sentido de humanidad”, las comunidades de Sudáfrica lograron encontrar una visión común de futuro basada en valores compartidos y a partir de allí tener una guía para la reconciliación nacional.

En ese contexto, el patrimonio material e inmaterial se constituye en un camino de diálogo para contar la verdad y lograr el perdón; por lo cual su protección es una medida contundente para la reparación simbólica tras los procesos de vulneración de Derechos Humanos, pero no puede ser entendida como el único medio de reparación. Saludar la deuda de las víctimas no significa instrumentalizar el patrimonio cultural, y la cultura en sí misma, como un camino exclusivo.

La reparación a las víctimas, la no repetición y la reconciliación de la sociedad civil colombiana puede asumir el patrimonio cultural como un camino para hablar, hacer memoria y hablar para entablar escenarios de perdón. Sin embargo, en contexto de la Sociedad del Espectáculo, las víctimas saben bien que el foco de sus relatos no debe ser el relato indefinido de la masacre o del dolor, sino

en visibilizar qué derechos se les vulneraron, cómo se les puede garantizar una reparación integral, qué garantías deben adquirir para que puedan construir su memoria histórica propia y, cómo pueden avanzar para que sus daños no se repitan y consolide la reconciliación.

Para ilustrarnos en detalle esos caminos, en las próximas páginas de este libro son ellas, las víctimas del conflicto armado en Colombia, las que cobran protagonismo para revelarnos como la apropiación de su patrimonio cultural material e inmaterial ha sido clave para superar las secuelas de la guerra y reforzar sus vínculos con los vecinos. Son ellas y no los expertos o la institucionalidad de lo público o lo privado, quienes tienen hoy la voz para la reconciliación de una sociedad civil colombiana desde la diversidad de formas y expresiones de nuestro patrimonio cultural.

Recuadro: El Acuerdo de La Habana

El Acuerdo para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera, entre el Estado colombiano y la guerrilla de las Farc, se comenzó a gestar en el segundo semestre del año 2010 tras la elección de Juan Manuel Santos como presidente del país. En un país donde *“el exacerbado presidencialismo dispone que el presidente dirige exclusivamente los asuntos del orden público y tiene que dirigir directamente todas las negociaciones de paz”* (De Zubiria, 2016: 41), Santos se propuso acabar con el conflicto armado con las Farc reconociendo que dos vías de acción estaban agotadas en el caso colombiano.

La primera, la derrota militar de las Farc, puesto que si bien durante los ocho años del gobierno Uribe se habían desplegado todos los esfuerzos militares del Ejército y emprendido una estrategia internacional para declararlos grupo terrorista, el grupo guerrillero seguían existiendo. La segunda, la negociación directa con el comando central de las Farc en el territorio colombiano, como lo había intentado varias veces otros gobiernos no funcionaba.

En los dos primeros años del gobierno Santos, las acciones militares del Ejército Nacional a su mando daban continuidad a la estrategia militar. Sin embargo, a pesar de haber propuesto en su campaña política y definido en su Plan de Gobierno que su estrategia para lograr la paz se enfocaría en *“fortalecer los medios destinados a generar*

*inteligencia sobre las estructuras de milicias y colaboradores clandestinos de los actores al margen de la ley*⁵, a través de una reforma al sistema administrativo del sector Defensa y el mejoramiento de las condiciones laborales de los miembros de la Fuerza Pública; el 4 de septiembre del 2012, Santos sorprendió al país. Ese día informó a la opinión pública que existía por primera vez en más de 60 años de conflicto armado interno con las Farc una agenda común para dar inicio formal a las negociaciones de paz.

Esta *Estrategia del Silencio* tomó por sorpresa no sólo a la sociedad civil, sino a las fuerzas políticas de la coalición de gobierno y las opositoras. Tras dos años de acercamiento, el gobierno y el grupo guerrillero habían logrado no sólo incorporar a los gobiernos de Cuba y Noruega como países garantes del proceso; definir que la negociación no incluía la reconfiguración del modelo político y económico instaurado en la Constitución Política de Colombia de 1991; sino que además lejos de la presión mediática y del clientelismo de los partidos políticos consiguieron algo impensable para ese momento histórico del país: reconocer a su contraparte como un actor político con credibilidad y capacidad para iniciar un nuevo proceso de paz.

Este logro fue significativamente importante, puesto que luego de ocho años de confrontación armada durante el gobierno de Uribe, en la cual se utilizó la *“ola internacional contra el terrorismo para eliminar ideológicamente el delito político de las Farc, desechar las tesis de las causas objetivas del conflicto e impedir su solución*⁶”; así como los múltiples intentos fallidos de las administraciones anteriores, la viabilidad de establecer una agenda común de diálogos era muy baja. La Estrategia del silencio había surtido efecto.

El reto en ese momento, tanto del gobierno como de las Farc, era dar inicio a las negociaciones de paz logrando que tanto las fuerzas políticas de la coalición de gobierno, los partidos de oposición, las Fuerzas Armadas como la sociedad civil reconocieran la viabilidad del proceso de paz y participarán de este.

A lo largo de cuatro años, entre el 2012 y 2016, se realizaron varios eventos en Colombia para garantizar que estos actores enviarán sus opiniones a la Mesa de La Habana sobre los mejores esquemas para resolver temas tan complejos como la reforma agraria; la participación política de las Farc; el cese al fuego; la dejación de

⁵ Ver pag 395. Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014. Prosperidad para Todos. Departamento Nacional de Planeación. Bogotá, Colombia.

⁶ Idem 5. P 42.

armas; el narcotráfico; la reparación a las víctimas y la implementación del Acuerdo. Igualmente, a medida que se iban abordando temas específicos sobre los partidos políticos, las fuerzas armadas o las víctimas, la Mesa de negociaciones recibía a representantes de dichas organizaciones en sesiones abiertas. Sin embargo, ninguna de estas estrategias fue suficiente para que la sociedad civil apoyara masivamente el proceso.

Los resultados del plebiscito demostraron que más allá de la falta de acuerdos legales y políticos entre el gobierno del presidente Santos y las Farc, existe en Colombia un escenario adverso para la consecución del proceso de paz. Con un total de abstención del 62.5% de la población habilitada para acudir a las urnas, y unos porcentajes del 50,21% por el no al proceso y del 49,7% votó por el “sí” del final de la guerra, es claro que al referirse a la sociedad civil colombiana no se está frente a un cuerpo social que ha vivenciado el conflicto de la misma manera y por lo tanto, carece de motivaciones comunes a la hora de definir los caminos para avanzar hacia el final del conflicto.

Referencias

ARCHILA, Mauricio. *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas Sociales en Colombia 1958 – 1990*. Bogotá: CINEP, 2005.

BETANCUR, María Soledad. *Del Estatuto de Seguridad al estado comunitario: veinticinco años de criminalización de la protesta social en Colombia*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor. (año VI no. 19 ene-abr 2006) Buenos Aires, Argentina. 2006.

DE ZUBÍRIA, Sergio. *Dimensiones Políticas y Culturales en el Conflicto Armado Colombiano*. Editorial Espacio Crítico. Bogotá, Colombia. 2016.

FRANCO, Luis Gerardo y Pablo ALONSO. (2016), “El recurso del patrimonio o des-armar el patrimonio como recurso”. *Revista Digital de Arqueología Profesional La Linde*; N. 6. 2016.

GIRALDO, Jorge. *Política y guerra sin compasión. Comisión Histórica del Conflicto y sus víctimas*. 2016.

GUILLEN, Fernando. El poder político en Colombia. Bogotá: Editorial Planeta, 2008.

LUNA, Carlos Rigoberto. *La rebelión de los Indignahuas*, Editorial Palibrio. Bloomington, Estados Unidos. 2015.

NICHOLAS, Lynn H. Europa saqueada: o destino dos tesouros artísticos europeus no Terceiro Reich e na Segunda Guerra Mundial. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.

RESTREPO, Luis Alberto. "Movimientos cívicos en la década de los 80", en Francisco Leal Buitrago y León Zamosc (editores), *Al filo del caos*, Bogotá, IEPRI, 1990.

QUISORA, Victoria. "El nacimiento de la conciencia tutelar. Origen y desarrollo durante el siglo XVIII", En *Revista e-rph* n° 2, junio 2008, pp. 3-19.

WILLS, María Emma. Los tres nudos de la guerra colombiana. Centro Nacional de Memoria Histórica. Bogotá, Colombia. 2016.

ŽIŽEK, Slavoj. *Violence*. London: Profile. 2008.



2. El conflicto del patrimonio cultural en Colombia. Reflexiones marginales

*Luis Gerardo Franco Arce**

El patrimonio cultural, ya arqueológico, histórico, material o inmaterial, está relacionado con procesos de memoria/olvido. En Colombia, tras décadas de conflicto armado, las prácticas culturales, inclusive las no asociadas al patrimonio en su sentido institucional, intentan tomar distancia de este para aparecer como articuladoras de historias, sentidos de lugar y memorias colectivas. Precisamente para reflexionar sobre el patrimonio cultural más allá del conflicto armado, este capítulo lo ubica en el contexto más amplio de sus propias violencias y a partir de allí se plantea la pregunta ¿cuánta memoria del conflicto armado es necesaria en Colombia?

A. Introducción. El concepto de patrimonio: una aproximación.

El patrimonio cultural, trátase de sus discursos y prácticas, está ligado al poder y a la capacidad de éste para definir marcos significativos y de reconocimiento para un conjunto de cosas en detrimento de otras. Es así como el patrimonio siguiendo la preocupación occidental ha sido capitalizado a través de los réditos que produjo su inserción en aparatos de producción de sentido de la modernidad, tales como el estado-nación y la economía capitalista. De acuerdo a la estructuración de la sociedad⁷, el patrimonio, y más importante aún, las estrategias de producción y consolidación del mismo, circulan de manera heterogénea y/o desigual. La existencia de unos centros de producción a distintos niveles, tales como la UNESCO a nivel supranacional y la institucionalidad cultural a nivel nacional y local, garantiza la creación y difusión de un conjunto determinado de prácticas y políticas que son aceptadas como las directrices predominantes con relación al patrimonio. Así mismo, existe también, aunque no por ello visibilizadas, en

* Investigador independiente. Antropólogo, Ph. D en Ciencias Humanas con mención en estudios culturales y sociales de la Universidad Nacional de Catamarca, Argentina.

⁷ Entendida ésta en su sentido de clases, sectores o grupos de distinción.

el nivel local, la resistencia a esos discursos globales sobre el patrimonio que buscan imponer sentidos, regímenes económicos y limitaciones de acceso sobre las prácticas culturales y sus manifestaciones materiales. La dinámica entre los distintos niveles en términos de la producción y la asimilación del patrimonio es una característica de los proyectos modernos para los cuales ha sido vital la apropiación de los bienes históricos y de las tradiciones de las clases populares (Canclini 1989: 149). La dinámica de la resistencia en los niveles locales no es menos moderna en tanto que se despliegan en un escenario atravesado y gestionado por el Estado-Nación y por el capital. No obstante, las tensiones locales problematizan las buenas intenciones del discurso global acerca de la generalización del bien común y la extensión de la propiedad de conjuntos de manifestaciones culturales, materiales o inmateriales, a un nivel supralocal.

La idea del patrimonio de todos, la nación o la humanidad esconde más de lo que pretende revelar. Por más que se pretenda, las contradicciones y los conflictos en relación a los sentidos de éste permanecen a la vista ubicando a los bienes patrimoniales dentro de escenarios de constante negociación y conflicto entre los diversos intereses involucrados (Criado y Barreiro 20013: 8). No obstante, más allá de aceptar la controversia del patrimonio, debemos considerar por un lado que el patrimonio, las prácticas y los bienes patrimoniales no son objetos en sí; y por otro, que existe una controversia sobre lo que nos lleva a asumir una cosa u otra como patrimonio. Así, el patrimonio se concibe como un bien común (Alonso González 2014), aunque distintos grupos tienen la capacidad de realizar apropiaciones diferenciales de los bienes y las tradiciones de diversos sectores culturales. Una manera de comprender dichas apropiaciones es a través del concepto de hegemonía de Antonio Gramsci. Al contrario de lo que normalmente se piensa, la hegemonía no sería la imposición arbitraria de un estado de cosas de un grupo sobre otros, sino un mecanismo mediante el cual es posible producir un consenso entre los individuos y grupos involucrados⁸. A pesar de lo obvio que resulta, tal consenso está orquestado por la ideología del grupo dominante y busca garantizar la continuidad de su forma de ver el mundo y sus privilegios. Así, la acción de esta hegemonía es mantener unido un grupo alrededor de sus prácticas, creencias y tradiciones diversas para evitar el colapso y la emergencia de las contradicciones entre cada uno de los grupos que componen la sociedad.

En el principio sólo existen prácticas culturales que involucran objetos y manifestaciones culturales de carácter inmaterial, que a su vez son creadoras de sentido y tejido social. La definición de qué es y qué no contiene un componente atribuible a distintas formas de violencia, latentes y manifiestas pone en escena el conflicto social sobre el poder nombrar qué es patrimonio. Con esto pasamos de comprender el patrimonio en medio del conflicto, a tratar de comprenderlo dentro del contexto de sus propias violencias. Puesto que la destrucción de lo que llegamos a llamar patrimonio no está asociada únicamente a la destrucción infligida por las armas; sino que además incluye otras maneras más sutiles y operantes de destrucción, incluso en ausencia de confrontaciones armadas, que

⁸ Otra lectura puede ser a través de la violencia simbólica, la cual se impone con complicidad de los "dominados" (Bourdieu 1991).

causan daños irreversibles en la vida de quienes detentan el saber práctico de darle vida y sentido a las expresiones pasadas y presentes de la cultura.

Considerando estos planteamientos, a continuación se abordan tres aspectos que son pertinentes a la hora de analizar el tema en el contexto colombiano. Primero, enunciar lo que podríamos denominar su violencia originaria y describir la coexistencia de una tendencia del patrimonio como identidad y como recurso. Segundo, comprender el papel de la distancia temporal y cultural en lo que se asume, nombra y reconoce como patrimonio. Tercero, situar en los contextos locales los procesos de reconstrucción del tejido social, al reconocer que la cura para la herida de la sociedad vendrá desde abajo.

B. Redes y sentidos pre-patrimoniales y la violencia del nombrar

Durante mi trabajo me ha interesado la relación que se establece entre la cultura material del pasado y el presente. Este interés me ha llevado a cuestionarme sobre cómo las personas establecen vínculos significativos con las cosas, particularmente, los indígenas del departamento del Cauca. Allí, con comunidades Nasa, tuve la oportunidad de acercarme a lo que llame “la violencia de lo arqueológico” (Franco, 2015). Esta violencia está vinculada a la ruptura y/o la subordinación de las formas de relación con el mundo material de las comunidades indígenas. La arqueología y el patrimonio arqueológico instauran un nuevo orden de relación entre las personas y las huellas del pasado, incorporando en medio de esa relación, al conocimiento experto y a la ley. Una de las expresiones de esta violencia, la encontré en un relato del arqueólogo Horts Nachtigal, quien trabajó en la región de Tierradentro, en la década de los años 50. Él comentó:

“Durante los meses de marzo y abril de 1953, ocurrió en el Parque Arqueológico de Tierradentro un caso particular. Mi intérprete Victoriano, que me estaba ayudando en las excavaciones arqueológicas, de repente un día mostró miedo y preocupación ante los huesos exhumados de las tumbas prehistóricas, a tal punto que se negó rotundamente a tocarlos. En ese entonces, tuvimos que excavar una gran tumba que constaba de casi cien urnas funerarias, cuyos huesos humanos nos vimos precisados a guardar, por falta de lugar apropiado, en la pieza de las herramientas que servía de dormitorio a Victoriano [Victorino]. Este, al darse cuenta de ello, me rogó con lágrimas en los ojos que no colocara en su pieza ninguna urna con huesos porque estos despojos lo matarían. También las urnas funerarias, limpiadas y lavadas que colocábamos en su pieza, contenían siempre, como dijo mucha peste (uwe) [we], por cuya causa él tenía que ir donde su téyu [thé' e'w] natal para que lo purificara” (Sevilla y Piñacué, 2006).

Al final, no importaron las lágrimas de Victoriano. Tanto los restos humanos como las urnas fueron ubicados en el lugar donde se guardaban las herramientas, que correspondía al mismo tiempo en el lugar que le servía de habitación. Este tipo de situaciones se reproduce en mayor o menor medida hasta hoy.

En nombre del conocimiento se definen prácticas y políticas sobre los objetos y las tradiciones de las comunidades, desconociendo el papel que tales elementos desempeñan al interior de cada comunidad o de cada cultura. Lo que se puede llegar a llamar patrimonio cultural, tal como lo ha mencionado el arqueólogo Larry Zimmerman, es principalmente experimentado, entendido, definido y formado localmente, a tal punto que cuando los especialistas –arqueólogos– definen el patrimonio sin la colaboración de los grupos locales, estas definiciones frecuentemente pueden generar resistencias, ser asumidas como procesos de colonización o hasta ignoradas (Zimmerman sf.).

Bajo estos parámetros, el patrimonio se ha convertido en un dominio para las luchas en donde se ponen en juego las identidades nacionales y locales, si se considera que el patrimonio no tiene que ver exclusivamente con el pasado, sino con una reelaboración del pasado para el futuro (Kristiansen, 2015). En este sentido, y a riesgo de caer en una generalización, se podría decir que a pesar de los cambios en los procesos de configuración de la sociedad y su celebración del multiculturalismo, persiste una violencia sustentada en el poder de nombrar el patrimonio, al igual que ocurría cuando este se definía en una sola vía.

Hoy existe una coexistencia del viejo recurso identitario al que apelaban las políticas patrimoniales de tiempos pretéritos con un, ya no tan nuevo, recurso a la mercantilización capitalista. Lo que ya muchos han señalado como una producción de la identidad y del patrimonio para el consumo⁹.

En las dos últimas décadas, la racionalidad económica ha hecho que el recurso del patrimonio (Franco y Alonso, 2016) tenga como prioridades la conservación, la inversión, la distribución y el acceso a éste. Una suerte de interés más en la forma que en el contenido, algo que podríamos denominar como *tradiciones vaciadas*. Bajo esta lógica, la memoria, la historia y el poder de cohesión son aspectos que en un análisis aparecerán solo de manera superficial. El problema entonces del patrimonio cultural, sea del tipo que sea, es la facilidad de perderse en los laberintos del mercado y en las vías de la despolitización.

Un patrimonio despolitizado es un patrimonio institucionalizado y de ahí la fuerza de que todas aquellas prácticas que hacen sentido, pero que están por debajo del poder, resistan a la institucionalización o si acaso acuden a ésta como táctica (De Certau, 2000) para buscar en las grietas del sistema moderno su supervivencia. Considérese que tales grietas son a su vez paradojas del patrimonio que pretenden salvar aquello que está condenando a desaparecer. Y esto me parece que puede aplicársele tanto a la memoria ancestral de los pueblos indígenas,

⁹ La situación de las músicas tradicionales del pacífico resultan interesantes en este contexto.

afros, comunidades campesinas, ribereñas; como a las comunidades que guardan en su memoria los vejámenes más dolorosos del conflicto armado del pasado reciente.

En ese sentido, el olvido se asume como la opción que borra las huellas de la violencia y reconvierte la memoria en un dato, una fecha o un suceso. Así, cuando la violencia directa del conflicto armado ha terminado y se ha dado el paso hacia un nuevo orden de posconflicto, el patrimonio dentro de esta racionalidad despolitizada puede servir para prolongar la violencia simbólica, estructural y cultural alrededor de luchas sobre la historia, la memoria, la identidad o la tradición (Viejo-Rose, 2013; Žižek, 2008).

El riesgo de caer en esta situación de despolitización debe alertar la manera cómo vemos e interpretamos los procesos patrimoniales. Pero a su vez implica ampliar nuestra mirada para comprender los sentidos que están involucrados, por ejemplo, durante las disputas territoriales de comunidades indígenas y afrodescendientes ante el Estado, las multinacionales y los grupos armados. Este, el conflicto por la tierra, se ha vivido durante toda la historia de Colombia y tiene aspectos económicos, políticos y sociales; así como culturales (patrimoniales) que están relacionados con el territorio de las comunidades, al ser éste una expresión directa de su identidad y sobre la cual se construye su memoria colectiva, tal como se definió en la Ley 1185.

Igualmente, se pueden ubicar a los desplazados como grupos que, en relación con sus tierras abandonadas por la fuerza, han tejido una historia de vida colectiva por medio de manifestaciones materiales e inmateriales legadas por sus abuelos. En este sentido, se necesita reelaborar una categoría de patrimonio que permita ver la complejidad de nuestro contexto y las posibles rearticulaciones de viejos problemas en nuevos escenarios. Una categoría que permita pensar cómo nos afecta la distancia, temporal, espacial y cultural, en lo que definimos o redefinimos como patrimonio considerando los conflictos sociales, ideológicos, políticos y violentos en los que vivimos. La responsabilidad que esto implica será una responsabilidad política amparada en procesos concretos y orientada a la transformación del presente. Será necesario establecer una nueva relación con lo que hasta hoy tenemos, con nuestra actualidad y con los procesos de dolor, terror, y la materialidad asociados. Una nueva relación no contemplativa, sino más bien activa en el proceso de recordar todo aquello que no queremos repetir.

C. Patrimonio cultural y conflicto: distancia y reconocimiento

En Colombia, ante las puertas de un nuevo escenario se vislumbran distintos procesos de memoria que pueden servir para materializar nuevos símbolos

y narrativas en la esfera pública, así como a desencadenar diversos procesos patrimoniales. Dentro de estos procesos seguramente se tomarán decisiones sobre cuáles serán los espacios de memoria, reconstrucción u olvidar, surgiendo de allí una reconfiguración de los paisajes, tanto materiales como simbólicos, que albergaron situaciones de dolor para las comunidades víctimas del conflicto. Este tipo de procesos tendrán como fin la superación del trauma de una historia violenta y requerirán de emprendimientos colectivos orientados a curar las heridas.

Hoy existen diversas iniciativas que están tratando de curar heridas creadas por el conflicto. La dificultad de estas experiencias es identificar cómo aquellos eventos, objetos y narraciones asociados a experiencias dolorosas recientes pueden causar más problemas de asimilación y rememoración, que aquellas heridas ubicadas más lejos en el tiempo y en el espacio. Por lo tanto, uno de los aspectos relevantes en torno al análisis de la relación conflicto y patrimonio cultural es el papel que juega la distancia, ya sea temporal, espacial o cultural, en el reconocimiento de lo patrimonial. Sin ir tan lejos, vale la pena preguntarse cuáles serían los criterios para que un espacio que fue utilizado para desaparecer sistemáticamente un número indeterminado de personas sea constituido como patrimonio nacional. Sin duda, en Colombia de estos espacios tenemos muchos, pero que hayan sido constituidos como patrimonio sólo uno: la Casa Arana.

¿Qué pasará con lugares como el Naya, la Hacienda Nápoles, las casas de pique, el Palacio de Justicia, los hornos crematorios de los paramilitares, entre otros espacios? ¿Será que la distancia que tenemos respecto a estos eventos y lugares aún es insuficiente y las heridas que nos dejaron aún se mantienen abiertas? Seguro que sí; pero acaso ya habían cerrado las heridas entre los Huitoto cuando el gobierno empezó acciones para reconstruir los calabozos de la Casa Arana a finales del año 1980. A este respecto, según lo que narra el profesor Roberto Pineda (2016), no. Las heridas no habían cerrado y tales acciones tuvieron el efecto contrario: revivirlas. Fue necesario que los grupos indígenas involucrados reconfiguraran el sentido que fue reconstruido por el gobierno¹⁰ para, en palabras del profesor Pineda (2016), "sellar esa historia de llanto y transformar los calabozos en casa de conocimiento como una forma de cerrar esa memoria dolorosa".

¿Acaso la distancia temporal nos facilita el incorporar y sentirnos parte de la historia de la Casa Arana? ¿Será que nominarla como sitio de valor histórico del patrimonio cultural nos permite sentir que compartimos un pasado, una historia y formamos parte de una nación? Precisamente, una de las labores más apremiantes implica reconocer que los hechos del pasado han convertido a nuestra sociedad en lo que es. La falta de espacios, eventos y narraciones que aparentemente

¹⁰ "Para los huitoto la historia es como un canasto y lo que ocurre va al canasto de la historia y hay otro canasto que es de las tinieblas y si se evocan pueden volver. Por eso, para los directamente afectados evocar las historias de la Casa Arana era evocar la rabia, el terror, la violencia y traerla al presente. Por otro lado, los jóvenes empezaron a pensar que había que sellar ese canasto de la historia, esa historia de llanto y decidieron transformar los calabozos en casa de conocimiento como una forma de cerrar esa memoria dolorosa" (Pineda 2016).

“no tienen valor histórico, arquitectónico, ni patrimonial” condenan al olvido de cientos de personas e imposibilita el conocimiento de hechos que han convertido a nuestra sociedad en lo que es actualmente.

Estos lugares y objetos, muchos de ellos con connotaciones negativas, son molestos dentro del imaginario nacional. Son una forma de “patrimonios negativos” (Meskell, 2002)¹¹ que se articulan a las nuevas condiciones inauguradas por la reorganización de los conflictos en el país¹². Con estos surgirá una nueva retórica, una nueva versión de la historia nacional, que podrá definir quiénes son los vencedores y los vencidos; las víctimas y los perpetradores; los mártires sacrificados por una causa justa o los condenados, redefiniendo así los patrones de poder interno.

Tal rearticulación genera nuevas divisiones y profundiza las viejas divisiones, de modo que la violencia se perpetúa junto con el resentimiento y la sensación, por parte de ciertos grupos, de que se ha cometido una injusticia histórica. Es decir, se produce una normalización de la violencia. De esta forma, es pertinente tener en cuenta que el mismo uso de la noción de posconflicto tiene su problemática, debido a que no asistimos con este a la cancelación del conflicto, sino a la rearticulación de viejos e invisibilizados conflictos que permanecen latentes en formas simbólicas, estructurales o de “baja intensidad” (Stahler-Sholk, 1994).

D. El patrimonio como táctica: apuestas locales

Una apuesta local que incluya las expresiones culturales, materiales o inmateriales, debe operar como una táctica que permita el movimiento dentro de las relaciones de poder que existen en las estrategias del discurso global sobre el patrimonio. Táctica y estrategia son conceptos tomados del trabajo de Michel De Certeau (2000); para éste, la táctica no tiene más lugar que el del otro; además, debe actuar en el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. En este sentido, las tácticas son prácticas cotidianas basadas en conocimientos muy antiguos; son formas de salirle al paso a las relaciones de fuerza de una historia contada desde un solo lugar¹³. La posibilidad de una pluralidad no reducida a una

¹¹ Los patrimonios negativos “ocupan un rol doble: pueden ser movilizables para propuestas didácticas positivas (ej. Auschwitz, Hiroshima, el sexto distrito) o alternativamente pueden ser borrados si tales lugares no pueden ser culturalmente rehabilitados y resisten la incorporación dentro del imaginario nacional (ej. Estatuas y arquitectura nazi y soviéticas)” (Meskell 2002: 558).

¹² Estos patrimonios negativos en situaciones posconflicto plantea problemas del siguiente orden: ¿convivirían de igual manera el patrimonio de los vencidos y el de los vencedores? ¿Permitiríamos la reivindicación de “patrimonios negativos”?

¹³ Es movimiento “en el interior del campo de visión del enemigo”, como decía Von Bülow, y está dentro del espacio controlado por éste. “La estrategia es la ciencia de los movimientos guerreros fuera del campo de visión del enemigo; la táctica, en el interior de éste” (De Certeau 2000: 43)...Las tácticas son procedimientos que valen por la pertinencia que dan al tiempo: en las circunstancias que el instante preciso de una intervención transforma en situación favorable, en la rapidez de movimientos que cambian la organización del espacio, en las relaciones entre momentos sucesivos de una “jugarreta”, en los cruzamientos posibles de duraciones y de ritmos heterogéneos (2000: 45)

versión institucional que exprese las singularidades de cada uno de los contextos, con sus inserciones particulares en el conjunto histórico y social, está en la línea de recuperar y visibilizar (conscientes de los peligros que esta acción trae) lo que ha estado ausente, y esto es, al decir de M. Taussig (2002), el modo narrativo de aquellos que han padecido la violencia en todas sus formas.

De esta manera, se requerirá abordar cada proceso de memoria y olvido, y su consideración como patrimonio, si la comunidad de interés así lo decide en función de sus particularidades y no mediante la aplicación de fórmulas genéricas que desatienden el contexto local. Es necesario construir un espacio social capaz de conectar los sentidos políticos y sociales de los diversos grupos con una red intersubjetiva que permita pensar lo histórico hacia el rescate de la experiencia y la autonomía individual y colectiva.

La política patrimonial y el recurso del patrimonio no serán emanadas desde un centro de poder exclusivamente, sino que deberán estar orientadas desde la acción política consciente a su vez de la constitución heterogénea de nuestra sociedad. Igualmente, será necesaria una política de reconocimiento frente al patrimonio cultural debido al desconocimiento de éste y la posibilidad que sea destruido cuando éste sea afectado por conflictos bélicos. Como lo señalan los profesores Tulio Rojas y Guido Barona, este desconocimiento, denominado por ellos analfabetismo cultural, está asociado al hecho de que en nuestro país se ha llegado a compartir espacios, pero no se comparten elementos culturales, económicos, políticos, simbólicos e identitarios de cada uno de los pueblos o grupos humanos que lo habitan y que los han habitado. No se puede compartir, respetar o analizar aquello de lo que apenas se tiene una muy vaga idea (Cf. Barona y Rojas, 2007).

A modo de conclusión, quiero compartirles un recuerdo que relaciona ese analfabetismo cultural y patrimonio cultural. En el año 2008, me encontraba caminando por el territorio del resguardo Nasa de Juan Tama, al oriente del departamento del Cauca, en compañía del gobernador del resguardo y de otros comuneros. El objetivo de nuestra caminata era encontrar unas estatuas de piedra que se ubicaban en los límites del territorio del resguardo. Una vez llegamos al lugar, encontramos las estatuas y empecé a pensar en las técnicas de elaboración, el tiempo que invirtieron los escultores para tallarlas, cuántas personas habrían participado en su elaboración y cuándo habrían sido hechas. Pensamientos muy arqueológicos donde prevalecía una asociación de las estatuas con procesos sociales del pasado. Jesús Reinel, el gobernador del resguardo, interrumpió mis pensamientos pronunciando las siguientes palabras: “Llegamos donde los abuelos”.

Escuchar estas palabras hizo que me empezará a replantear la misma noción de lo arqueológico, y por consiguiente, del patrimonio como tal. Experimenté en la práctica lo que ya se comentaba en la teoría: los sentidos diversos de la

materialidad y la imposición del sentido que ejercía el discurso del patrimonio. Pero más allá de ver la existencia de diversas interpretaciones sobre un mismo objeto, esa situación empezó a mostrarme la dificultad que tenía para asumir tal diversidad como una parte constitutiva de mi propio ser. Al final el problema no era un problema de interpretación, sino que era un problema cultural. Es decir, un problema en el cual la distancia cultural dificulta la posibilidad del diálogo. O como lo diría el filósofo argentino Rodolfo Kusch, “un diálogo es ante todo un problema de interculturalidad”.

La experiencia con Jesús Reinel y los demás comuneros del resguardo, permitió identificar que el encuentro con la estatua, ese elemento del patrimonio arqueológico, fue un desencuentro en torno a los horizontes culturales de cada uno de los que participábamos en la escena. Pero a la vez, desencadenó un conflicto en la misma concepción del patrimonio cultural formada a partir de definiciones disciplinarias e institucionales; lo anterior permitió hacer explícito el lugar cultural que ocupamos en nuestra sociedad y las formas en que la violencia simbólica y epistémica han dado privilegio a unas concepciones sobre otras. Así, comprender el papel de los distintos tipos de violencia –simbólica, epistémica, física- en la constitución de nuestras prácticas y discursos frente a la configuración de lo patrimonial nos provee el soporte para el análisis del conflicto del patrimonio y del patrimonio en el conflicto.

Referencias

- ALONSO, Pablo. (2014), “From a given to a construct: Heritage as a commons”. *Cultural Studies* 28 (3): 359-90
- BOURDIEU, Pierre. (1991), *El sentido práctico*. Taurus, Madrid.
- CANCLINI, Néstor. (1989), *Cultura híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. México.
- CRiado, F. y D. BARREIRO. (2013), “El patrimonio era otra cosa”. *Estudios Atacameños*. N° 45 / 2013, pp. 5 – 18.
- DE CERTAU, Michel. (2000), *La invención de lo cotidiano*. Artes de hacer. Universidad Iberoamericana. México.
- FRANCO, Luis Gerardo. (2015), *Arqueología de Tierradentro. Arqueología, colonialidad y conocimiento en territorio Nasa*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Catamarca. Argentina.
- FRANCO, Luis Gerardo y Pablo ALONSO. (2016), “El recurso del patrimonio o

des-armar el patrimonio como recurso”. *Revista Digital de Arqueología Profesional La Linde*; N. 6.

KUSH, Rodolfo. (1978), *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Castañeda, Buenos Aires.

MESKELL, Lynn. (2002), *Negative heritage and past mastering in archaeology*. *Anthropological Quarterly*, Vol. 75, No. 3. pp. 557-574.

PINEDA, Roberto. (2016). *El caso de la Casa Arana*. Patrimonio Cultural y Conflicto. Presentación de los encuentro sobre patrimonio cultural, organizado por la Fundación Gavia y la Universidad de los Andes con el apoyo de la Confederación Suiza, 2016.

ROJAS, Tulio y Guido BARONA. (2007). “*Del dicho al hecho hay mucho trecho*” o las vicisitudes de la construcción de una sociedad intercultural. Conferencia presentada en la VIII jornada de investigación, I internacional. Universidad de Medellín, Colciencias. Medellín, Antioquia. Agosto 29.

STAHLER-SHOLK, R. (1994), “El Salvador’s negotiated transition: from low-intensity conflict to low-intensity democracy”. *Journal of Inter-American Studies and World Affairs*, 36(4): 1-59.

VIEJO-ROSE, Dacia. (2013), “Reconstructing Heritage in the Aftermath of Civil War: Re-Visioning the Nation and the Implications of International Involvement”. *Journal of Intervention and Statebuilding*, 7(2):125-148.

YÚDICE, George. (2002), *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

ŽIŽEK, Slavoj. (2008), *Violence*. London: Profile.



3. Patrimonio cultural inmaterial y construcción de paz

Cécile Mouly*

Este capítulo¹⁴ se enfoca en el rol del patrimonio inmaterial en procesos de construcción de paz¹⁵. Toma como referentes los casos de Guatemala, Nepal y Burundi que son países donde viví durante los periodos posteriores a la firma de los acuerdos de paz correspondientes, así como algunos otros casos provenientes de la literatura académica, incluyendo Uganda, Sierra Leona, Timor Oriental y Sudáfrica. Se divide en tres partes: (i) el rol del patrimonio cultural inmaterial en procesos de construcción de paz, (ii) las oportunidades que presentan los periodos de posacuerdo para reformar el patrimonio cultural inmaterial y (iii) dos ejemplos que reflejan la importancia del patrimonio cultural inmaterial para la construcción de paz en Colombia.

A. Patrimonio cultural inmaterial: ¿potencial para la construcción de paz?

El patrimonio cultural inmaterial puede contribuir a la construcción de paz durante el posacuerdo a través de cinco formas. Primero, puede propiciar el involucramiento de la población en el proceso y la apropiación del mismo. Segundo, puede ayudar a reparar las relaciones interpersonales destruidas por el conflicto armado y facilitar la reconciliación, al promover una identidad común y fomentar la colaboración. Tercero, puede contribuir a dos procesos clave para la construcción de la paz durante el posacuerdo: la justicia transicional y

* Docente de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Ecuador.

¹⁴ Este capítulo se basa en la ponencia presentada durante el Cuarto Encuentro sobre Patrimonio Cultural, organizado por la Fundación Gavia y la Universidad de los Andes con el apoyo de la Confederación Suiza, el 28 de abril de 2016 en Bogotá. De esta ponencia también se derivó el artículo Mouly, Cécile y Jaime Giménez (2017) "Oportunidades y desafíos del uso del patrimonio cultural inmaterial en la construcción de paz en el posacuerdo: implicaciones para Colombia". Estudios Políticos, No.50.

¹⁵ Según la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, éste se refiere a "los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas – junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes – que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural" y "se manifiesta en particular en los ámbitos siguientes: a) tradiciones y expresiones orales [...]; b) artes del espectáculo; c) usos sociales, rituales y actos festivos; d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; e) técnicas artesanales tradicionales" (Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, 2003).

la reintegración de los ex combatientes a la vida civil. Cuarto, puede ayudar a la transformación pacífica de los conflictos. Quinto, puede ayudar a reducir la violencia cultural y estructural. Examinaremos estas contribuciones potenciales en turno.

a. Más involucramiento y apropiación

Para ser exitosos, los procesos de construcción de paz requieren que la población se apropie de los mismos (Donais, 2009; Lederach, 1997). En efecto, es la única manera de que la población se comprometa con el proceso y lo sostenga a largo plazo (Funk, 2012).

En ese contexto, ciertas prácticas culturales, como la música tradicional, tienen una amplia acogida y llegan a un gran número de personas a través de la radio, el internet, las fiestas, etc., por lo que pueden ser un vehículo clave para la paz. Además, el patrimonio cultural inmaterial, al ser un referente cercano a la población, le permite usar herramientas familiares que siente como propias y empoderarse para construir la paz. Por ser más accesible a la población, su uso también posibilita que se involucren más personas (Funk, 2012).

Por otra parte, los procesos de construcción de paz no son monolíticos. Deben reflejar la diversidad de la población afectada por la guerra. En efecto, la paz tiene diferentes significados para diferentes segmentos de la población en distintas localidades. En Guatemala, por ejemplo, la paz para los pueblos indígenas mayas significó en gran medida el reconocimiento de su identidad y de sus derechos como pueblo, tal como está estipulado en el Acuerdo de Paz sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. En ese país, la discriminación racial fue una de las raíces del conflicto armado. En cambio, para los campesinos mestizos la paz significó, principalmente, una redistribución más equitativa de la tierra y el acceso a títulos de propiedad sobre la tierra que cultivan.

Mientras tanto, en Colombia se habla de “paz territorial”; es decir, de una paz que tome en consideración las diferencias locales.¹⁶ Aquí la paz tiene una dimensión social y cultural que debe abarcar a todos los integrantes de una sociedad afectada por la guerra, con sus particularidades. Por eso, es menester tomar en cuenta las prácticas culturales de las comunidades en los procesos de construcción de paz.

b. Reparación del tejido social

En segundo lugar, el patrimonio cultural inmaterial apoya los procesos de construcción de la paz puesto que las prácticas culturales y los valores compartidos unen a los sectores de la población divididos por el conflicto. Téngase en cuenta que las prácticas culturales sirven de “conectores” entre las personas

¹⁶ Término introducido por el Alto Comisionado para la Paz de Colombia Sergio Jaramillo (véase Jaramillo (2014)).

y contribuyen a la construcción de una identidad común, convirtiéndose en un recurso fundamental para restaurar el tejido social y promover la reconciliación (Anderson y Wallace, 2013: 98).

En varios países que han sufrido de un conflicto armado, la música tradicional ha jugado un papel de articulación. En el norte de Uganda, por ejemplo, la música permitió acercar a diferentes grupos divididos por el conflicto armado. Fue así como, gracias a la música, las vivencias de las comunidades llegaron a los oídos de los tomadores de decisión y las partes en conflicto pudieron escuchar otras perspectivas sobre éste. Esta articulación facilitó la integración horizontal y vertical del proceso de construcción de paz; es decir, promovió el acercamiento entre sectores que tenían visiones opuestas en la sociedad y entre las bases y el nivel más alto de liderazgo. Dicha integración es un factor clave para el éxito del proceso (cf. Lederach, 1997).

Las prácticas culturales que trascienden las divisiones de los conflictos políticos y sociales, incluso cuando sean específicas de una comunidad y no conciernen una porción significativa de la población nacional, desempeñan un rol esencial en los procesos de construcción de paz al fomentar la unidad y la reconciliación. Se puede aprovechar dichas prácticas para cimentar el proceso de construcción de paz a nivel local y darle mayor legitimidad.

En Nepal, por ejemplo, los múltiples bailes, cantos, ceremonias y festivales culturales propios de cada grupo étnico y comunidad han ayudado a acercar a la gente dividida por un conflicto armado entre la guerrilla maoísta y el gobierno dominado por un rey autócrata, que era apoyado por los partidos políticos tradicionales. En ese país, si bien el conflicto armado incidió en la celebración de estas prácticas culturales y concretamente obligó a reducir la duración de las ceremonias de matrimonio de varios días a un solo día, las prácticas culturales se mantuvieron como un pilar fuerte de la sociedad que contribuyó al proceso de reconciliación.

Por otro lado, el patrimonio cultural inmaterial puede ayudar a las comunidades a encontrar una visión común de futuro basada en valores compartidos. Así, según Nathan Funk, el principio sudafricano de “Ubuntu”, que significa algo como “sentido de humanidad”, sirvió de guía para la reconciliación en Sudáfrica (Funk, 2012). El arzobispo Desmond Tutu, quien dirigió la Comisión de la Verdad Sudafricana, definió el “Ubuntu” como el hecho de que ningún ser humano vive aislado y que todos estamos interconectados (Tutu, citado en Murithi, 2006). De la misma forma, Nelson Mandela usó el término para enfatizar la necesidad de ayudarse los unos a los otros durante el periodo de posacuerdo en Sudáfrica (García, 2014).

c. Justicia transicional y reintegración de los ex combatientes

En tercer lugar, el patrimonio cultural inmaterial puede ayudar a la población durante los procesos de justicia transicional porque contribuye a la superación de las secuelas de la guerra y la pérdida de seres queridos. En Sierra Leona, por ejemplo, los rituales desempeñaron un rol clave durante el posacuerdo. Los sierraleoneses realizaron rituales para limpiar los lugares donde los combatientes habían cometido atrocidades. Estas prácticas culturales les permitieron superar más fácil las secuelas de la guerra, ayudaron a reforzar sus vínculos con los vecinos y fomentaron la identificación ciudadana con el proceso de construcción de la paz. De forma similar, en Timor Leste la Comisión de la Verdad y la Reconciliación usó mecanismos tradicionales de justicia restaurativa en los casos menos graves de violación a los derechos humanos para fomentar la reconciliación y ofrecer reparaciones a las personas afectadas. Por ejemplo, si una persona había robado la propiedad de otra durante el conflicto armado, el infractor podía regalarle una vaca a la víctima. Asimismo, en Ruanda se usó un mecanismo consuetudinario de justicia transicional después del genocidio, las llamadas gacaca (cf. Rettig, 2005).

Igualmente, en Guatemala los pueblos mayas cada año siguen realizando ceremonias en lugares sagrados para conmemorar a quienes murieron durante el conflicto armado interno y hacer énfasis en la no repetición. Mientras tanto, en Uganda la música ayudó a la población a sanar las heridas dejadas por la guerra y le animó a confiar en un futuro mejor (Opiyo, 2015). En Colombia, la gente ha usado los vallenatos y bullerengues para contar las violaciones a los Derechos Humanos cometidas en contra de sus seres queridos, como lo mencionó Yolanda Sierra (2016) en el primer Encuentro sobre Patrimonio Cultural y Conflicto, realizado por la Fundación Gavia y el OPCA. Sin embargo, no todos los rituales desempeñan un rol positivo en los procesos de paz; en algunos casos se reprodujeron patrones de violencia y exclusión, en particular hacia las mujeres (McIntyre, 2012).

Cuando el patrimonio cultural inmaterial ha sido blanco de los grupos armados en pugna, en especial durante conflictos étnico-políticos, pero también en los casos de las comunidades indígenas de Guatemala y Colombia, la restauración de dicho patrimonio puede servir de medida de reparación colectiva simbólica para devolver la dignidad a las comunidades afectadas (Madariaga, 2016; Sierra, 2016).

Por otro lado, se puede usar el patrimonio cultural inmaterial para facilitar el proceso de reintegración de los ex combatientes a la vida civil. Así, en Sierra Leona las comunidades usaron rituales para reintegrar a los ex combatientes en sus comunidades (McIntyre, 2012). Mientras tanto, en el norte de Uganda, la música ayudó a reducir la estigmatización de los ex combatientes. Por ejemplo, la canción “Okwera Nono” (“Me rechazas por nada”) narra la historia de los niños que fueron reclutados forzosamente por el Ejército de Liberación del Señor (LRA), grupo insurgente que operaba en el norte del país, y obligados a cometer

atrocidades. En esta canción, el artista pide a la gente ponerse en los zapatos de estos niños que no son simplemente victimarios, sino víctimas. Esta canción permitió romper con las narrativas dominantes y facilitó la reintegración de los niños combatientes a la vida civil al promover un mejor entendimiento de su situación (Opiyo, 2015).

d. Transformación pacífica de los conflictos

En cuarto lugar, el patrimonio cultural inmaterial puede contribuir a la transformación pacífica de los conflictos locales. Un ejemplo es la institución tradicional burundesa de los *bashingantahe*, líderes tradicionales que dirimen conflictos locales. En Burundi, los *bashingantahe* han jugado un rol esencial en el posacuerdo y han impulsado la reconciliación nacional. Cuando las partes en un conflicto logran un acuerdo, suelen compartir una cerveza de sorgo que se toma con un pitillo en un ánfora de barro.

La práctica de compartir la cerveza de sorgo reemplazó otra práctica más antigua. Tradicionalmente, después de tener un conflicto, dos personas o comunidades debían compartir algo para reconciliarse y a menudo compartían su sangre. Ahora comparten la cerveza de sorgo. En cuanto a los *bashingantahe*, ellos iniciaban el proceso de intermediación y desempeñaban un rol de testigo del acuerdo logrado que evitará cualquier tergiversación posterior. Igualmente, durante el posacuerdo en Sierra Leona el compartir nueces de kola se convirtió en un símbolo de acuerdo logrado entre las partes en conflicto (McIntyre, 2012). En el caso colombiano, se han generado experiencias exitosas de mediación que toman en consideración la cultura local, como las del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y del Consejo Comunitario Mayor de la Acia (COCOMACIA) (Hernández, 2013).

Aun cuando en la cultura local no existan mecanismos de transformación pacífica de los conflictos, ésta puede servir de base para la creación de mecanismos con este propósito, ya que en la cultura se pueden encontrar valores comunes y principios que pueden guiar a las comunidades hacia la paz y la justicia. Por ejemplo, el principio de “Ubuntu” o los principios de confianza, cuello y coyuntura en Centroamérica, que aluden a la importancia de las redes de contactos de las personas, pueden servir de guías para la transformación pacífica de los conflictos en sus sociedades (Lederach, 1995, 1997).

e. Reducción de la violencia cultural y estructural

Finalmente, el patrimonio cultural inmaterial es un vehículo para abordar la violencia estructural y cultural de una sociedad. Abordar este tipo de violencia es esencial para la construcción de paz, ya que la violencia estructural y cultural propicia la violencia directa (ej. Galtung, 1990). Así, la paz no es solamente el

fin de los enfrentamientos armados, sino un proceso de transformación de las estructuras sociales y los patrones culturales que propician la violencia.

En el norte de Uganda la música ha abierto espacios de reflexión sobre la situación de conflicto y la violencia estructural y cultural subyacente, y ha rescatado las prácticas de convivencia pacífica y condenado a las que legitiman la violencia o perjudican a ciertas personas o grupos de la sociedad. En sus entrevistas a habitantes del norte de Uganda, Opiyo encontró que una canción popular había tenido un impacto significativo en la concepción de la gente sobre la educación de las niñas. En una sociedad tradicionalmente patriarcal, varias familias no consideraban la educación de las niñas como una prioridad. Tras escuchar la canción, su perspectiva cambió y propició un incremento de niñas escolarizadas.

De igual forma, Opiyo destacó los aportes de otras canciones en los años 2000 que alentaban a los combatientes a dejar de lado el camino de las armas y optar por medios pacíficos para conseguir sus objetivos. En una de las más famosas, la cantante interpela a los insurgentes para que acojan el proceso de paz. Dice “Las negociaciones de paz están aquí. La amnistía está establecida. Hemos muerto verdaderamente y basta. Hermanos, vuelvan a casa”. En otra canción el cantante explica que “la gente quiere la paz y llora” e implora a los insurgentes que dejen sus armas porque sus “familiares [les] llaman, [les] quieren”. Según las entrevistas conducidas por el autor, estas canciones lograron persuadir a varios combatientes a dejar las armas (Opiyo, 2015). En efecto, el clamor de la población que sufre suele ser más efectivo en cambiar el comportamiento de los actores armados que buscan el apoyo de dicha población, que los llamados de instituciones alejadas de las vivencias de la población local. Además, estas canciones dieron esperanza a la población y le alentaron a apostar por la paz.

El patrimonio cultural inmaterial también puede contribuir a la reducción de la violencia cultural de manera indirecta, ofreciendo referentes de prácticas compartidas basadas en la convivencia pacífica y la colaboración, en lugar del enfrentamiento, la violencia y la competencia que suelen prevalecer en tiempos de guerra (Anderson y Wallace, 2013: 98). Al igual que se ha culpado la exposición a programas de televisión violentos de la violencia cometida por niños, también se puede atribuir comportamientos más pacíficos a la exposición a prácticas culturales que apuntalan valores de paz.

Además, el patrimonio cultural inmaterial permite abordar la violencia estructural al dar voz a los sin voz. Por ejemplo, a través de representaciones artísticas, como el teatro o la música, los jóvenes de varias comunidades afectadas por la guerra han encontrado un camino para expresar sus agravios de manera pacífica y ser escuchados. Estas representaciones artísticas han permitido a los sin voz contar su historia en sus propias palabras y encontrar soluciones propias. De esta forma, han contribuido a empoderar a miembros de grupos tradicionalmente marginados, cambiar las percepciones que otras personas tienen de ellos y

brindar más reconocimiento a las personas de grupos históricamente excluidos. Esta visibilización podría inclusive llegar a fomentar la adopción de medidas legales, institucionales y/o políticas a favor de estos grupos.

B. Posacuerdo: ¿una oportunidad para modificar el patrimonio cultural inmaterial?

Es importante notar que las prácticas tradicionales pueden marginar a ciertos grupos de la sociedad, en especial a las mujeres, grupos étnicos y jóvenes. Dado que la inclusión de estos grupos es fundamental para lograr una paz incluyente y duradera, estas prácticas requieren cambios. Los contextos de posacuerdo son propicios para incentivar este tipo de cambios al ofrecer oportunidades para modificar las prácticas culturales (McIntyre, 2012). Por ejemplo, eso ocurrió en Nepal con el empoderamiento de las mujeres durante las ceremonias de matrimonio y en Guatemala con la creación del Foro de la Mujer a través del Acuerdo sobre Asuntos Socio-Económicos y Situación Agraria, el cual promovió la participación de la mujer en las decisiones de políticas públicas. En el caso de Sierra Leona, Whitney McIntyre encontró que varias prácticas tradicionales que excluían a las mujeres se habían modificado durante el periodo de posguerra y ellas lograron ganar más espacios de participación en la sociedad. En efecto, el patrimonio cultural inmaterial no es una realidad inmóvil. Es cambiante y producto de la evolución histórica. Como lo afirma la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, el patrimonio “se transmite de generación en generación” y “es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia” (Unesco, 2003: Artículo 2).

De igual forma, ciertas expresiones culturales legitiman la violencia directa, como los himnos guerreristas de algunos países o ciertos eventos culturales. Por consiguiente, el patrimonio cultural inmaterial tiene que ser visto como un recurso expuesto a potenciales críticas. Así, según Funk, “una parte esencial de los proyectos de construcción de paz es entonces lograr un equilibrio entre la innovación cultural y la continuidad cultural” (Funk, 2012).

Incluso, durante los periodos de posacuerdo se pueden crear nuevas prácticas culturales que pueden llegar a hacer parte del patrimonio cultural inmaterial de un país a largo plazo. En Guatemala este fue el caso de varias prácticas que surgieron a partir de la firma de la paz a finales del año 1996. Entre estas, todos los días en el Palacio Nacional de la Cultura se designa a una persona que por sus méritos artísticos, culturales, deportivos, académicos u otros tiene el derecho de colocar una rosa blanca, la “rosa de la paz” en el monumento que representa dos manos entrelazadas, para recordar el fin del conflicto armado y promover la no repetición. También cada año durante el viernes previo al inicio de la Semana

Santa se realiza el “desfile bufo” para conmemorar el fin de la guerra y reflexionar sobre el presente.

C. Dos experiencias que ejemplifican la importancia del patrimonio cultural inmaterial para la construcción de paz en Colombia

En el año 1998, el municipio de Samaniego, Nariño, fue declarado territorio de paz. Seis años después, el alcalde, Harold Montúfar, planteó un pacto local de paz de 10 puntos que todos los grupos armados estatales y no estatales debían respetar. Entre estos puntos, se destacó la necesidad de respetar el concurso departamental de bandas musicales, organizado cada año en el mes de agosto en Samaniego (Lázaro, 2010). Algo similar ocurre durante el Carnaval de negros y blancos, que cada mes de enero se realiza en todos los municipios de Nariño para promover encuentros de danzas, tríos, eventos de teatro y poesía. Durante los cuatro años de vigencia del pacto local de paz se registraron treguas armadas durante la celebración del concurso de bandas y los carnavales.

El respeto a estos eventos culturales por parte del ELN, FARC, paramilitares y la fuerza pública muestra que estas prácticas culturales, al no favorecer a ningún grupo en pugna, no generan oposición. Segundo, la valoración de estos eventos por parte de la comunidad motiva a los distintos grupos armados a no interferir en su realización. El amplio apoyo de la población civil al concurso de bandas musicales es un recurso fundamental que se puede aprovechar durante el posacuerdo para la restauración del tejido social afectado por la guerra.

La segunda experiencia que evidencia la importancia del patrimonio cultural inmaterial para la construcción de paz en Colombia se dio durante el año 2013 en el corregimiento de Las Mercedes, municipio de Sardinata, en el departamento del Norte de Santander. Allí la comunidad, con el apoyo del sacerdote, acordó con las FARC y la policía que se volvería a organizar la fiesta patronal de Las Mercedes en el parque central del municipio, tras varios años sin poder organizarla porque, con la instalación de un puesto temporal de la policía en el parque, este espacio se había convertido en objetivo militar de las FARC. La celebración anual de la fiesta patronal, al igual que el concurso de bandas musicales en Samaniego, puede desempeñar un rol fundamental en la restauración del tejido social en este corregimiento, al reunir a toda la comunidad y dejar atrás las profundas divisiones generadas por el conflicto armado.

Tanto la organización del concurso departamental de bandas musicales en Samaniego, como la fiesta patronal de Las Mercedes ha dado esperanza a ambas comunidades y ha sido una poderosa señal de su deseo de vivir en paz y salvaguardar sus prácticas culturales. En su estudio sobre comunidades

de paz, Anderson y Wallace argumentan que mantener este tipo de prácticas sirve al menos dos propósitos: (i) mostrar la unidad de la población más allá de las divisiones generadas por el conflicto armado, y (ii) alentar a la población, mostrándole que la vida puede continuar como era antes de la guerra.

D. Conclusiones e implicaciones para Colombia

En conclusión, en varios países la construcción de la paz se ha apoyado en el patrimonio cultural inmaterial para fomentar la participación y apropiación de la población local en dicho proceso. Se ha rescatado principios y valores de paz, así como elementos que contribuyen a reforzar los lazos entre los ciudadanos y transformar los conflictos de manera pacífica. Igualmente, el uso del patrimonio inmaterial puede ayudar a las poblaciones recientemente afectadas por la guerra a superar las secuelas de los enfrentamientos armados y la pérdida de seres queridos y a reintegrar a los ex combatientes a la vida civil. Asimismo, el patrimonio inmaterial puede permitir abordar la violencia cultural y estructural que subyace la violencia directa.

Sin embargo, observamos que el patrimonio cultural inmaterial no es una panacea. Ciertas prácticas culturales tradicionales son excluyentes, legitiman la violencia y pueden obstaculizar los procesos de construcción de paz. Los periodos de posacuerdo constituyen momentos propicios para reconsiderar las prácticas culturales excluyentes. Como lo señala Funk, “los procesos de reforma en cualquier cultura casi siempre implican escrudiñar las tradiciones en búsqueda de valores fundacionales que pueden ser entendidos y aplicados de manera nueva, proveyendo un puente entre pasado y futuro” (2012: 406).

En Colombia, el patrimonio cultural inmaterial, como por ejemplo la música tradicional, puede desempeñar un papel clave en el posacuerdo, al promover valores de convivencia pacífica, no violencia, respeto; dar voz a quienes tradicionalmente no han sido escuchados; promover la memoria y la no repetición; fomentar la cohesión social; y ayudar a la población civil a superar las secuelas de la guerra. Igualmente, el uso del patrimonio cultural inmaterial puede acercar la paz a las comunidades, y favorecer la unidad, la reconciliación y la transformación pacífica de los conflictos. Finalmente, la paz es una oportunidad para enriquecer el patrimonio cultural inmaterial en Colombia. El patrimonio no debe ser considerado como algo permanente. Debe incorporar nuevas voces y perspectivas para que más personas se identifiquen en él. Así podrá desempeñar un mejor papel en la construcción de la paz y acercarla a la gente.

Referencias

Anderson, Mary B. y Wallace, Marshall (2013) *Opting Out of War: Strategies to Prevent Violent Conflict*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial [aprobada en la 32ª conferencia general de la UNESCO en París] (2003)

DeLugan, Robin Maria (2005) "Peace, Culture, and Governance in Post-Civil War El Salvador (1992-2000)". *Journal of Human Rights* 4 (2): 233-249, DOI: 10.1080/14754830590952161.

Donais, Timothy. (2009). "Empowerment or Imposition? Dilemmas of Local Ownership in Post-Conflict Peacebuilding Processes". *Peace & Change* 4 (1): 3-26, DOI: 10.1111/j.1468-0130.2009.00531.x.

Funk, Nathan C. (2012) "Building on What's Already There: Valuing the Local in International Peacebuilding". *International Journal Spring*: 391-408.

Galtung, Johan (1990) "Cultural Violence". *Journal of Peace Research*. Vol.27, No.3, pp.291-305.

García Encina, Carlota (2014) "Mandela: el final de una era". *Cuadernos de Pensamiento Político* (41): 105-116.

Hernández Delgado, Esperanza (2013) "Mediaciones en el conflicto armado colombiano: hallazgos desde la investigación para la paz". *CONfines* 9 (18): 33-57.

Jaramillo, Sergio. (2014). 'La paz territorial'. Presentación en la Universidad de Harvard, Cambridge, MA, Estados Unidos, 13 de marzo.

Las Mercedes (2005) "Declaración de convivencia pacífica: Las Mercedes, Sardinata, Norte de Santander, adoptada por la comunidad de Las Mercedes el 19 de diciembre".

Lázaro, Jorge Luis (2010) "Iniciativas locales de paz: el caso del gobierno municipal de Samaniego 2004-2007." *En el tránsito hacia la paz: De las herramientas nacionales a las locales*, compilado por Camila de Gamboa: 241-61. Bogotá: Universidad del Rosario.

Lederach, John Paul (1995) *Preparing for Peace: Conflict Transformation across Cultures*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Lederach, John Paul (1997) *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.

Mac Ginty, Roger (2010) "Hybrid Peace: The Interaction Between Top Down and Bottom Up Peace". *Security Dialogue* 41 (4): 391-412.

Mac Ginty, Roger (2011) *International Peacebuilding and Local Resistance: Hybrid Forms of Peace*. Basingstoke: Palgrave macmillan.

Madariaga Villegas, Julia (2016) "Daño cultural y conflicto armado". Presentación en el primer encuentro sobre patrimonio cultural, organizado por la Fundación Gavia y la Universidad de los Andes con el apoyo de la Confederación Suiza, 26 de febrero.

McIntyre Miller, Whitney (2012) "Moving forward in Sierra Leone: Community-Based Factors For Postconflict Development". *Community Development*, 43 (5): 550-565, DOI: 10.1080/15575330.2012.699082.

Murithi, Timothy (2006) "Practical Peacemaking Wisdom from Africa: Reflections on Ubuntu". *The Journal of Pan African Studies*, 1 (4): 25-34.

Opiyo, Lindsay McClain (2015) "Community Views on the Roles of Music in Conflict Transformation in Northern Uganda". *African Conflict and Peacebuilding Review* 5 (1): 41-65.

Rettig, Max (2008) "Gacaca: Truth, Justice, and Reconciliation in Postconflict Rwanda?". *African Studies Review* 51 (3): 25-50.

Richmond, P. Oliver (2011) *A Post Liberal Peace*. London: Routledge.

Sierra León, Yolanda (2016) "Patrimonio cultural y reparación simbólica". Presentación en el primer encuentro sobre patrimonio cultural, organizado por la Fundación Gavia y la Universidad de los Andes con el apoyo de la Confederación Suiza, 26 de febrero.



Panorámica de los asistentes al primer Encuentro sobre Patrimonio Cultural y Conflicto. Universidad de los Andes.



4. El patrimonio cultural y la reparación simbólica

Yolanda Sierra León*

Este capítulo desarrolla el concepto de “litigio estético” en referencia a cómo el patrimonio cultural y las prácticas artísticas se convierten en sustitutos, en cierto modo, de los procesos de defensa judicial, cuando no hay suficientes abogados para representar a las víctimas que han sufrido violación de los Derechos Humanos. Para abordar esta temática, este texto aborda tres aspectos: la reparación simbólica; la relación patrimonio cultural y reparación simbólica y; el papel del patrimonio cultural en el Acuerdo de Paz entre las Farc y el Estado colombiano.

La reparación simbólica como concepto jurídico relativo a los proceso de reparación por violación de los Derechos Humanos hace referencia a la reparación integral. Considérese a este respecto, que en la violación a los Derechos Humanos hay dos sujetos: quien comete el daño y quien lo sufre.

La víctima, en la teoría de los Derechos Humanos, tiene derecho a reclamar la reparación de sus derechos. Por ejemplo, si lo despojaron de la tierra, a que se la devuelvan; si le quitaron la personería jurídica a su partido, a que se la restituyan; si le quitaron la licencia de su emisora, a que se la devuelvan. Se trata del principio *resitu inter integrum* que además de conceder el derecho a la indemnización económica, es decir, a la valoración en dinero por la violación de sus derechos; implica la socialización de la verdad, la garantía de no repetición y la garantía de satisfacción.

Esos cinco elementos: dignidad, verdad, memoria, garantía de no repetición y garantía de satisfacción se enmarcan en los procesos de reparación simbólica. Por lo tanto, la reparación simbólica no opera cuando se comete cualquier delito, cuando una persona es víctima, sino que opera cuando hay violaciones graves a los Derechos Humanos que requieren de instrumentos colectivos para poder reparar el daño.

* Transcripción de la conferencia de la Coordinadora del grupo de derechos culturales: derecho, arte y cultura. Universidad Externado de Colombia.

En ese orden de ideas, surge la inquietud ¿cuál es la relación entre reparación simbólica y patrimonio cultural? Al respecto, es importante considerar cuatro elementos. El primero, es que el patrimonio cultural es un mecanismo de litigio estético. Cuando nada se tiene, cuando todo está perdido, algunas manifestaciones culturales cumplen un papel fundamental. Por ejemplo, cuando los raperos de Medellín dicen no tenemos empleo, educación, familia, religión pero tenemos rap, esto es un litigio estético. Así mismo, cuando los campesinos de Las Pavas que fueron despojados de sus tierras para dárselas a los palmicultores, dicen que no tienen plata para conseguir abogados, no tienen celulares, whatsapp, computador, ni teléfono, tienen los vallenatos para cantar por lo que pasaron.

El segundo elemento para analizar la relación reparación simbólica y patrimonio cultural es la capacidad de este último para superar arquetipos culturales que se intensifican en el conflicto armado, pero que ya estaban instalados antes del conflicto armado. Antes del conflicto armado las mujeres eran víctimas de violación sexual; antes del conflicto armado la comunidad LGTB se les violan sus derechos y durante el conflicto estos procesos de violación continuaron. El patrimonio cultural contribuye a superar y mostrar estos arquetipos.

El tercer elemento, se refiere a la posibilidad de entender el patrimonio cultural como un mecanismo de comprensión de las razones de comportamiento del otro. No es un mecanismo para perdonar, sino para escuchar las razones del otro en términos de Wittgenstein. Es decir, se trata de una comunicación democrática, durante la cual escuchar al otro sistemáticamente, no significa que lo voy a perdonar porque no soy capaz de perdonarlo, sino que el oírlo sistemáticamente es un camino para la no repetición.

Considérese que el patrimonio cultural es un vehículo para hablar, hacer memoria y hablar de una verdad que puede provenir de lo judicial o que puede ayudar a recuperar la dignidad de las víctimas en el sentido poético. El foco no es el relato indefinido de la masacre o del dolor, el sufrimiento y la muerte, sino está en recuperar la capacidad poética anterior al hecho tanático. Es decir, en generar una capacidad creativa anterior que probablemente se manifiesta en el canto, el baile, la percepción y la manifestación estética. Se trata de un ejercicio que facilita la argumentación y la comunicación democrática para oír sistemáticamente las razones del otro y manifestar sistemáticamente mis razones frente a las del otro.

El cuarto elemento de la relación entre reparación simbólica y patrimonio corresponde a la vocación colectiva del patrimonio como mecanismo de construcción cosmogónica de símbolos. Hay un primer momento en la construcción del símbolo que es familiar, que corresponde a la definición de una tela con tres colores, amarillo, azul y rojo. Luego, en un segundo momento de la cosmogonía de un territorio, esa tela es una bandera y en la dimensión cosmogónica es una patria; lo cual corresponde al tránsito de lo individual a lo territorial. Finalmente, en un tercer momento, esa patria en la dimensión

cosmogónica tiene la posibilidad de incluir sujetos con intereses, religiones y cosmovisiones completamente diferentes.

En el caso colombiano, al ser este país en teoría un país laico, el patrimonio cultural es un mecanismo de construcción cosmogónica de símbolos, más allá de las religiones, las cosmovisiones y los géneros. En otras palabras, tiene una dimensión colectiva de símbolo.

Para ampliar los cuatro elementos referenciados: el patrimonio cultural como mecanismo de litigio estético; medio para superar los arquetipos culturales y garantía de no repetición; herramienta de comprensión sistemática del otro y; generador de símbolos cosmogónicos, se analizan a continuación cuatro cantos del pacífico colombiano.

El primer canto *Por qué me pega mamá*, su autora Etelvina Maldonado trabaja con los arquetipos culturales que antes del conflicto ya estaban instalados en la sociedad y se intensifican durante el conflicto. En este canto, la llamada reina del bullerengue denuncia la ausencia del Estado y expresa todas las deficiencias socioculturales de Colombia, al preguntar ¿dónde está la escuela?, ¿dónde está el estado?, ¿dónde están los adultos? Y ¿por qué mi madre me puede pegar? Son inquietudes que se expresan a través del bullerengue. Un género musical que como patrimonio cultural de herencia cimarrona, en el que hay un equilibrio entre los instrumentos machos y hembra, es a la vez un canto fúnebre que sirve para tramitar el dolor de niños muertos que están en el limbo y ayudarlos a pasar al paraíso. No en vano, el bullerengue es un vehículo para cantar y bailar el dolor y la tragedia en grupo. Este ejemplo demuestra cómo el bullerengue ha sido un vehículo para litigar a favor de los derechos de los niños.

El segundo ejemplo corresponde al canto que se da durante la obra de Teatro de Tumatai, montada por las mujeres de Tumaco. Esta expresión cultural recogió tradiciones del patrimonio cultural inmaterial, como la música, el canto, los vestidos y una serie de ritmos y cantos para narrar la historia de una mujer que sufre por la muerte de su hijo. Se trata de una mujer que no ha vuelto a cantar, no ha vuelto a bailar, ni ha vuelto a vivir tranquila ni feliz porque su hijo ha muerto y que es acompañada por un grupo de mujeres que le cantan “un abrazo negro le voy a dar”.

Este estribillo, que proviene de la estructura del bullerengue y de los alabaos de la cultura del pacífico colombiano, permitió recoger elementos del patrimonio cultural inmaterial preexistente y los convirtió en un vehículo para contar lo que pasó. Sin embargo, a pesar de ser un mecanismo para contar las violaciones a los Derechos Humanos en el pacífico, esta expresión no corresponde a una reparación simbólica. Fundamentalmente porque las víctimas no se pueden auto reparar, allí no ha intervenido el Estado, ni están los perpetradores, los responsables, los victimarios o los postulados, por lo cual el canto no puede ser considerado como un ejercicio de reparación simbólica.

El tercer caso es paradigmático porque por primera vez una juez genera un referente jurídico y falla a favor de un proceso de reparación simbólica fundamentada en el patrimonio inmaterial. Al contrario de los referentes jurídicos de pensar la reparación simbólica como patrimonio material, la juez hizo una pregunta fundamental a la hora de proferir una sentencia contra el Bloque Central Bolívar por vulnerar los Derechos Humanos de los ciudadanos de Tumaco: ¿qué patrimonio inmaterial hay en ese lugar?

Este fallo reconoció que las prácticas culturales de cada zona geográfica de Colombia deberían ser tenidas en cuenta para utilizar el patrimonio cultural inmaterial en los procesos de reparación simbólica. Porque la reparación es contextualizada, política, ética y debe ser pensada en función del territorio. Es diferente si hablamos de corridos llaneros, alabaos del Chocó o del bullerengue. En ese sentido, el tribunal reconoció la importancia de no descontextualizar políticamente, ni geográficamente el patrimonio cultural.

El cuarto ejemplo corresponde al canto del bullerengue que fue generado tras el fallo del Tribunal Superior de Justicia y Paz de Colombia, en el marco de los procesos de justicia y paz, contra el Bloque Central Bolívar por nueve tipos de delitos cometidos en Tumaco, entre los que estaban los homicidios a sindicalistas, personas en estado de marginalidad y vulnerabilidad, periodistas y personas sindicadas de colaboración a la guerrilla; el desplazamiento forzado y la reclusión de menores de edad. El fallo decidió exhortar al Ministerio de Cultura para que incentivará la creación de expresiones artísticas que incluyeran cantos de bullerengues, currulaos, palmoreo, capela y tambores los cuales a través de una obra de teatro permiten hablar de todos los delitos que cometió el Bloque Central Bolívar, en particular los Libertadores del Sur.

Se trató de una forma de reparación simbólica que va a ser fundamental como precedente, para el proceso de paz que se viene y en el cual los tribunales de justicia especial de paz tendrán un componente fundamental en la reparación a partir de las tradiciones étnicas, culturales y artísticas de la persona o del grupo que se deberá reparar.

En suma, el patrimonio cultural inmaterial es el vehículo más importante para la garantía de no repetición, la satisfacción, la dignidad, la verdad y la memoria porque tiene el potencial de ser construido colectivamente. El arte no necesariamente está construido con víctimas o con grupos que han sufrido dolor. Los objetivos del arte y del patrimonio cultural son totalmente diferentes. El arte tiene como objetivo fundamental la garantía de no repetición, entre más películas, literatura, artes escénicas y fotografías hablen del tema, tendremos un inventario de posibilidades estéticas para afrontar la garantía de no repetición. Y si bien una obra de arte no puede atender la garantía de no repetición, el repertorio de obras de arte disponibles para que el Estado haga una política pública de garantía de no repetición es muy importante.



5. La escala social de la herida: apropiaciones y traducciones del daño en Colombia

*Alejandro Castillejo-Cuéllar**

Hace algunos años participé en un proceso de investigación oficial a cargo de la Unidad de Justicia y Paz de la Fiscalía General de la Nación, a través del cual se recabaron “datos” (o testimonios) con el objeto de “certificar” los “daños” que los paramilitares infligieron a indígenas en el Departamento del Meta.

Tuve la oportunidad de acompañar una pequeña parte del proceso de investigación (antes del viraje que tuvo su indagación hacia procesos de macrovictimización). El trabajo giraba entorno a la investigación contra las Autodefensas del Meta y el Vichada y a la recolección de datos que la Comisión de investigación que se desplazó entre la ciudad de Villavicencio, vía Puerto Gaitán, hasta Mapiripán.

Mi participación como observador no sólo buscaba la colaboración en el proceso de la reconstrucción de un evento concreto y la ubicación de una serie de fosas comunes de asesinatos cometidos en el año 2004; sino que además buscaba precisamente entender las mediaciones que operaban en el proceso de investigación. A la par que escuchaba las declaraciones de un “versionado” que acompañaba la Comisión, se realizaban las primeras reflexiones sobre el campo de relaciones entre la “historia”, la “ley” y el “testimonio”.

Era un campo de recabación de datos mediante el cual, durante los encuentros con las comunidades, los procesos macrosociales se interceptan con procesos personales y subjetivos como parte de una investigación judicial. Era, a la vez, un recorrido peripatético, paso a paso, sobre una sutura, sobre el tejido discontinuo y fracturado por la guerra.

Cada encuentro eran una especie de visita domiciliaria (y no lo digo de manera peyorativa) que servía para mantener la relación con el afectado. En estos

* Antropólogo, PHD, Profesor Asociado del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Algunos apartes de este texto hacen parte del libro *La Palabra Nómada: Fragmentos y Relatos sobre la Violencia y las Pedagogías de lo Irreparable*, sobre las experiencias del autor frente al tema en las zonas de S-21 en Camboya, Auschwitz en Polonia y Mapiripán en Colombia.

pequeños itinerarios algunas personas al ver llegar un grupo de investigadores, abrían el espacio para escuchar la información. La sensación permanente de haber sido abandonados por el Estado, producto de años de silenciamiento, coexistía con la esperanza de que la investigación de la Fiscalía, y en particular, el proceso de Justicia y Paz en general, llegarían a alguna parte. En algunos casos, eran víctimas oficiales, en la medida que eran reconocidas como tales por la ley.

En estos espacios sociales de memoria, el funcionario explicaba el punto en el que se encontraba el proceso de investigación. Armaba brevemente un plan de lo que podría venir y restablecía los contactos oficiales con la persona. La visita se presentaba como parte del procedimiento judicial, pero durante la cual la intención no era sólo recolectar información relevante para la audiencia, sino en un espíritu del deber de memoria, recolectar relatos de la violencia.

La mayoría de la gente accedía al requerimiento o solicitud por contar su historia, aunque de memoria resaltaban por distintas razones. Uno de ellos, por ejemplo, resultó ser en un pequeño poblado donde la figura de un “comandante” de las Autodefensas era casi venerado. Algunos de sus residentes incluso insinuaron que el proceso de Justicia y Paz no era justo con él. La razón en parte se debía a un cierto paternalismo que aquel hombre había desarrollado durante los años de operación. Una especie de sistema clientelar a pequeña escala, en donde la repartición de meriendas y mercados creaba lazos de lealtad con la “organización social” conformada por empleados del petróleo.

Otros dos encuentros fueron llamativos. El primero, con una familia campesina que además de discutir los detalles relativos a su “caso”, también fueron invitados, a contar su experiencia de la violencia. Era el viejo de la casa, el hombre mayor, el padre, quien hablaba. La familia asistía. Se recurría al viejo, quien sacaba un manojo de papeles oficiales luego de escuchar a alguien avisando, a voz en cuello, la presencia de la Comisión de Investigación. Era el hombre con el derecho a la palabra, mientras la mujer asentía y confirmaba con un ademán facial lo que el señor decía. En cierta forma aquí se constata la división social del duelo público.

Ellos se sentían obligados a hablar y la rememoración de múltiples desplazamientos de la familia aunado al recuerdo del hijo asesinado, perturbó profundamente al narrador: su historia *de nuevo* giraba alrededor de los desplazamientos, del asesinato del hijo. “¿Cuántas veces no le habrán preguntado lo mismo?”, pensé. En la mira estaba la posibilidad de “una reparación”, un dinero en efectivo que los sacara de la miseria a la que habían sido sometidos, ¿pero por quién?, ¿por la historia, los armados, los terratenientes o por la “civilización”? El hombre sollozaba, se rompía en llanto reservado y continuaba. La familia observaba cómo con dignidad se reponía. Se iba por segundos, evadía el lugar y su narración cada vez se hacía más pesada y lenta. Confieso que este fue uno de los muchos momentos en los que guardé un silencio sepulcral, fungiendo como observador no participante. La escena era conmovedora, y por momentos el equipo (incluyendo

la sicóloga) no sabía muy bien cómo manejar la perturbación que producía un “simple” encuentro burocrático.

Al final del relato, el viejo vuelve al tema central. “¿Cuando sabremos algo de mi hijo?” preguntó suavemente. Los miembros del grupo se comprometieron a informar. La comisión se retiró de esta casa.

Su relato estaba hecho sólo de violencia. Era descarnado, no sólo por lo que decía sino por la manera cómo lo decía y por las circunstancias en las que lo decía. En lo personal, creo que hay que matizar el supuesto catártico del testimoniar. En mi trabajo con organizaciones de mujeres en Sudáfrica y con sobrevivientes de tortura, entendí que en un complejo balance entre la *promesa del futuro* y el acto de hablar, los dolientes se llevan en solitario su dolor a la casa.

El segundo encuentro que llamó mi atención fue con una comunidad indígena. Allí, el hombre contó mientras la familia escuchaba. El testimoniar, en las comunidades indígenas, es en cierta medida un acto colectivo, un diálogo silencioso entre quien habla y la multitud de escuchas que asienten con aprobación. El relato del hombre era aparentemente disperso, lleno de detalles que parecían irrelevantes, sobre su relación con la tierra, su papel como líder y anciano comunitario... pedazos de sus conocimientos ancestrales. El grupo de investigadores no estaba acostumbrado a estas largas narraciones, de horas de duración. No hacían parte de sus protocolos, de sus bases de datos, de sus epistemologías; no sabían cómo manejarlas.

El anciano habló mucho, pero no lo suficiente, al menos no lo que se necesitaba. ¿Cómo tabulan su relato, cómo lo interpretan, cómo le dan un contexto, y cómo se relaciona esta información con las Autodefensas? El relato del viejo quedó literalmente por fuera del “registro” histórico, del formato, de sus sistemas de clasificación.

Más allá de las propias especificidades de cada encuentro, la Unidad de Justicia y Paz creó cotidianidades con diferentes personas. Entre la mirada experta y la experiencia de la violencia puede haber una distancia monumental. Pero, en ese momento, esa distancia era cubierta por los hijos de las víctimas que representaban generaciones más jóvenes que estaban instruidos en los lenguajes oficiales (y globales) de la justicia, la verdad y la reparación. A pesar de esta extracción quirúrgica del testimonio, resultó evidente una nueva generación de líderes que entendían y se adaptaban estratégicamente con respecto a los lenguajes del Estado, de sus modos de argumentación, de sus estructuras conceptuales. Entendían de lo que se trataba y argumentaban con los investigadores sobre las limitaciones que veían.

Para mí, la Comisión de Investigación fue un palimpsesto de todos los registros de lo observable, donde la violencia había producido tal cantidad de daños (en

un sentido amplio de la palabra), que cuando se miraban conectados desde una escala particular se asemeja una cortada o una cicatriz sobre el territorio; y en una escala menor, sobre la persona o sobre una comunidad.

Con los años, estos cortes, estas heridas se hacen más difíciles de percibir, más evasivas para poder reconocerlas. Sin embargo, el reto radicaba en hacerlas inteligibles, asignarles un nombre, una historia. El lenguaje utilizado a lo largo del recorrido, indistintamente de si hablábamos con campesinos desplazados o trabajadores de la frontera petrolera en aquel entonces, indígenas, era el lenguaje del Estado. El lenguaje que la ley, para bien o para mal, había instaurado a través de su arquitectura conceptual. Este lenguaje, por ejemplo, giraba en torno a la violencia sobre el cuerpo a cargo de grupos armados organizados al margen de la ley. *Los casquillos, los restos y las trincheras*, todas las palabras eran localizadas en esa arquitectura. Sin embargo, las violencias crónicas estructurales, las segregaciones y exclusiones históricas y la violencia reciente resultaban literalmente ininteligibles. Incluso, me atrevería a decir que no son reconocidas como “violencias” a “reparar”. Y con esto me preguntaba: ¿cómo transmitimos a las próximas generaciones, a través de nuestros relatos establecidos en un museo o una cartilla escolar, a través de nuestras obsesiones museográficas y osificaciones curatoriales, estos vacíos?

Y es que la Comisión extrajo de manera casi quirúrgica, testimonios de guerra y pedazos de historia para completar una parte de la historia del bloque paramilitar. Una imagen lo más completa posible del proceso de violencia o de una dimensión. En ese camino nos encontramos con organizaciones civiles, grupos barriales, comunidades indígenas y familias desplazadas. Todo esto como parte del proceso que llevaría a los investigadores finalmente, y como antesala, no solo a las guerras entre paramilitares sino sobre todo a los lugares de enterramiento de personas que habían sido asesinadas en su última operación conjunta las autodefensas contra la guerrilla en el 2004 y que había sido olvidadas en fosas.

En este encuentro con las diversas comunidades, el Estado también se hizo cuerpo, se incorporó. Casos específicos que habían ya comenzado a ser investigados y sobre los que requerían informar, eran parte de los objetivos de dichos encuentros.



6. El caso de la Casa Arana

*Roberto Pineda Camacho **

En el año 1970, el conocimiento del pueblo andoque o del pueblo del hacha, desde el punto de vista social y antropológico, era muy precario. Hasta ese momento, la profesora Alicia Dusan de Reichel-Dolmatoff, fundadora del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, había publicado un librito que era una especie de manifiesto sobre lo que había que investigar etnológicamente y que nos motivaba a los jóvenes estudiantes e investigadores a visitar la zona.

Con el apoyo del Departamento de Antropología, tres compañeros de estudio llegamos al Aracuara acompañados del profesor Jon Landaburu, antropólogo y profesor de lingüística. Él nos sugirió investigar la comunidad de los andoques para estudiar su lengua, que tiene la particularidad era ser una lengua independiente de la que aún hoy desconocemos sus nexos con otras familias lingüísticas.

Antes de nosotros, el capitán Thomas Griffith había hecho en la zona de los andoques el primer recorrido general y el primer panorama geográfico de la región, en el año 1908. Justo en los momentos más álgidos de la Casa Arana, la famosa compañía cauchera en el Amazonas que se fundó en el año 1903 y que se había instaurado en todo el territorio haitoto para extraer caucho silvestre que luego se comercializaba en los mercados de Londres y Francia, principalmente.

Durante esa primera estadía empezamos a oír historias de la comunidad que hablaban de un pasado muy remoto. Sus abuelos, papás o hermanos o hermanas habían sido prácticamente masacrados y desplazados hacia Perú. Solamente habían sobrevivido algunos mayores, mujeres mayores y niños que no les habían interesado a los caucheros de la Casa Arana o que lograron escapar de los caucheros.

Habían sufrido esa hecatombe entre 1908 y 1913. Posteriormente, entre 1925 y 1926, otros miembros de la comunidad fueron deportados por la Casa Arana hacia Perú. Entre estos estaba Ñecoy, un joven que en el viaje de expulsión por

* Profesor asociado de la Universidad Nacional de Colombia. Síntesis de la conferencia realizada en el marco de los Encuentros Patrimonio y Conflicto.

el río Caquetá, tomó con un compañero de embarcación la decisión de refugiarse en el río. Desde entonces no volieron a saber nada de sus papás, hermanos y todos los que se habían llevado. Este joven llega a la Pedrera en la frontera colombo peruana y pasa por una crisis existencial, manifestando incluso deseos de suicidarse. Allí se encuentra con un anciano andoque que lo acoge, le enseña algunas tradiciones y el manejo del yaje. Al consumir esta planta psicotrópica, el joven vió o sintió estar en el centro del universo. En su experiencia, se le aparece un águila, un jaguar, una gran boa y finalmente, se le aparece su papá, el gran don ñiquoy que se había ido. Su padre le dice durante su experiencia: tienes que vivir, tienes que resistir y tienes que volver.

Cuarenta años después, el hijo se convertirá en el líder de reconstrucción del pueblo de los Andoque. Su misión fue recoger a los sobrevivientes y poco a poco recuperar la comunidad, para vivir en una pequeña aldea con casas con pilotes; es decir, viviendo a lo blanco.

Un día Ñeco y Nñeco, construye una maloquita pequeña e inicia su vida de capitán y empieza a tener resistencia en su propia comunidad, sobretodo de los mayores que piensan que si él crea una maloca, ello va a significar la ruina definitiva del grupo. Luego este joven decide construir un tambor de maguaré. Algunos se burlan de él diciendo que va a sonar como un sapo, como efectivamente sucede. El segundo tambor tampoco da el tono de armonía, pero el tercero sí funcionó.

La comunidad había logrado recuperarse con mecanismos simbólicos, a través de fiestas, de lo que llamamos hoy patrimonio inmaterial. A través de la práctica de bailes rituales, el cultivo de la yuca y el tabaco, los huérfanos volvieron a ser verdadera gente.

No sólo nosotros, sino otros profesionales como los geógrafos, empezamos a darnos cuenta de la magnitud del genocidio causado por la Casa Arana. Este había borrado del mapa a diferentes comunidades. Los miembros de otras comunidades, como los bora, los andoque y los huinona, que también habían logrado sobrevivir tenían historias relativamente similares; es decir de líderes que los habían reagrupado, personas que habían huido de la frontera del Perú y se habían reorganizado. No había sido una historia particular de los andoque, sino una historia general.

En el año 1988, el Gerente de la Caja Agraria, el ingeniero Mariano Ospina, descubrió que la Caja era dueña del territorio llamado Predio Putumayo. Ese mismo año, el Presidente Barco otorga a los indígenas de la región los predios Putumayo. A mi profesor, Jon Landaburu, lo encargan de hacer el texto de entrega en lengua huitoto. Por primera vez, un presidente lee en una lengua indígena y manifiesta “por fin la tierra de ustedes es de ustedes”.

Entre tanto, Mariano Ospina había reconstruido en las ruinas de la Casa Arana su proyecto, denominado con el mismo nombre Casa Arana. Ese lugar de memoria trágica de pronto se empieza a convertir en un proyecto sobre la memoria de estos acontecimientos. Para los mayores, los calabozos reconstruidos son la huella, el lugar de memoria de estos lugares trágicos que no se debían recordar. Evocar las historias de la Casa Arana era evocar la rabia, la violencia. Lo mejor, para ellos, era no olvidarlo, sino tener al menos silencio.

Para los huitotos, la historia es como un canasto. Lo que ocurre va al canasto de la historia. Hay también un canasto de las tinieblas, de lo tenebroso y si yo lo abro: hablo. Si los evoco, de pronto los traigo. No es tan sencillo para ellos hablar del pasado.

Sin embargo, los jóvenes de la Chorrera empiezan a pensar que había que sellar ese canasto de la historia y deciden transformar los calabozos en casa de conocimiento. Le dan un sentido diferente. De esta manera, organizan en el año 2014 un encuentro para cerrar el ciclo. A este ritual, invitan al presidente de Perú que no asiste; al Príncipe Carlos de Inglaterra, que tampoco va, y al presidente de Colombia, que envía un representante para que pidan perdón. En alguna medida, este ritual sella esta historia para las nuevas generaciones.

Las nuevas generaciones con ese acto, no de olvido, sino de reconfiguración están tratando de establecer un nivel de convivencia a través del patrimonio.



7. El caso de Santa Cecilia: comenzar narrando desde las prácticas culturales

Orlando Enrique Carreño Robles*¹⁷

Santa Cecilia es un corregimiento del Municipio de Astrea, en el Departamento del Cesar, conocido como *el bolsillo* porque tiene una única carretera para entrar y para salir. A las personas nacidas en Santa Cecilia, les gusta que se les conozca como *bolsilleros*.

Astrea tiene una historia de hacendados, grandes gamonales, terratenientes y presencia de grupos paramilitares desde la década de los años 80. Hacia finales de la década de los años 90, allí había presencia el Bloque Norte de las Autodefensas Unidas de Colombia con dos de sus grandes estructuras: el Frente Juan Andrés Álvarez y el Adalvis Santana Ferrer. Estos grupos fueron responsables de varios desplazamientos, crímenes de violencia sexual y la masacre ocurrida el 28 de enero del año 2000.

Entre los años 2009 y 2011, el equipo de trabajo que más adelante conformaría el Centro de Memoria del Conflicto del Cesar¹⁸ desarrolló el proyecto de investigación *“Las Minas de Hiralcal 1985 - 2010, un caso de Memoria Histórica en el departamento del Cesar”*. Para dar a conocer sus resultados se invitaron campesinos, líderes y lideresas del departamento que querían contar los daños del conflicto en su territorio y durante este encuentro nos surgió el interés por trabajar en el caso de Santa Cecilia.

* Investigador del Centro de Memoria del Conflicto. Departamento del Cesar.

¹⁷ Esta ponencia hace parte de un trabajo realizado por el grupo de investigación del Centro de Memoria del Conflicto entre los años 2012 a 2017. El grupo de investigación para el caso de Santa Cecilia está conformado por: Investigadores/as principales: María del Rosario Arango, Dilia Barrios Hernández, Orlando Carreño Robles, Ricardo Cubides y Juliana Fúquene Barreto. Investigadores asistentes: Stefani Jiménez Mora, Andrés Guerra Mendoza.

¹⁸ El Centro de Memoria del Conflicto del Departamento del Cesar es un espacio de la sociedad civil que permite conocer las diversas formas en las que la población del departamento del Cesar ha querido visibilizar el conflicto armado que ha experimentado en las últimas décadas. Contribuye con la visibilización de la verdad desde la población víctima del conflicto armado. Contiene experiencias, documentos, iniciativas en el ámbito de las memorias locales, nacionales e internacionales, orientadas a la creación, construcción de conocimiento, apropiación y recuperación de las diversas versiones que existen sobre el conflicto armado. Propicia iniciativas locales como insumo para la investigación en memorias del conflicto, realiza encuentros comunitarios que permiten el diálogo sobre los procesos vividos y propone la construcción de estrategias de recopilación de documentos en cualquier formato de iniciativas de memoria del conflicto. Ver: www.memoriasdelconflicto.com

Al iniciar el proceso las personas en Valledupar nos decían que tuviéramos cuidado al ir a ese pueblo e incluso según nuestra investigación en prensa, las mismas autoridades del municipio tenían vínculos con grupos paramilitares. En ese momento, el hermano de la alcaldesa se encontraba detenido por vínculos con el paramilitarismo y en abril del año 2016, ella fue detenida por delitos electorales cometidos durante su elección.

Tanto para la comunidad, como para el grupo de investigación, no era tan fácil llegar a hablar sobre lo ocurrido, pero la comunidad tenía mucho interés en contar su historia. Para lograrlo, ideamos hablar de la historia del conflicto a través de las prácticas culturales de la comunidad como una estrategia de protección.

En ese sentido, la investigación de Santa Cecilia giró en torno a cinco categorías de análisis: control social, trabajo, organización social y comunitaria, medicina tradicional y salud, ocio, creencias y educación. A partir de estas categorías se realizaron varios talleres que nos permitieron conocer cómo fueron afectadas esas prácticas.

La comunidad estableció que quería empezar a contar la historia del conflicto a partir del año 1996 hasta los hechos del año 2006. Se trabajó sobre lo ocurrido antes, durante y después del conflicto y eso nos ayudó a identificar el daño colectivo y el daño en cada una de las prácticas culturales de la comunidad.

Las mujeres fueron quienes tomaron la iniciativa para hablar. A los primeros talleres fueron sólo mujeres que tuvieron la fortaleza de contar lo que había pasado; luego se fueron uniendo los hombres. En el primer taller hubo 15 personas, después se fueron sumando más, hasta que alcanzamos entre 30 y 40 personas por taller.

En el desarrollo de la investigación se pudieron identificar las prácticas tradicionales que fueron afectadas directamente por el conflicto. Luego se hicieron cuentos que contenían la sistematización de la información recolectada en los talleres, los datos de investigaciones realizadas por el grupo de trabajo a partir de fuentes secundarias, las entrevistas a profundidad realizadas a la comunidad y a personas del departamento que por su trabajo o interés podían ayudar a entender lo sucedido en la región. Estos cuentos fueron la herramienta metodológica que permitió que personas de todas las edades pudieran participar en la validación de la información recolectada, así como contribuir en la precisión de hechos, fechas y acontecimientos de su historia que quisieran visibilizar; de igual manera, con los relatos se realizó un análisis colectivo de las afectaciones causadas por el conflicto armado y las posibles propuestas de fortalecimiento a efectuar.

La comunidad decide la realización de la práctica de *"el empaje"* y la reactivación de *"los juegos tradicionales"* y *"los campeonatos de fútbol"* intermunicipales. Esta

reconstrucción se hace a partir de la conformación de comités de trabajo que se encargaron de dar vida a las prácticas escogidas por la comunidad.

El empaje es una práctica ancestral de esa comunidad durante la cual los hombres invitan a sus amigos, vecinos y compadres a que les ayuden a construir una casa de palma. Para esas ocasiones, las mujeres se encargan de hacer la comida que al terminar se disfruta en comunidad. Para recuperar esta práctica, posterior a la investigación se construyó una casa que la comunidad llamó *la Casa Campesina de la Abuela Geco*. Este nombre, tomado de una de las primeras habitantes del pueblo, hace referencia a la idea de 'volver a empezar y seguir ahí'. La abuela Geco había sido una lideresa de esta comunidad, partera, pescadora, curandera y una mujer excepcional para las y los *bolsilleros*.

Esta casa además facilitó la generación de espacios de reunión y encuentro. En la casa campesina, la comunidad quiso también hacer una huerta de plantas medicinales como forma de mantener el único medio de curación que existe en el pueblo. Cuando se establecieron los grupos paramilitares en Santa Cecilia, los médicos, las enfermeras y las promotoras de salud dejaron de ir a la comunidad, por lo que el papel de los ancianos y las abuelas ha sido vital en la medida en que son ellos las personas encargadas de hacer tratamientos o curaciones con plantas medicinales.

Con relación a *los juegos tradicionales*, la comunidad recordó cómo se divertían, cuáles eran los juegos que se hacían. En especial, los que practicaban a la orilla del río y los juegos nocturnos que con la llegada de los paramilitares se perdieron. Los paramilitares siempre se sentaban a la orilla del río para controlar la pesca y establecer un sistema de control social en el que no se permitía que ninguna persona estuviera por fuera de su casa después de las 7 de la noche. Para la comunidad era muy importante que las nuevas generaciones conocieran esos juegos y en esta parte del trabajo vimos cómo las señoras les explicaban a sus hijos e hijas cuáles fueron los juegos que se dejaron de hacer a causa del conflicto.

Por su parte, los campeonatos mensuales de fútbol habían permitido que Santa Cecilia fuera conocida en toda la región, pero después de la masacre y la permanencia en el territorio de los paramilitares, ya nadie volvió al pueblo. La masacre generó desconfianza en toda la región y la gente terminó estigmatizando a Santa Cecilia "*porque allá pasaban cosas terribles*".

Para crear un nuevo ambiente de confianza y dignificar el nombre de la comunidad, durante la investigación se organizaron equipos de fútbol de hombres, mujeres y niños y se compraron uniformes y balones. Luego se hizo la fiesta *Santa Cecilia renace*, a la que se invitó a quienes no habían vuelto al pueblo por temor.

El trabajo realizado se convirtió en un insumo que permitió por un lado declarar a la comunidad de Santa Cecilia como Sujeto de Reparación Colectiva y a su vez

dotó de contenido y sentido práctico a la sentencia del Bloque del Norte de las Autodefensas Unidas de Colombia – AUC adelantada por el Estado Colombiano.

Con el trabajo realizado, la comunidad pudo justificar el por qué debían hacer parte de la lista de sujetos de reparación colectiva en el país. Una vez se estudia el caso y se acepta a la comunidad para comenzar el proceso, la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas – UARIV elabora un diagnóstico o caracterización del daño colectivo. En articulación con la Unidad se decidió incluir entre las acciones contempladas en el PIR¹⁹, realizar una publicación que fue tomando el formato de Revista, para facilitar su circulación y hacer posible que en otros lugares se conozca la historia de lo sucedido. Esta revista contiene un contexto geográfico que permite ubicar la localización del pueblo, describe la vida cotidiana antes de la masacre, realiza una narración gráfica de la masacre y un análisis de contexto del conflicto armando en la región y en el país²⁰. La elaboración de la revista se hizo en articulación con el Centro Nacional de Memoria Histórica.

Adicional a estos resultados, la investigación generó dos productos audiovisuales: El primero, *La memoria sin voz*, que fue producido para apoyar a los jueces de la Unidad de Justicia y Paz en la sentencia del Bloque Norte de las AUC. Este vídeo permitió que desde las mismas voces de las víctimas se conocieran las afectaciones del conflicto en una comunidad violentada por dicho grupo paramilitar y a su vez se convirtió en una prueba para la imputación de cargos a Jhon Jairo Esquivel Cuadrado, alias El Tigre. El Segundo vídeo, *Santa Cecilia afectación, daño y resistencia*, tuvo como objetivo registrar una memoria visual del trabajo realizado por la comunidad y a su vez documentar la metodología utilizada en el proyecto.

Como grupo de investigación sentimos que logramos que la comunidad visibilizara su caso. Nos falta seguir contando más sobre el contexto político y económico de la zona, pero con los *bolsilleros* iniciamos un camino de lucha por su derecho a la verdad y abrimos una puerta para que el Estado comience su proceso.

¹⁹ Plan Integral de Reparación Colectiva.

²⁰ Esta revista se encuentra en correcciones finales y para el año 2018 estará finalizada.



8. Recuperación del archivo histórico Misak Misak Ala Kusreik

*María Asención Velasco Tumiña**

Desde la biblioteca Misak y con el apoyo de los mayores, taitas, chures y churas de la comunidad, hemos venido trabajando en el proyecto “Tras las huellas documentales Misak, vida y pensamientos de nuestros mayores” para entender la reivindicación de los derechos indígenas asociados al territorio.

La iniciativa que se trabajó con el taita Javier Calambas, buscó dar a conocer el patrimonio documental y el legado cultural que está en la voz de los mayores. En especial, los documentos que se refieren a las luchas para recuperar los grandes territorios que fueron arrebatados por los terraterrientes y despojados a los Misak. También se recuperaron documentos sobre los derechos violados en diferentes momentos, como la evangelización, la colonización y la historia no fue enseñada en las escuelas, espacios de saber o mingas de pensamiento antes de los años 70.

Igualmente, el archivo histórico recopila imágenes que el taita Javier acumuló a través del tiempo de documentos, prensa, correspondencia y fotografías. Él guardó todo eso porque estaba preocupado y buscó formas para que no los encontrarán. Los llevaba a las montañas o los dejaba escondidos en el techo de una casa. Luego, a través del tiempo, empezó a trabajar para dar a conocer ese material en el que se recopilan reuniones e imágenes de la lucha con otras comunidades para recuperar nuestros derechos.

* Síntesis de la intervención, en representación de la Biblioteca del Resguardo Indígena de Guambía.

Balance y resultados generales

Por Luis Gonzalo Jaramillo E. y Catalina Bateman

Reunir y convocar a los ponentes para los Encuentros sobre Patrimonio Cultural y Conflicto no fue tarea fácil. Creemos que esto es consecuencia de que la noción de patrimonio cultural sigue fuertemente vinculada a los monumentos, los museos y los objetos antiguos. El hecho de que el patrimonio cultural haga parte de la cotidianidad, que sea algo que también se construye y reinterpreta constantemente, aún no se incorpora del todo en su definición e interpretación. Igual situación se presenta con el concepto de conflicto. Al reflexionar sobre el tema, se asumió como resultado de la sumatoria de acontecimientos violentos de larga data. Por eso no nos limitamos al conflicto armado de los últimos 70 años motivo por el cual era necesario contar con experiencias que trascendieran el conflicto armado interno actual y hablaran de otros conflictos, como fue el caso de la Casa Arana expuesto por Roberto Pineda.

Alcances de los Encuentros

Los *Encuentros sobre Patrimonio Cultural y Conflicto* fueron promovidos con un gran objetivo principal en mente y tres específicos.

Con relación al objetivo general de dimensionar el impacto del conflicto armado sobre el patrimonio cultural colombiano entendido este último como un campo/entorno esencial en la construcción de “ciudadanía” y convivencia pacífica en una sociedad pluriétnica y multicultural, resulta claro hoy que es una tarea que llevará tiempo y demandará importantes recursos económicos y esfuerzos colectivos.

Por el momento, lo que resulta claro es que ha habido un impacto en las prácticas culturales, materializado en la ruptura del tejido social, en la fragmentación de las tradiciones culturales, particularmente aquellas vinculadas a saberes tradicionales, y a las estructuras comunitarias por efecto del control social que los actores armados establecieron “tales afectaciones desbordan el ámbito interno

de los sujetos y se manifiestan en lo colectivo. Las relaciones sociales, los roles de los miembros de la comunidad y las dinámicas cotidianas se ven modificadas dramáticamente, tanto en contextos urbanos como rurales” (ACNUR, 2015:1).

La ruptura del tejido social, de las redes de protección y de los procesos de liderazgo, ha generado desconfianza entre las personas. Por tanto, una buena parte de las iniciativas a desarrollar deben enfocarse en investigaciones que permitan identificar las prácticas culturales que se desarrollaban, considerando los diferentes impactos, patrimonios, territorios y naciones que pueden converger en un mismo espacio, para así generar estrategias que permitan su resignificación, readaptación y sostenibilidad.

En cuanto al objetivo específico de reunir y sistematizar experiencias nacionales que hayan trabajado en torno al tema del patrimonio cultural y el conflicto, podemos afirmar que se aportó en dos sentidos. Primero, se realizó una búsqueda de iniciativas, instituciones, investigadores y artículos publicados en los últimos cinco años que han abordado la relación patrimonio y conflicto. Es el inicio de una base de datos aún por ampliar y completar pero que permite aproximarse a la diversidad de intereses, experiencias e iniciativas que han hecho esfuerzos importantes por contribuir al análisis y comprensión del tema. Nutrirlo, completarla y actualizarla permitirá en el futuro enriquecer y fortalecer este campo de estudio.

Así mismo, el objetivo específico de contrastar los casos de experiencias en Colombia con experiencias internacionales, se logró en la medida que estas experiencias nacionales fueron objeto de referencia por parte de los expositores internacionales, lo que permitió resaltar que no sólo hay lecciones por aprender sobre los procesos de empleo del patrimonio cultural como herramienta de reconstrucción de una sociedad y de memorialización, sino también de experiencias propias que pueden compartirse con otros países que se encuentran en procesos similares.

Finalmente, frente al tercer objetivo propuesto de identificar y evaluar metodologías que permitan analizar el impacto del conflicto sobre el Patrimonio Cultural y las alternativas para su recuperación, conservación y reactivación, se identificaron cinco metodologías:

1. Santa Cecilia. Por medio de la elaboración de una cartografía, de una línea de tiempo y del análisis comparativo de las prácticas culturales se busca entender el territorio, identificar el momento en que inició el conflicto y de cómo se afectaron, transformaron, desaparecieron y mantuvieron las prácticas culturales.
2. Caja de Herramientas para gestores de archivos de derechos humanos, memoria histórica y conflicto. Centro Nacional de Memoria Histórica.

3. Aportes teóricos y metodológicos para la valoración de los daños causados por la violencia. Centro Nacional de Memoria Histórica. Esta metodología parte del reconocimiento del contexto geográfico, ambiental, sociocultural, económico y política, de la identificación de una red de interlocución y apoyo, de la construcción de acuerdos básicos y de la identificación y valoración de los daños. La matriz sobre la cual parten los investigadores, se divide en diferentes tipos de daños entre los que se encuentran los socioculturales (dirigido fundamentalmente a identificar los cambios en las diferentes estructuras sociales) y los materiales (enfocado a identificar las formas e impactos del despojo; y los bienes personales- en término general- y comunitarios apropiados o destruidos por los armados). Esta matriz tiene un enfoque de identificación de los diferentes tipos de daños producidos sobre una comunidad. No apunta a identificar de manera concreta los daños producidos en el patrimonio cultural y cómo su afectación, deterioro o pérdida afectó a la comunidad.
4. Unidad para la Atención y Reparación Integral a las víctimas: programa Entrelazando. Su naturaleza de programa nacional hace que sea abordado desde lo macro.

Apunta a garantizar las medidas de reparación colectiva a las que tienen derecho las víctimas y es una medida rehabilitación comunitaria. Busca contribuir con el restablecimiento del tejido social, el restablecimiento de las relaciones de confianza, el fortalecimiento de la convivencia en las comunidades víctimas del conflicto armado. Desarrolla sus objetivos a partir de cinco componentes: Pedagogía social, duelos colectivos, prácticas sociales, imaginarios colectivos y las iniciativas locales de memoria. Los últimos tres componentes que abarca esta metodología abordan el tema cultural y seguramente del patrimonio cultural pero se desconoce cómo se aborda y los resultados. Indiscutiblemente los resultados obtenidos de este programa son de gran valor e insumo fundamental para nutrir y consolidar el tema específicamente relacionado con el patrimonio cultural.

5. Herramientas de Documentación comunitaria para el fortalecimiento y la autogestión de las comunidades a partir el desarrollo de expresiones narrativas desarrollado por ACNUR. Una propuesta de enfoque comunitario para la protección y la búsqueda de soluciones para comunidades en situación de desplazamiento y/o en riesgo.

En términos generales, en las sesiones de preguntas y comentarios, los participantes demandaron la presencia del Estado no sólo en este tipo de espacios, sino también en dar respuesta a las necesidades particulares de cada región. Ese malestar palpable estuvo presente en todas las sesiones, evidenciando la falta de espacios de comunicación pero también estrategias educativas por parte del

Estado en concordancia con las instituciones educativas (museos, bibliotecas, archivos, casas de cultura, universidades) en donde se enseñe cómo opera el sector cultural ya que algunas de las observaciones obedecían al desconocimiento sobre las funciones y obligaciones del Estado en esta materia.

Estamos seguros que en Colombia existen diversas experiencias que podrían hablar sobre cómo las relaciones sociales (cocina, mingas, juegos, entre otros) fueron afectados por el conflicto; sobre cómo el espacio-territorio ha sido modificado, alterado y reinterpretado. Como lo mencionó Dacia Viejo-Rose en su conferencia "la propaganda violenta y agresiva en contra del sentido de pertenencia de un grupo a una comunidad, la violencia cultural y simbólica, los objetos atacados, así como las historias, narrativas, construcciones de identidad" también dicen algo sobre las consecuencias de los conflictos en las sociedades a corto y largo plazo. Sin embargo, aún no son del todo visibles.

9. Anexos

La Ley de Víctimas y su enfoque cultural

La Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, número 1448, expedida por el Congreso de la República en el año 2011 permitió la creación de un completo sistema para proteger, asistir, atender y reparar integralmente a las víctimas del conflicto armado en el país. De acuerdo con esta norma la reparación integral a las víctimas implica no sólo una indemnización monetaria o la restitución de unos bienes, sino un acompañamiento del Estado en materia de educación, salud, vivienda, programas de empleo y generación de ingresos, entre otros, así como acciones para devolverles su dignidad, su memoria, recuperar la verdad y crear las condiciones para que hechos como los que sufrieron no vuelvan a repetirse.

Para garantizar que todos los ciudadanos colombianos están incluidos, sin distinción de edad, género, grupo étnico, o situación de discapacidad, la Ley tiene un enfoque diferencial que garantiza el tratamiento especial en materia de atención, asistencia y reparación para estos grupos vulnerables.

Igualmente, con el objetivo de atender las necesidades de los grupos étnicos del país, ese mismo año y en concordancia con la Ley 1448, se expidieron los decretos:

Decreto 4633. Medidas de asistencia, atención, reparación integral y restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los Pueblos y Comunidades indígenas. Cuyo objeto genera el marco legal e institucional de la política pública de atención integral, protección, reparación integral y restitución de derechos territoriales para los pueblos y comunidades indígenas como sujetos colectivos y a sus integrantes individualmente considerados.

Ver en: <http://www.unidadvictimas.gov.co/es/enfoques-diferenciales/decreto-4633-de-2011/425>

Decreto 4634. Medidas de asistencia, atención, reparación integral y restitución de tierras a las víctimas pertenecientes al pueblo Rrom o Gitano. El cual destaca de manera especial los daños causados a este grupo étnico por la restricción o imposibilidad de los miembros individualmente considerados Rrom o Gitano, o las Kurnpañy, a circular libremente por el territorio nacional durante el conflicto armado.

Ver en: <http://www.unidadvictimas.gov.co/es/enfoques-diferenciales/decreto-4634-de-2011/426>

Decreto 4635. Medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. Con el objeto establecer el marco normativo e institucional de la atención, asistencia, reparación integral y restitución de tierras y de los derechos de las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras en concordancia con la ley 70 de 1993. Este marco reconoce puntualmente la existencia de un daño por racismo y discriminación.

Ver en: <http://www.unidadvictimas.gov.co/es/enfoques-diferenciales/decreto-4635-de-2011/427>

De acuerdo a estos tres decretos, los miembros de las comunidades ser categorizados como víctimas individuales o víctimas colectivas. Igualmente, estipula los tipos de daños colectivos a los que pueden estar sometidos estas comunidades:

(i) el daño al territorio en razón del conflicto armado cuando se identifique casos de grupos étnicos desplazados de sus territorios o confinados en estos;

(ii) los daños a la estructura político organizativa de los grupos causados por la masacres de sus autoridades étnicas o por el asesinatos de cabildos mayores, autoridades espirituales (que daban guía a una comunidad), patriarcas de las compañías Rom, representantes legales de sus organizaciones o de todas aquellas personas que cumplan un rol en el gobierno de la comunidad.

A través de esta jurisprudencia, por primera vez la normatividad colombiana reconoce que el conflicto armado afectó tanto las prácticas culturales como el patrimonio cultural, especificando que si una comunidad fue sometida por un grupo armado a modificar sus costumbres, no comunicarse a través de su propia lengua o se le impidió llevar a cabo rituales, como el paso de la niñez a la adultez, se incurrió en un delito.

Por lo tanto, la noción de patrimonio cultural incluida en esta normativa sobre pasa la noción del patrimonio material de daño a las edificaciones históricas y los territorios e incluye, el daño a la identidad cultural de las comunidades étnicas.

En concordancia con este marco, la Unidad de Víctimas de la Fiscalía General de la Nación es la entidad responsable de definir los daños a la identidad, a la estructura político-organizativa y al territorio de las comunidades étnicas. Sin embargo, son las víctimas directas quienes pueden darle un alcance y una profundidad a esa noción de daño, por lo cual los procesos de reparación colectiva se realizan a partir del relato de las víctimas, a través del mecanismo de consulta previa.

Al respecto, como lo destacó Julia Madariaga, durante el Encuentro Patrimonio Cultural y Conflicto realizado el 26 de febrero de 2016, durante la aplicación de este marco normativo “el objetivo no es que los peritos expertos determinen cuál es la pérdida o el daño de las víctimas individuales o colectivas. Es la comunidad y el conjunto del pueblo quien tiene que decir qué le duele, cómo le duele y por lo tanto, defina cómo puede ser reparado. En estos procesos, hay elementos de medidas de reparación que se pueden implementar, por ejemplo, indemnizaciones o rehabilitación, pero indudablemente hay componentes del orden espiritual y referentes al tejido social que son imposibles reparar desde afuera; por lo cual, solamente la construcción de medidas simbólicas de reparación por parte de los pueblos pueden permitir una dinámica de sanación e integridad en la reparación.”

Plebiscito del 2 de octubre de 2016

- 62.5% no votaron
- El 50,21% de los votantes decidió no apoyar el proceso.
- El 49,7% de los votantes optó por el “sí” del final de la guerra.