

FORMULARIO DE LA DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

TÍTULO COMPLETO DEL TRABAJO DE GRADO: LAS DIMENSIONES DEL CUIDADO QUE POTENCIAN LA LUCHA POR LA MEMORIA DEL MOVIMIENTO SOCIAL HIJAS E HIJOS POR LA MEMORIA Y CONTRA LA IMPUNIDAD

AUTORES

Apellidos Completos	Nombres Completos
Molina Nicholls Gómez Herrera	Paola María Paula

DIRECTORA DEL TRABAJO DE GRADO

Apellidos Completos	Nombres Completos
Rapacci	María Lucia

ASESOR (ES) O CODIRECTOR

Apellidos Completos	Nombres Completos
Rodríguez	Marcela

TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE: PSICOLOGA

FACULTAD:
PSICOLOGIA

PROGRAMA: Carrera X Licenciatura ____ Especialización ____ Maestría ____
Doctorado ____

NOMBRE DEL PROGRAMA:
PSICOLOGIA

NOMBRES Y APELLIDOS DEL DIRECTOR DEL PROGRAMA:
ANGELA MARIA ROBLEDO - MARTIN GAFARO

CIUDAD: BOGOTA **AÑO DE PRESENTACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO:**
2009

NÚMERO DE PÁGINAS
182

TIPO DE ILUSTRACIONES:

- Tablas, gráficos y diagramas

SOFTWARE requerido y/o especializado para la lectura del documento **Adobe Reader- Acrobat**

MATERIAL ANEXO (Vídeo, audio, multimedia o producción electrónica): NO APLICA

Duración del audiovisual: _____ minutos.

Número de casetes de vídeo: _____ Formato: VHS ____ Beta Max ____ ¾ ____

Beta Cam ____ Mini DV ____ DV Cam ____ DVC Pro ____ Vídeo 8 ____ Hi 8

Otro. Cual? _____

Sistema: Americano NTSC _____ Europeo PAL ____ SECAM _____

Número de casetes de audio: _____

Número de archivos dentro del CD (En caso de incluirse un CD-ROM diferente al _____ trabajo _____ de _____ grado):

PREMIO O DISTINCIÓN (*En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial*):

DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVES EN ESPAÑOL E INGLÉS: Son los términos que definen los temas que identifican el contenido.

	ESPAÑOL	INGLÉS
Cuidado	(SC18060)	Care
Memoria	(SC30570)	Memory
Movimientos Sociales	(SC8310)	Social Movements

RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS: (Máximo 250 palabras - 1530 caracteres):

El objetivo general de este trabajo de grado fue comprender las dimensiones del cuidado que potencian la lucha por la memoria del movimiento social Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad. Para ello se revisaron comprensiones teóricas generales en relación con la violencia en Colombia, movimientos sociales, memoria, construcción social, cuidado y ética del cuidado. Metodológicamente la apuesta está enmarcada en un campo comprensivo que articula tres perspectivas: la investigación acción participación, la hermenéutica y la conversación colaborativa. Se hizo uso de la estrategia de los grupos focales, así como de la triangulación de datos y metodológica, para lograr un encuentro con otros lenguajes artísticos. En los tres encuentros que se realizaron, los diálogos reflexivos arrojaron que a través de la reivindicación enmarcada en un ejercicio de justicia social y penal, del fortalecimiento de la identidad, del diálogo de saberes, de la posibilidad de conectar lo individual con lo colectivo, y de la resonancia de los discursos en las prácticas, el cuidado potencia la lucha de la memoria y las relaciones al interior del movimiento, generando a sí mismo espacios de cuidado.

The purpose of this study was to understand the care dimensions that enhance the struggle for memory in the social movement “Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad” (Sons and Daughters for Memory and Against Impunity). For this purpose there was a general review of theoretical understandings in relation to violence in Colombia, social movements, social memory, social constructionism, care and ethics of care. In regards to the method, the objective was framed in a comprehensive field that articulates three perspectives: Participatory action research, hermeneutics and collaborative conversation. One of the strategies in this research was the focus group, as also the triangulation of data and methodology, to achieve a certain proximity with other artistic languages. In the three meetings with the members of the social movement, the reflective dialogues showed that through five dimensions (the practice of social and criminal justice, the strengthening of identity, the knowledge dialogue, the possibility to connect the individual with the collective and finally, the repercussions of verbal communication in the practical level) the ethics of care empowers the struggle for social memory, as well as the relationships within the movement, creating in the same way, more spaces for ethics of care to take place.

Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Psicología, Agosto de 2005

Las dimensiones del cuidado que potencian la lucha por la memoria del movimiento social Hijas e hijos por la memoria y contra la impunidad.

María Paula Gómez Herrera y Paola Molina Nicholls

***María Lucia Rapacci**

Palabras clave: Ética del cuidado (SC18060), Memoria (SC30570), Movimientos Sociales (SC8310), Violencia Política (SC55770).

El objetivo general de este trabajo de grado fue comprender las dimensiones del cuidado que potencian la lucha por la memoria del movimiento social Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad. Para ello se revisaron comprensiones teóricas generales en relación con la violencia en Colombia, movimientos sociales, memoria, construccionismo social, cuidado y ética del cuidado. Metodológicamente la apuesta está enmarcada en un campo comprensivo que articula tres perspectivas: la investigación acción participación, la hermenéutica y la conversación colaborativa. Se hizo uso de la estrategia de los grupos focales, así como de la triangulación de datos y metodológica, para lograr un encuentro con otros lenguajes artísticos. En los tres encuentros que se realizaron, los diálogos reflexivos arrojaron que a través de la reivindicación enmarcada en un ejercicio de justicia social y penal, del fortalecimiento de la identidad, del diálogo de saberes, de la posibilidad de conectar lo individual con lo colectivo, y de la resonancia los discursos y las prácticas, el cuidado potencia la lucha de la memoria y las relaciones al interior del movimiento, generando a sí mismo espacios de cuidado.

* Director del Trabajo de Grado. Profesor de la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana.

**LAS DIMENSIONES DEL CUIDADO QUE POTENCIAN LA LUCHA POR LA
MEMORIA DEL MOVIMIENTO SOCIAL HIJAS E HIJOS POR LA MEMORIA Y
CONTRA LA IMPUNIDAD**

Trabajo de grado

MARIA PAULA GOMEZ HERRERA

PAOLA MOLINA NICHOLLS

MARIA LUCIA RAPACCI¹

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Psicología

Bogotá D.C. Agosto 6 del 2009

¹ Directora Trabajo de grado-PUJ

ABSTRACT

Palabras clave: Ética del cuidado (SC18060), Memoria (SC30570), Movimientos Sociales (SC8310), Violencia Política (SC55770).

El objetivo general de este trabajo de grado fue comprender las dimensiones del cuidado que potencian la lucha por la memoria del movimiento social Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad. Para ello se revisaron comprensiones teóricas generales en relación con la violencia en Colombia, movimientos sociales, memoria, construccionismo social, cuidado y ética del cuidado. Metodológicamente la apuesta está enmarcada en un campo comprensivo que articula tres perspectivas: la investigación acción participación, la hermenéutica y la conversación colaborativa. Se hizo uso de la estrategia de los grupos focales, así como de la triangulación de datos y metodológica, para lograr un encuentro con otros lenguajes artísticos. En los tres encuentros que se realizaron, los diálogos reflexivos arrojaron que a través de la reivindicación enmarcada en un ejercicio de justicia social y penal, del fortalecimiento de la identidad, del diálogo de saberes, de la posibilidad de conectar lo individual con lo colectivo, y de la resonancia los discursos y las prácticas, el cuidado potencia la lucha de la memoria y las relaciones al interior del movimiento, generando a sí mismo espacios de cuidado.

Tabla de contenido

0. Introducción	4
0.1 Justificación y planteamiento del problema.....	5
0.2 Fundamentación Bibliográfica.....	16
0.3 Objetivos.....	72
0.3.1 Objetivo General	
0.3.2 Objetivos específicos	
0.4 Categorías de estudio con su correspondiente definición.	73
0.4.1 Memoria	
0.4.2 Cuidado	
0.4.3 Continuidades y discontinuidades	
1. Método.....	76
1.1 Tipo de investigación	76
1.2 Participantes.....	85
1.3 Instrumentos.....	86
1.4 Procedimiento de la investigación.....	87
2. Resultados.....	90
2.1 Memoria	
2.2 Cuidado	
2.3 Continuidades y discontinuidades	
3. Discusión.....	133
4. Referencias.....	163
5. Apéndices.....	173

0. Introducción

La presente investigación pretende hacer una lectura comprensiva de las maneras en que el cuidado potencia la lucha por la memoria en el contexto del movimiento social de Hijos e Hijas por la memoria y en contra de la impunidad. Para abordar esta relación es importante tener una perspectiva orientada por la comprensión de la complejidad del contexto Colombiano y las dinámicas sociales que han atravesado su historia, así como el papel que tiene la memoria y la impunidad en nuestro país. Dentro de este contexto se han configurado acciones colectivas que han gestado dinámicas de resistencia que inciden en la sociedad.

Las acciones colectivas y el entramado socio cultural en las que se realizan requieren de una perspectiva crítica que se interese por la reflexión sobre las narraciones, significados y sentidos que los están orientando y que por supuesto median las comprensiones del mundo. En este propósito, se estaría hablando de lecturas que hagan especial énfasis en el conocimiento como una construcción colectiva dada en la cotidianidad y en el ejercicio de las relaciones intersubjetivas, lo cual también tiene lugar al interior de los movimientos sociales. Cuando estas relaciones intra e intersubjetivas se convierten en un compromiso que conduce al crecimiento personal con una resonancia en lo colectivo, se puede vislumbrar la preocupación por uno mismo que se transforma necesariamente en el cuidado del otro, y viceversa.

Metodológicamente la apuesta está enmarcada en un campo comprensivo que articula tres perspectivas: la investigación acción participación, la hermenéutica y la conversación colaborativa. Se hará uso de la estrategia de los grupos focales, así como de la triangulación de datos y metodológica, para lograr un dialogo con otros lenguajes artísticos (videos).

En la presente investigación, el propósito central está referido a la generación de dinámicas de conversación y de comprensión al interior del movimiento social de Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad. Siendo las autoras integrantes del mismo y dada la apuesta ético-política que nos guía, percibimos que puede ser una posibilidad de fortalecimiento de espacios de identificación y construcción de narrativas alternativas de nosotros mismos y de nosotros en relación con los demás. Nuevas maneras de relación que den cuenta del respeto por la excepcionalidad del otro y a partir de las cuales podamos empoderarnos de nuestras capacidades creativas, para que tengan un eco en las transformaciones sociales. Siendo una alternativa para lo anterior trabajar sobre las discontinuidades que impiden que las luchas y reivindicaciones se conecten con todos los ámbitos de la existencia, para así evitar que se sigan perpetuando las lógicas que le han hecho tanto daño al sistema, y por lo tanto al ser humano.

0.1. Justificación y planteamiento del problema

*“La cultura es la verdad, el pueblo debe saber,
para no perder su amor por la libertad”*

Gabriel Celaya

La violencia en Colombia, es un fenómeno que se presenta a lo largo de la historia como expresión de una sociedad marcada fundamentalmente por la presencia de conflictos sociales, económicos y políticos. La exclusión, polarización, impunidad, deshumanización, como las caras de la violencia, así como la corrupción y la pobreza, han sido el escenario perfecto para que el descontento social se exprese de múltiples formas.

En la actualidad, varios actores de violencia se conjugan en la realidad nacional; entre los que se encuentran, grupos guerrilleros, paramilitares, y autoridades nacionales, entre

otros. También, el drama del narcotráfico sigue cobrando la vida de miles de colombianos y la descomposición social a la que hemos llegado alimenta la violencia que lleva a que millones de colombianos vivan en la pobreza y otro tanto en la miseria absoluta, degenerando en la exclusión social y en la falta de oportunidades para las personas de menos recursos.

A lo largo de la historia se ha configurado una política represiva que se sustenta en discursos que buscan continuamente un “enemigo interno”, generando polarización y justificando mecanismos de control y hostigamiento. Estas pretensiones de algunas políticas han sido ocultadas a través de la institucionalización de una historia oficial que selecciona los hechos y significa de manera parcial lo ocurrido. Es así como movimientos sociales y partidos políticos legales, como la Unión Patriótica (UP), ¡A LUCHAR!, entre otros, fueron exterminados a través de genocidios, al igual que el pueblo Kankuamo, por representar un peligro para su proyecto político, al cual denominan democracia.

Esta violencia y represiones que hacen parte de nuestra historia, y que muchos aún ignoran, se relaciona con la realidad actual colombiana, y con la política de Seguridad Democrática, la cual fue instaurada por Álvaro Uribe Vélez al asumir la presidencia de la República de Colombia en el 2002, para proteger a la sociedad vulnerada por la violencia, y construir la paz. Sin embargo, para otras versiones, bajo el nombre de seguridad democrática, se ha legitimado la violencia en pro de la defensa nacional, y se ha entendido la paz como la ausencia de la oposición y del pensamiento divergente, lo que ha llevado a la represión de quienes cuestionan lo establecido, ya sean grupos insurgentes o población civil. Por consiguiente, en nombre de la paz, se siguen violando los derechos a personas pertenecientes a movimientos sociales y políticos.

Para ilustrar, entre el 2002 y el 2007, en comparación con los cinco años anteriores, las ejecuciones extrajudiciales aumentaron en un 87%, las detenciones arbitrarias en un

198%, las desapariciones forzadas en 305%. Las anteriores como actos cometidos por la Fuerza Pública, y ocultados bajo la idea de que las víctimas eran miembros de las guerrillas muertos en combate cuando en verdad eran atropellos y violaciones a población civil no combatiente, es decir falsos positivos. (Plataformas de Derechos Humanos y Paz, Julio de 2008, p.2). Así como también lo constata la *Revista Noche y Niebla* (CINEP, 2006-2007), la cual reporta que la Fuerza Pública ha incurrido entre el 2006 y 2007 en 90 “falsos positivos”.

En este contexto de violencia y represión de la acciones colectivas, los diferentes movimientos y organizaciones sociales, que buscan alternativas de construcción social de nuevos órdenes que den lugar a proyectos más incluyentes, equitativos y justos, hacen frente al control hegemónico, control que se encuentra sustentado entre otras cosas en una verdad oficial, que es comprendida por Jelin (2002) como una historia oficial que hace que el espacio público este monopolizado por un relato dominante, donde buenos y malos están claramente identificados, y se aniquilen unos para que otros sean héroes. Una verdad oficial que hace que la censura de las memorias alternativas sea explícita, y de esta manera, sean fuertemente negadas y atacadas, para que se conformen narrativas canónicas y oficiales, que configuren una narrativa de nación (Jelin, 2002). Como cuando se fracturan las acciones colectivas por actores sociales y políticos, al ser tergiversadas por algunos medios de comunicación (Ruiz Medina, 2005).

Muchos de estos movimientos y organizaciones, conscientes de la verdad oficial-hegemonica, que niega a otros y genera contextos de impunidad y represión, le han apostado a reconocer otras dimensiones del conflicto, y a visibilizar otras versiones a través de la lucha por la memoria, donde ésta sea una construcción colectiva, a través de la cual se le pueda dar sentido al pasado, para así poder actuar en el presente, dignificando la lucha por la justicia y la verdad, la reparación y las garantías de no repetición. Estos movimientos

sociales reconocen de esta manera la memoria como un escenario muy oportuno para la reivindicación y la resistencia civil.

Uno de estos movimientos que asume la memoria como posibilidad de reconocer historias alternativas, es Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad, el cual hace “parte no sólo de un necesario compromiso político –que implica la reconstrucción de memorias fragmentadas en el país–, sino también de la búsqueda de las luchas políticas de nuestros padres y madres, del rescate de nuestra herencia como hijos, como país (...) con el fin de buscar la no repetición, la verdad social y la posibilidad de posicionar en el debate público el significado que puede tener para la democracia el reconocimiento de los procesos políticos alternativos que han sido silenciados, acallados o simplemente exterminados”, así como lo describen algunos de sus miembros (Gómez, et al. 2007).

En este sentido, buscan reivindicar las memorias fragmentadas por la imposición de una verdad hegemónica legitimada a través de los vínculos del gobierno con los medios de comunicación, lo cual se convierte en una manera de perpetuación del poder y legitimación de las acciones, construyendo un escenario de impunidad. De acuerdo con las palabras de Hollman Morris (octubre, 2008) estos medios de comunicación tan manipulados y parciales, especialmente la televisión, tienen un carácter importante en la configuración de imaginarios de construcción de memoria. Es por esto que dentro de esta lógica, algunos movimientos sociales, como Hijos e Hijas, y medios alternativos de comunicación le siguen apostando a reconstruir nuevos relatos, no desde los victimarios, sino desde las voces de las víctimas, relatos que impliquen el contexto, el drama, la vida y la esperanza.

En este escenario, para Todorov (2000) es comprensible el que la memoria se haya cobijado de prestigio e importancia a los ojos de los opositores, ya que la reconstrucción del pasado se convierte en un acto de oposición al poder. Desde esta perspectiva, para Jelin (2002), varios analistas culturales hablan de una “explosión de la memoria” en el mundo

occidental contemporáneo, que ha dado paso a una cultura de la memoria, y que se convierte en una respuesta o reacción al cambio rápido, a una vida sin anclajes o raíces es decir, a una dinámica efímera, consumista, inmediata de la sociedad en la que estamos, en la que se manipulan las verdades, siendo cambiables en el transcurso del tiempo. En este orden de ideas, para Todorov (2000), la memoria está siendo amenazada también por el actual consumo de información donde como él dice “se festeja alegremente el olvido” y se viven los placeres del instante.

Así las cosas, pensar en la memoria y su relación con el olvido es de vital importancia ya que la memoria no solo es retorno de los recuerdos, sino también retorno de los sujetos, en este sentido, es un fuerte recurso para la recuperación o afirmación de identidad (Sánchez, 2003), ayudando a la reconstrucción de comunidades, que fueron fuertemente fracturadas y fragmentadas. En este orden de ideas, la lucha por la memoria, se convierte en un tema público, en la medida en que da a lugar a estrategias culturales específicas para incorporar el pasado en las perspectivas sobre el presente y el futuro. Esta lucha, adquiere un matiz político, ya que se plantea de manera colectiva, como memoria histórica o como tradición, como proceso de conformación de la cultura, de la búsqueda de las raíces, de la identidad, y una lucha política por recordar lo que no se ha recordado, por luchar contra ese libreto único de la memoria hegemónica (Jelin, 2001a).

Dicho de otra manera, es una lucha para que la memoria presente realmente su condición de multiplicidad, donde los grupos construyan de manera diferente sus recuerdos, sus temporalidades y sus legitimaciones. Teniendo la posibilidad de crear un sin número de mundos posibles y sentidos, que narran la historia desde diversos puntos existenciales (Sánchez, 2006). En la lucha por esta condición se confronta la dinámica actual de una memoria hegemónica que excluye las distintas memorias que se construyen, y las naturalezas de las mismas. De esta manera, como apunta Jelin (2001a), la búsqueda y la

lucha por la memoria se convierte en una gran ayuda al enriquecimiento de la calidad de los debates locales sobre lo actual y sobre lo que ha pasado. Esta exploración lleva a promover nuevos medios creativos de expresión de las memorias de las experiencias traumáticas vividas por grupos oprimidos.

Entonces el trabajo de unos por la diversidad de las memorias y del gobierno por mantener la memoria hegemónica en pro del control social, se convierte en un escenario de disputa que parte del lenguaje y que da cuenta de unas luchas por las representaciones del pasado centradas en la búsqueda del poder, la legitimidad y el reconocimiento al éxito o al fracaso de los distintos proyectos de sociedad (Jelin, 2002). En este contexto de disputa, se hace evidente el interés de parte del gobierno por la memoria y la construcción de historias, sin embargo, para Hijos e Hijas por la Memoria y en Contra de la Impunidad, éste interés puede ser una “instrumentalización retórica para materializar el proyecto político gubernamental de los últimas décadas, es decir, la utilización de la memoria para implementar el proyecto de impunidad para los crímenes de Estado, del paramilitarismo y las mafias, expuesto de manera sintética en el discurso de la Seguridad Democrática” (Hijos e Hijas, 2008b).

La destrucción intencional de algunas versiones de la memoria, no permite que haya claridad sobre los hechos, y que la sociedad no conozca la verdad, y esto no solo se debe a las fallas en el aparato judicial que impide la persecución del delito y el castigo de los responsables, sino a que en Colombia existe una política de impunidad en relación con las violaciones de los derechos humanos que compromete no solamente a órganos del Estado, sino a los medios de comunicación masivos privados al servicio del capital, y por parte de las élites que controlan dicho capital, que encubren no solamente los crímenes de lesa humanidad que el Estado comete, sino la exclusión económica, social y política en que

dichas élites mantienen a la mayoría de la población; todo ello bajo la cortina de humo de un discurso democrático (Pérez, 1997).

En la complejidad de este contexto Colombiano, donde las historias hegemónicas son protagonistas, las acciones colectivas que se tejen en éste requieren de una mirada crítica de carácter holístico que cuestione presupuestos dominantes y todo aquello que resulte obvio para generar nuevas alternativas de acción social. En otras palabras, según Anderson (1999) una mirada que lleve a tomar conciencia de lo que sabemos, para cuestionarlo y reflexionar, y así dar paso a la coproducción de sentidos y de saberes, haciendo público nuestros diálogos internos preguntas y opiniones. Esto se conecta con la perspectiva construccionista la cuál afirma que lo real ya no puede ser representado, sino aprehendido a través de descripciones o narraciones sobre ello. Lo anterior, nos lleva a tener una mirada reflexiva hacia nuestras propias prácticas, pues son estas prácticas las que al fin y al cabo configuran no una realidad, sino aproximaciones, versiones, a las que llamamos “realidades” (Garay, Iñiguez, y Martínez, 2002).

En este sentido, hoy nos preguntamos por los distintos significados y narraciones cotidianas que se tejen en las relaciones intersubjetivas que tienen lugar en los movimientos sociales y por la posibilidad de fortalecerlas a través de la reflexión sobre la importancia que tienen el cuidado de los otros y de sí mismos como prácticas fundamentales para favorecer su accionar político. El cuidado, entendido como una preocupación por uno mismo que se transforma en el cuidado del otro, permite entonces, que las relaciones sean un compromiso que conduce al crecimiento personal por parte de los implicados en ella (Feito Grande, 2004). Nos conectamos también con Boff (2002) al considerar que es en la cotidianidad, donde se debe hacer consciente la conexión con el otro, para así encontrar su riqueza y potenciarla, de esta manera, el cuidado no se establece como un fin, sino como un principio, que acompaña la cotidianidad de los seres humanos.

Esta cotidianidad, implica unas nuevas maneras de existir que tienen que ver con llenar de nuevos significados las maneras de ser y estar en el mundo actual marcadas inevitablemente, por la sociedad de consumo. Boff (2002) denominó esta dinámica contemporánea como un “modo-de-ser-trabajo”, en el cual se usa la razón instrumental, que exige la objetivación de la realidad para estudiarla y así poder controlarla y ponerla al servicio de nuestras necesidades. Esta razón pone al ser humano como centro del mundo y como cumbre de la evolución, lo cual le confiere un poder destructor en ocasiones. Sin embargo, él percibe otro modo de ser en el mundo, a través del cuidado, este “modo-de-ser-cuidado” le confiere a todos los seres la noción de sujetos, donde se supera la intervención y la dominación, para promover la interacción y la conexión mutua, que se relaciona con la creatividad, la ternura, la espiritualidad; esta nueva relación prioriza el respeto y le quita el protagonismo único a la razón.

Este “modo-de-ser-cuidado” se convierte en un modelo ético que compensa la preeminencia de las propuestas de la modernidad, aquellas en donde predomina lo correcto como objeto de la ética en la búsqueda de la justicia imparcial e igualitaria y la defensa de los derechos, como base de unos mínimos para la convivencia, dejando de lado dimensiones importantes de la ética como las emociones, la voluntad, la afectividad, etc. De esta manera, la ética del cuidado recupera esas dimensiones, insistiendo en la importancia que tienen las actitudes de comprensión y preocupación por las personas y sus particularidades, haciendo énfasis, en la idea de solidaridad, entendida como la preocupación y responsabilidad por el otro ser humano, en la convicción de que sin ella no es posible la realización de la justicia (Feito Grande, 2004).

Esta construcción se convierte en una ética relacional que sitúa como valores fundamentales: la promoción, restauración o creación de buenas relaciones sociales y personales y de prioridad a las necesidades e intereses de otros concretos más que otros

generalizados (Robinson 1999, citado por Comins, 2003). Es decir, se trata de asumir nuevas perspectivas o enriquecer las existentes, donde el propósito de esta nueva ética es también el de “salvaguardar al planeta y garantizar las condiciones de desarrollo y de coevolución del ser humano hacia las formas cada vez más colectivas, más interiorizadas y espiritualizadas de realización de la esencia humana” (Boff, 2002, p. 27).

Con el fin de indagar acerca de cómo estos modos de ser cuidado atraviesan el accionar político de los movimientos sociales que surgen en este contexto de violencia, se realizó una búsqueda de las investigaciones realizadas alrededor de los temas que nos convocan, dentro de los movimientos sociales. Según Escobar (1991, citado por Parra, 2005), ha aumentado el número de estudios sobre movimientos sociales a partir de los años ochenta; dentro de esta producción se destaca el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales –CLACSO-. También el Centro de Investigación y Educación Popular –CINEP- ha construido una base de datos sobre las luchas sociales en nuestro país, a partir de los años setenta. Estas investigaciones han permitido la reflexión sobre el devenir de los actores sociales en el país.

Por un lado, se encuentran las investigaciones y reflexiones teóricas, que se enfocan en las dinámicas sociales de los movimientos y su relación con el contexto colombiano, como es el caso de Ruiz Medina (2005). Al mismo tiempo, se encuentran algunos trabajos de grado en ciencia política y sociología que han abordado por ejemplo, la acción colectiva como espacios de posibilidad para expresar públicamente sus demandas y hacer nuevas propuestas (Londoño, 2006), así como también, se ha explorado el fenómeno de las resistencias en los movimientos sociales, por ejemplo, frente al modelo capitalista (Herrera, 2008), o la resistencia indígena y no violencia (Abad, 2003 y Martínez, 2006).

Paralelamente, varios autores, han realizado diversas reflexiones teóricas ampliando las comprensiones sobre los movimientos sociales, unos desde la acción colectiva, como son

los casos de Vargas (2004) y Urreiztieta (2008). Otros más relacionados con la epistemología de los movimientos y las teorías que los soportan, por ejemplo los trabajos realizados por Aranda (2000), y Retamozo (2006). Así mismo, se encontraron investigaciones que tienen una mirada sobre los movimientos sociales con un énfasis comprensivo focalizado en las dinámicas relacionales que caracterizan a los integrantes; es el caso, de trabajos de grado y artículos, tales como: Los mecanismos de afrontamiento de sindicalistas hostigados de la U.S.O, por parte de Mancino & Tamayo (2006) y otra que se ha relacionado con estos temas, es la investigación realizada por Eulalio de Souza (2001) dirigida a investigar las razones que llevan a los actores de los movimientos a continuar trabajando en la comunidad, parándose desde una perspectiva psicológica. Otro, es el caso de Fuchs (2006) quien sugiere la noción de auto organización en los movimientos sociales, como manera de tener en cuenta tanto lo interno como lo externo-estructural de los mismos, reconociendo su mutua relación y desarrollando un análisis dinámico de la protesta social. Finalmente, una investigación que como principio tiene el interés de analizar los marcos de acción colectiva en distintas organizaciones, en el transcurso de la misma se presentan categorías emergentes que tienen que ver con las relaciones internas de los movimientos y sus realidades personales (Delgado, 2005).

Ahora bien, el contexto sociopolítico descrito de manera general, así como las preguntas que emergen de éste en relación con la memoria y la impunidad, y el panorama de investigaciones producidas en este campo, nos invitan a explorar nuevas relaciones entre los movimientos sociales y “el modo-de-ser-cuidado”, siendo este un aspecto que no ha sido abordado suficientemente en investigaciones anteriores.

Se evidencia por lo tanto, la necesidad de pensar las luchas de los movimientos sociales desde una ética del cuidado, que pueda complementar las reflexiones y posturas enmarcadas en las teorías de la justicia, con el propósito de generar niveles de impacto no

solo al interior de los movimientos sociales, sino en la población civil, aportando en la construcción de nuevas versiones más reparadoras e incluyentes de nuestra historia, y en el restablecimiento del tejido social, logrando incidir en la vida cotidiana.

Preguntarse por la manera en que el cuidado fortalece la lucha por la memoria, teniendo como foco el Movimiento Hijos e Hijos por la memoria y contra la impunidad surge como posibilidad integradora de diversos abordajes disciplinares interesados en comprender de manera compleja la realidad social, y de establecer nuevos diálogos que permitan la construcción de nuevos significados, para lograr una mejor comprensión del contexto actual. En este sentido suma a los desarrollos de la psicología social construccionista y de la Psicología de la Liberación, interesados en la construcción de un conocimiento útil, fechado y situado que entra en diálogos reflexivos con los procesos macro sociales en las dinámicas micro sociales y viceversa. En definitiva es una invitación a seguir avanzando en el esfuerzo por elaborar un saber que articule el rigor científico y el compromiso social, sacando provecho de los conocimientos elaborados y revisándolos de manera crítica, a la luz de las demandas y preocupaciones actuales de la sociedad colombiana.

Dicha investigación, también se inscribe en el proyecto educativo de la Pontificia Universidad Javeriana (1992), aportando elementos críticos y reflexivos para la generación de transformaciones en el conjunto de acciones adelantadas por los actores sociales interesados en la construcción de la justicia y la equidad. De esta manera, se hace eco al interés de la Universidad de buscar soluciones a la intolerancia frente al manejo de las diferencias, visibilizando otras visiones éticas que intentan una transformación de la sociedad.

Finalmente nos unimos a Foucault (1996) quien propone una ética como práctica reflexiva de la libertad, relacionada con el cuidado de sí; una ética que nos brinde unos

principios reguladores de nuestras acciones diferentes a los establecidos, para así llevar “una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos sea al mismo tiempo análisis histórico de los límites que se nos imponen y experimentación de la posibilidad de transgredirlos” (Alvarez-Uria, 2005, p. 29). Desde aquí creemos que es pertinente formular la siguiente pregunta: ¿Cuáles son las dimensiones del cuidado que potencian la lucha por la memoria del movimiento social hijas e hijos por la memoria y contra la impunidad?

0.2. Fundamentación bibliográfica:

“Si alguien me objetara que el reconocimiento previo de los conflictos y las diferencias, de su inevitabilidad y su conveniencia, arriesgaría paralizar en nosotros la decisión y el entusiasmo en la lucha por una sociedad más justa, organizada y racional, yo le replicaría que para mí una sociedad mejor es una sociedad capaz de tener mejores conflictos de reconocerlos y de contenerlos. De vivir no a pesar de ellos, sino de productiva e inteligentemente en ellos. Que solo un pueblo escéptico sobre la fiesta de la guerra, maduro para el conflicto es un pueblo maduro para la paz.”

Estanislao Zuleta (2003)

En el transcurso de la fundamentación bibliográfica, se encuentran distintos recorridos teóricos que acompañaron las comprensiones desarrolladas a lo largo de la investigación. Este recorrido inicia con la visibilización de algunas de las caras de la violencia que se destacan en el contexto colombiano, seguido de una breve exposición de los movimientos sociales que han surgido con la intención de transformar la realidad, como lo es Hijos e Hijas por la memoria y contra la Impunidad. El recorrido continúa profundizando los conceptos de la memoria social y sus luchas, lo cual se complementa con una ampliación de la epistemología socio constructorista. Finalmente se aborda el tema de cuidado, y la ética del mismo, desde diversas perspectivas culturales y cronológicas.

A lo largo y ancho de la historia colombiana, la violencia se ha instaurado como un ejercicio permanente en la sociedad atravesando las diversas dinámicas sociales que nos caracterizan. Es así como su protagonismo ha forjado lo que en este ejercicio reflexivo de análisis de contexto, hemos llamado las caras de la violencia. De esta manera, aunque sabemos que son muchas, hemos decidido ahondar en tres fundamentalmente: uno, la impunidad, dos, la exclusión, y por último, la deshumanización. El ejercicio de análisis de las diversas caras se reconoce a sí mismo como un ejercicio complejo que comprende también relaciones entre las mismas, como nos los propone Boff, (2002) “todo es complejo y consiste en un entramado de inter-retro-relaciones y de redes de inclusiones”.

La violencia en Colombia se ha mantenido tanto por un conflicto armado interno que permanece y se perpetúa en el tiempo, como por la influencia de políticas y acciones internacionales que influyeron y determinaron procesos nacionales. Como es el caso del afán estadounidense de mantener el sistema capitalista, y cerrar la influencia del comunismo, así como lo afirma el General Landazabal (1982) “muchas naciones se vieron forzados a asumir el poder contra los propios mandatos de su constitución y las traiciones de su pueblo, en prevención del mantenimiento del orden establecido y aceptado con anterioridad por las grandes mayorías americanas, como digno de mantenerse, guardarse y defenderse según los dictados, pactos, compromisos y doctrinas” (citado por Colombia Nunca Más, 2000, p. 14). Es esta lógica en la que se inscribe la Doctrina de Seguridad Nacional (DNS), como estrategia determinante en los diseños de la política represiva desde los años setentas, donde su propósito nuclear es “impedir la autoderminación de los pueblos, para salvaguardar las estructuras mundiales de dominación” (Colombia Nunca Más, 2000, p.15).

En Colombia esta doctrina se transformó y se adoptó con formas democráticas de control social al conceder a grupos privados o a la población civil, funciones de vigilancia y de represión propias del aparato estatal (Cepeda, 2003). Esto también se dio en un contexto

latinoamericano, donde los métodos fueron usados con el fin de legitimar una manera de controlar aquello que el Estado consideraba el enemigo interno, que en el caso colombiano era la insurgencia. El Ejército Colombiano en 1962, creó el Manual de “Operaciones contra fuerzas irregulares”, donde se desarrolla ampliamente el uso de civiles armados al mando del Ejército, para ayudarle en las operaciones contrainsurgentes, o lo que se conoce actualmente como los grupos paramilitares y que según Colombia Nunca Más (2000), se ha usado una estrategia de “camuflaje como tercer actor en el conflicto” (p.15).

La insurgencia como enemigo interno para el gobierno, se consolidó y fortaleció alrededor de la década de los 60; las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - FARC, Ejército de Liberación Nacional - ELN, Ejército Popular de Liberación - EPL, buscaban un cambio radical de las estructuras vigentes de la sociedad. Posteriormente, surgió el Movimiento 19 de abril- M-19, el Comando Quintín Lame (por la lucha indígena), y el Partido Revolucionario de los Trabajadores - PRT. Básicamente las luchas de todos revelaban la decisión de un alzamiento en armas, para lograr su objetivo principal: el cambio de las estructuras.

Con el propósito de liberar el país de esta influencia subversiva, se afianzó el proyecto paramilitar, caracterizado por el control territorial y social, como parte constitutiva de la construcción de la democracia. Sin embargo estas prácticas han llevado al exterminio y/o desplazamiento de la población civil (Sarmiento, 1996). Para autores como Giraldo, (2000), el accionar paramilitar ha sido rentable en términos bélicos como políticos para las Fuerzas Militares ya que ha permitido la obtención de un máximo de violencia con un bajo costo político para la institución armada, es decir haciendo aquello que el Estado no puede hacer en la legalidad.

Estas dinámicas de control continúan y se amplifican en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, quien instaura la Política de Defensa y Seguridad Democrática, como una alternativa

para acabar con el conflicto interno. Los objetivos de esta política son principalmente la consolidación del control estatal del territorio, la protección de la población y la eliminación del negocio de las drogas ilícitas en Colombia, también, el que la sociedad asuma un papel más activo dentro de la lucha del Estado contra las prácticas insurgentes y grupos al margen de la ley (red de cooperantes, recompensas). Esta política plantea el fortalecimiento de los órganos de seguridad a lo largo del territorio nacional, como una necesidad para proteger efectivamente la vida, honra y bienes de los/as colombianos, y así propiciar seguridad a todos (Ministerio de Defensa Nacional, 2003).

En el marco de esta política, paralelamente a la “mano dura” que ha hecho frente a la insurgencia en Colombia con el objetivo de debilitarlos, el gobierno actual ha iniciado una negociación con los paramilitares bajo el marco de la Ley de Justicia y Paz, la cual busca reincorporar a la sociedad a los miembros de las estructuras paramilitares para contribuir “de manera efectiva a la consecución de la paz nacional” (Congreso de Colombia, 2005, p.1). Para ello se han producido reducciones de penas de privación de libertad y amplias posibilidades de libertad condicional, en pro de una amnistía y beneficio para los desmovilizados. Sin embargo esta ley ha tenido varios efectos que contribuyen a procesos de impunidad e injusticia.

Impunidad-injusticia

Con la intención de buscar una reconciliación nacional, la Ley de Justicia y Paz, según La Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos – OACNUDH- (Junio de 2005, p.1), primero, no ha forjado las condiciones, para que se dé el real desmonte de las estructuras paramilitares; segundo, se ha sido visibilizado como un proceso de justicia transicional, y tercero, no ha favorecido el esclarecimiento de la verdad que las víctimas reclaman, dejando ocultas desapariciones, desplazamientos, torturas y exilios.

Al mismo tiempo que no se está desmontando la estructura paramilitar, no se reconocen como actores fundamentales del conflicto y por el contrario, se están dejando en desprotección a las víctimas de estos, y adicionalmente, se declara que Colombia atraviesa un proceso de justicia transicional, que ha dejado atrás un conflicto armado y que está en capacidad de empezar una reconstrucción del tejido social, dando cuenta del segundo punto. Sin embargo para Uprimny (2005) Colombia atraviesa un proceso de justicia transicional sin transición, ya que se propone una reconciliación nacional a través del olvido, pues no se contemplan estrategias para establecer perdones “responsabilizantes”, para el esclarecimiento de la verdad y para la reparación de las víctimas, y contrariamente si se exigen procesos de perdón y reconciliación, sin la base para hacerlo. Este modelo basado en perdones “amnésicos” no es un verdadero tipo de justicia transicional, ya que busca lograr transiciones negociadas sin justicia, que han sustentado entre otras cosas la impunidad en Colombia. Esto ha mantenido sentimientos de injusticia y venganza que alimentan posteriores guerras y violencias, lo cual impide una reconciliación nacional verdadera y durable, al mismo tiempo que mantienen la impunidad.

Es Uprimny (2005) uno de los que da cuenta de lo anterior al evidenciar que la Ley de Justicia y Paz, no obliga a que los procesos se encuentren acompañados de mecanismos apropiados capaces de dar cuenta de la verdad, ya que la ley:

prevé que el desmovilizado debe rendir una versión libre ante las autoridades, en la cual no está obligado a decir la verdad, [frente a los cargos que le son formulados] el desmovilizado puede aceptar o rechazar. En caso de admitirlos, el desmovilizado recibe entonces los beneficios de la ley, (...) que en lugar de recibir la pena ordinaria prevista en el Código Penal para los delitos que cometió (v.gr., sesenta años de prisión por masacres y secuestros), no recibe sino una ‘pena alternativa’ que en ningún caso podrá ser superior a ocho años, sin importar en cuántos actos atroces haya participado,

y bajo la única condición de que acepte haberlos cometido. De esa manera, la ley no exige la confesión plena de los delitos atroces cometidos por los actores desmovilizados como requisito para que éstos accedan a los beneficios de una reducción de la pena (p. 140).

Todo lo anterior, resulta inaceptable jurídicamente en relación con las estrictas exigencias que el derecho internacional ha impuesto en su evolución reciente con respecto al castigo de los responsables de crímenes de guerra y de lesa humanidad. En efecto, “estos crímenes son considerados violaciones severas de los tratados internacionales sobre derechos humanos, susceptibles de activar la competencia del Tribunal Penal Internacional y de jueces de otros países en virtud del principio de jurisdicción universal. Como tal, las amnistías generales de los mismos son condenadas inflexiblemente por el derecho internacional contemporáneo” (Uprimny, 2005, p.13). De esta manera, que el aparato jurídico penal sea ineficiente y objeto continuo de negociación, impide acuerdos duraderos, es para Hoyos (2007) uno de los principales factores causantes de la violencia en Colombia. Lo anterior “hace que cada agente social tome la justicia por sus propias manos bajo la creencia, ilusoria o no, pero siempre con algún fundamento, de que la justicia no opera” como ya lo había afirmado Eduardo Umaña Luna.

Como lo podemos ver, la ausencia de justicia sustenta la permanencia de la impunidad en Colombia como otra cara más de la violencia, al ser una constante en la acción gubernamental a lo largo de las décadas. Según la Corte Interamericana de Derechos Humanos, CIDH (2005) entre los mecanismos y prácticas que han permitido la impunidad, se destacó el incumplimiento de las órdenes de captura, las amenazas y atentados contra el Poder Judicial y los órganos de investigación, así como la atribución de facultades de policía judicial a las fuerzas militares, la extensión de la jurisdicción penal militar a casos de lesa humanidad, la ambigua acción gubernamental contra los paramilitares, la ausencia de una

política de saneamiento y depuración de las Fuerzas Militares, y la presencia de mecanismos legales de impunidad como lo es el Decreto 128 de 2003. Giraldo (2005) también identifica como mecanismos de impunidad, eventos específicos como el no registro de las armas y uniformes entregados por paramilitares, así como la investigación de los crímenes de lesa humanidad como delitos aislados e inconexos por parte de la fiscalía. De esta manera, en “Colombia existe una política estatal de auspiciar y tolerar las actividades ilícitas de grupos paramilitares, que incluye facilitar la impunidad para los responsables tras el encubrimiento y destrucción de la prueba, así como la falta de investigación. Dada la existencia de esta política, el Estado es responsable por las actuaciones de los miembros de los grupos paramilitares” (p. 89).

En este orden de ideas, además de las prácticas de impunidad mencionadas anteriormente, encontramos que la política gubernamental al estar fundamentada en discursos totalizantes que se ofrecen como verdades y que son difundidas rápidamente a través de los medios de comunicación, hace que la información se convierta en otra manera de expandir la impunidad e incitar al olvido colectivo frente a las atrocidades que subyacen en el contexto colombiano (Blair, 1999), en la medida en que estos discursos totalizantes pretenden legitimar acciones, políticas e intenciones sobre los hechos. Al empezar a rescatarse versiones olvidadas por parte de las víctimas, a través de la construcción y recuperación de la memoria, ésta ha tomado centralidad en la vida nacional, convirtiéndose incluso en un tema de preocupación institucional, de los medios de comunicación, de la academia, la comunidad internacional y de una gran cantidad de organizaciones sociales (Hijos e Hijas, 2008b).

Se han generado por lo tanto, discursos oficiales de memoria en los cuales “se definen las construcciones del pasado, y una lógica del poder por la memoria, por establecer en diferentes esferas de lo social qué es lo que ha de ser recordado y qué ha de ser

condenado al olvido” (Antequera, Chaparro, Gómez y Pedraza, 2007, p. 32), lo que ha significado una instrumentalización retórica para materializar los proyectos políticos gubernamentales, y legitimar el discurso de la Seguridad Democrática. Esta memoria oficial, según Sánchez (2006), es una memoria que da cuenta de lo que se “debe” valorar y de lo que se “debe” privilegiar, la cual produce una ausencia de algunos tipos de memorias como las cotidianas o populares, y conduce a que se caiga en una unilateralidad y oficialidad del discurso, lo que a su vez genera una memoria fragmentada que solo muestra parte de la historia de Colombia. Una memoria impuesta desde lugares de poder hegemónicos, donde los objetos que lo constituyen existen como objetos dispersos, incompletos, inscritos en diversos contextos espaciales, temporales y culturales, constituyen narrativas de una historia acrítica, descontextualizada y sin conexiones, que muestran un pasado inamovible y un presente incierto.

Pareciera entonces que la impunidad como otra cara de la violencia, hace que el conflicto permanezca en el tiempo, en la medida en que promueve rencores, venganzas, mantiene conflictos no resueltos, y otras dinámicas legitimadas bajo discursos totalizantes.

Exclusión

La injusticia además de fundamentar la impunidad como otra cara de la violencia, ha participado en la ruptura del tejido social en Colombia, y en la predominancia de los intereses de unos sobre la dignidad de otros, haciendo que se alimente, la exclusión, como otra cara más de la violencia.

Según Jelin (2001a) la exclusión presenta un discurso que, en muchas ocasiones, tiene un doble sentido; por un lado, el discurso de la participación institucional, y por otro, la realidad de la exclusión económica. A propósito, para Colombia Nunca Más (2000), la exclusión constituye el factor esencial del modelo conflictivo de la sociedad colombiana, una exclusión basada en la concentración de la tenencia de la tierra, en la marginación

estructural de las mayorías en la economía monetaria y el monopolio elitista del poder para mantener la marginación y el monopolio. En cuanto a las formas de tenencia de la tierra, “el 1.3 % de los propietarios concentra el 48% de la tierra agrícola” (p.21) Al mismo tiempo, los niveles de ingreso y empleo, que revela la marginación estructural de las mayorías de la economía monetaria a finales de los noventas, “el 20% más rico de la población concentra el 52% de los ingresos nacionales, mientras un 57% vive bajo la línea de pobreza. Cinco grupos financieros controlaban el 92% de los activos del sector y solo dos de ellos eran propietarios del 47% de los medios de comunicación” (Sarmiento Anzola, 1997 citado por Colombia Nunca Más, 2000, p.22), por lo tanto, se sigue evidenciando el privilegio de las élites tradicionales, fomentando la ausencia de democracia.

Entonces, como lo podemos ver, es en este contexto donde se presenta la peor distribución del ingreso, hay pobreza, desigualdad y grupos humanos que experimentan privaciones severas. Es decir, se vive violentamente la exclusión, entendida ésta como la ausencia de reconocimiento social y político como parte de una comunidad, la cual deriva en discriminaciones, segregaciones y prejuicios, donde no se reconoce al ser humano y sus derechos, ni se respeta la diferencia. Cuando esto sucede al extremo se da un proceso de negación de la condición humana (Jelin, 2001a).

La exclusión también tiene que ver con lo que se cuenta, y en Colombia nos encontramos frecuentemente con discursos totalizantes, como lo mencionábamos anteriormente, que hacen omisiones de nuestra historia nacional, o que aquello que se nos insta a recordar está basado en una red de tergiversaciones que explican, justifican y promueven los proyectos de exterminio anteriores y actuales. Con ello, la tortura, la desaparición, el desplazamiento, el exilio, y la muerte misma, encuentran sus equivalencias en las versiones que se pretenden legitimar sobre los hechos: olvidos y silencios que sellan

la banalización de crímenes en cifras inconexas que dejan de dolernos, pues se legitima su muerte, y se justifican las políticas represivas del Estado.

Deshumanización

Este contexto de guerra, de impunidad, de no reconocimiento, de discriminación social, de injusticia, de exclusión, de pobreza, entre otras, tiene unas implicaciones psicológicas que tienen resonancia no solo en las víctimas directas, sino también sobre todos los y las ciudadanas. Es esto lo que Martín-Baró (1990) denomina *guerra psicológica*, la cual es considerada como una guerra donde “su blanco lo constituye la subjetividad de las personas, como complemento a las acciones estrictamente militares, que apuntan a su objetividad” (p.17). Es decir, no solo es un resultado de la guerra, sino un recurso de las estrategias para mantener el dominio ideológico, y vencer a quienes son considerados como el problema. Desde las hipótesis de Samayoa (2000), la guerra genera modificaciones en los esquemas cognoscitivos y en los patrones de interacción interpersonales, que marcan un deterioro en la convivencia social.

Así las cosas, la guerra psicológica que conduce a la deshumanización del otro, lleva en la mayoría de los casos a su exterminio, al no reconocerlo como un ser humano con sus derechos y diferencias. Unido a esto, Rafael Torrado (2007) afirma que se ha perdido el valor de la dignidad de la personas, al ser reconocidos y tratados como objetos y mercancías, lo que puede estar generando un contexto caracterizado por una corrupción generalizada, deshonestidad, irresponsabilidad e irrespeto; pero sobre todo de violaciones continuas de los Derechos Humanos, como lo vemos en las siguientes cifras. Para el caso colombiano: entre julio de 2002 y junio de 2006, 20.102 personas perdieron la vida por la violencia sociopolítica en Colombia. De este número 11.292 personas murieron fuera de combates (Comisión Colombiana de Juristas, 2007). Según CODHES (2007) entre agosto de 1997 y julio de 2002 se desplazaron 1.483.846 personas y en el período comprendido entre agosto

de 2002 y julio de 2007 se desplazaron 1.369.599, para un total de 2.853.445 personas desplazadas en los últimos 10 años. Al mismo tiempo, reporta el DANE (2006) que entre julio de 2002 y junio de 2005, se registraron 4650 secuestros, es decir, en promedio 1550 personas fueron secuestradas cada año (4 personas diarias). La Comisión Colombiana de Juristas (2007), entre tanto, reporta 3.588 desaparecidos en ocho años, es decir, 448 personas cada año. De todas, 507 fueron encontradas asesinadas, en algunos casos con señales de tortura, y del resto 3.081 aún no hay rastro (recolección, Víctimas y Derechos, 2008).

Esta continua violación a los derechos humanos ha constituido condiciones inhumanas, que se difunden en todas las direcciones, como lo afirma Primo Levi (1995), donde se aniquila la existencia de la resistencia humana que terminan deshumanizando y que dan cuenta de unos sistemas de poder y opresión, de prohibiciones y privaciones, de exclusión y de humillaciones permanentes. Es así como se configura una guerra en nuestro país que reprime a la población mediante diferentes mecanismos de control social, y las mentes y las identidades de la comunidad son sumidas en una dialéctica caracterizada por relaciones deshumanizantes y carentes de normas éticas (Martin-Baró, 1990).

Esta deshumanización está acompañada desde la perspectiva de Kurt y Spillmann, (1991, citado por Blair, 1999), por la construcción de una idea de enemigo basado en conclusiones negativas enraizadas en lo irracional, que lleva necesariamente a la destrucción del mismo, a través de la legitimación de la fuerza. Este enemigo es quien personifica lo negativo y se convierte en el responsable de cualquier desventura. Todo lo que le beneficia a ese enemigo es perjudicial para el otro, lo que hace imposible una negociación y una concepción del enemigo como ser humano. En esta construcción de un enemigo, los medios de comunicación tienen gran responsabilidad, al hacer propagandas parciales y distorsionadas de la realidad, reduciendo la imagen compleja de la realidad y del otro a una

versión estereotipada y totalmente deshumanizada, que da lugar a la legitimación de la violencia en pro de destruir el “mal” que se encarna en el enemigo (Blair, 1999).

Este enemigo se ubica en la protesta social y la oposición política, y por lo tanto se criminalizan sus acciones, y se califican a los que las realizan, es decir, las organizaciones sindicales, campesinas, indígenas, estudiantiles, de oposición política o de defensa de los derechos humanos, como “fachadas de la subversión”, o “brazo desarmado de la subversión”, o como no hace mucho refirió el presidente Uribe “guerrilleros vestidos de corbata”. Esto legitimando la rutina de presentar ante la opinión pública a las víctimas de represión oficial como “guerrilleros muertos en combate”, vistiendo muchas veces sus cadáveres después de muertos con uniformes de combatientes, es decir, “falsos positivos” (Colombia Nunca Mas, 2000). De ahí que se reduzca la imagen compleja de la realidad, fortaleciendo la polarización.

Unido a esta criminalización de la protesta, desde el punto de vista de los movimientos sociales, Orozco (1992) citado por Colombia Nunca Más, (2000) cuenta que

...las prácticas dominantes de desobediencia civil fueron perseguidas como delitos políticos dentro de un marco de una política criminal crecientemente discriminativa. El movimiento estudiantil, el movimiento obrero-sindical, el movimiento campesino, el movimiento indigenista, los movimientos cívicos, etc. y toda la gama de sus recursos de desobediencia civil, como eran las tomas de tierra, las marchas campesinas, las manifestaciones de protesta, las huelgas ilegales y los paros cívicos, fueron reprimidos de manera brutal.

Según Belli, López y Romano (2007) este exterminio del otro se da también desde el lenguaje, y es allí donde se configura la paradoja de la diferencia, es decir que al mismo tiempo que se respeta, se aniquila. Se ha construido culturalmente la diferencia como un virus infeccioso, entonces la polarización cada vez más clara, ha configurado una Alteridad

radical, la cual se establece como una resistencia absoluta a la comunicación, a la posibilidad de entendernos y al consenso, pues como lo afirma Samayoa (2000) se genera una dificultad por entender la complejidad y se absolutizan los criterios valorativos, es así como “no hay nada que comprender, nada que compartir, en eso reside la fuerza de la Alteridad radical, no puede ser intercambiada como un objeto con (sin) valor” (Belli, López y Romano, 2007, p. 109). Es así como se clasifican a los grupos en nosotros y en otros, promoviendo relaciones de identidad o diferencia, dando paso a diversas formas de intolerancia (Jelin, 2001a).

Distintas estrategias han conducido a que las tres caras de la violencia sean justificadas en nuestro país, constituyendo un círculo vicioso donde justificar las acciones violentas retroalimenta la existencia de las mismas en sus múltiples caras. Una de las estrategias son las significaciones y representaciones que se construyen a partir del discurso hegemónico, transmitidos muchas veces por los medios de comunicación, las cuales señalan las vidas que cuentan y qué es lo que hace que una vida valga o no la pena conservarse, (Buttler, referenciada por Ángela María Robledo, 2007). A su vez Robledo (2007), afirma que “quizá esto nos explique cómo hemos llegado a justificar públicamente en múltiples escenarios la muerte entre colombianos por pertenecer al bando que consideramos enemigo. Muchos colombianos y colombianas han llegado a reconocer que sólo mediante el exterminio del otro es posible vencer”, lo cual también se conecta con las comprensiones de Blair, y Belli *et al.*

En nuestro país vivimos una lucha armada, que da cuenta de lo fácil que resulta en situaciones de conflicto armado o de guerras eliminar la vida humana, haciéndose evidente la precariedad de la vida misma, y la legitimación de esa eliminación. En este marco, otra de las estrategias es legitimar la violencia en pro de la seguridad y el orden para algunos, para ilustrar, se contrarrestan los efectos de otras violencias, como la de la guerrilla, a través de prácticas paramilitares y de las Fuerzas Armadas. Sin embargo las cifras dan cuenta de una

“seguridad” acompañada de aumento en las detenciones extrajudiciales y en las violaciones a los derechos humanos de los y las colombianas. Las justificaciones que se hacen de estas versiones de la violencia se sustentan en la tesis de que “el fin justifica los medios”. Se hace necesario entonces cuestionarse si los medios violentos, inapropiados, injustos son los indicados para lograr estos fines deseados o si, al contrario, lo que ocurre es que la violencia engendra más violencia (Torrado, 2007).

Adicionalmente comienza un proceso de adaptación al circuito de violencia, donde los significados, justificaciones e ideologizaciones de la violencia se empiezan a internalizar en cada ciudadano, naturalizando y normalizando una guerra que nos está destruyendo física y mentalmente, generando un impacto en las relaciones sociales y rompiendo el tejido social. En este proceso los discursos totalizantes, se ofrecen como verdades que son difundidas rápidamente a través de los medios de consumo y son legitimadas por el Estado y no son cuestionadas por la sociedad. La información se convierte en otra manera de naturalizar la violencia, de perpetuar la impunidad e incitar al olvido colectivo frente a las atrocidades que hacen parte del contexto Colombiano, un ejemplo es cuando el hecho violento es re-rotulado, negado, redefinido, los roles mistificados y la posición del agente redirigida (Sluzki, 1994).

Al respecto, Torrado (2007) considera que se ha entendido mal la famosa tesis hegeliana de que la violencia es la partera de la historia, siendo necesaria, imprevisible y aceptable. Al mismo tiempo, afirma que en muchos planteamientos se habló de la violencia como mecanismo de la evolución, la famosa “ley de la sobrevivencia del más fuerte”. Siguiendo esa perspectiva se habla ahora de la “legítima defensa de los derechos”, o también de la “guerra justa”; afirmando que el castigo, el control y la represión, son necesarios para el desarrollo moral de la humanidad. Estos son algunos de los ejemplos de la legitimación de la violencia, que conllevan a la confusión de creer que la violencia hace parte necesaria de la

lucha revolucionaria, de la rebelión, del conflicto social y de la subversión, convirtiéndola en lucha armada caracterizada por actos violentos sin sentido en busca de venganza.

El circuito de violencia y su permanencia en el tiempo, ha hecho que esta se haya ritualizado como respuesta desesperada al proceso de secularización, a la pérdida de identidad colectiva y de pertenencia. Sluzki (1994), también menciona la distorsión cognitiva que se presenta en un contexto de violencia reiterada, que genera en la identidad una desconexión temporal, al mismo tiempo que desconecta los propios sentimientos y pensamientos. En la confrontación violenta se da un denominador común y es el uso generalizado de la fuerza, el culto de las armas y un proceso de construcción y destrucción de enemigos que se repite constantemente. Estos procesos se han constituido en significaciones simbólicas y nuevos imaginarios sociales, que constituyen nuestra sociedad actual (Blair, 1999). No solo eso, también se difunde una postura al parecer realista, que invisibiliza las posibilidades de acción para generar cambios, y al contrario atribuye a otros la capacidad de solución, generando una sensación de que las cosas se salieron de control. En palabras de Samayoa (2000) limita “la capacidad personal y social de juzgar y actuar racionalmente, así como la voluntad de asumir responsabilidad en la búsqueda de una solución civilizada al conflicto”.

Lo anterior conlleva inmediatamente a la construcción de figuras mesiánicas, héroes, que son lo opuesto al enemigo, y a los cuales se les otorga la misión y la capacidad de vencer lo que el otro representa. De esta manera se externalizan las causas del conflicto, son los de afuera los que lo generan, pero también son los otros los que lo pueden salvar. Se pasa a terceros cualquier tipo de responsabilidad. Así es como la pasividad, la apatía y la desesperanza se apoderan de cualquier intento de cambio.

En este orden de ideas, se hace necesario primero, ampliar la mirada a las múltiples interpretaciones sobre qué es lo humano identificando aquellas narrativas que terminan

justificando el exterminio del otro, (Robledo, 2007); segundo, preguntarnos si la violencia es algo natural en el ser humano, al ser simplemente la manifestación de la agresividad y del egoísmo; tercero, apostarle al entendimiento de la complejidad del conflicto, al dismantelar las conexiones; cuarto, revisar críticamente las distorsiones cognitivas que genera la guerra, hacerle frente a la deshumanización, la cual le apunta al empobrecimiento de los esquemas cognitivos (Sluski, 1994); quinto, no perder la esperanza de que aún podemos construir realidades diferentes; y por ultimo no dejar de preguntarnos si estamos dispuestos a que esta guerra afecte a generaciones futuras y presentes, y que sigamos acostumbrados a vivir en esa anormal normalidad, obligados como estamos a definirnos a través de relaciones deshumanizantes que niegan violentamente al otro como tal.

En pocas palabras, en este contexto descrito anteriormente, marcado por una crisis de gobernabilidad y una desestructuración de la sociedad, generada por los distintos actores armados en conflicto, así como la impunidad, la exclusión y la deshumanización, se evidencia una tendencia al autoritarismo en procura de un orden y un control social. La guerra contra el terrorismo se posiciona como el objetivo principal del Estado, frente al cual aparecen estos procesos de oposición (que han sido criminalizados en su mayoría), mientras aparentemente la mayoría de la población se adhiere a esos modelos de gobierno (Ruiz Medina, 2005). Estas dinámicas sociales gestan propuestas de resistencia, desde movimientos y organizaciones sociales y/o políticas, quienes en sus luchas reivindicativas (que a pesar de los ataques hacia ellos) han generado incidencia en la sociedad, y han logrado controvertir el discurso oficial que intenta ofrecer una única versión de los hechos y intenta legitimar y naturalizar la violencia. Las acciones colectivas en Colombia, y en parte en América Latina han sido motivadas por una fuerte incredulidad hacia la institucionalidad y una necesidad de crear nuevos ordenes que den lugar a nuevos proyectos más incluyentes,

equitativos y justos a través de los cuales se pueda construir un mundo más humano y más solidario.

Movimientos sociales

Estas acciones colectivas caracterizan lo que algunos autores llaman nuevos movimientos sociales y que a su vez, son diferenciados de formas colectivas de transformación social, concebidos tradicionalmente. Hasta los años setenta, en América Latina los actores sociales giraban en torno al Estado, en cuanto a su intervención dentro del espacio político, donde éste era el único que poseía el poder, y se canalizaban a través de los partidos políticos. Después de los años sesenta, aparecen nuevas maneras de organización colectiva con el objetivo de hacer demandas al Estado, muchos de estos con reivindicaciones puntuales y limitadas en el tiempo. En los años ochenta y noventa, el tema de los derechos humanos, fue el que tuvo más impacto dentro de los movimientos sociales (Jelin, 2001b). En cuanto a los primeros movimientos sociales (MS), la lucha está centrada en las relaciones de explotación y opresión, y los proyectos tienen como objetivo cambios estructurales. El sujeto es concebido como históricamente predeterminado y existe una concepción del poder como algo externo, separado del sujeto mismo (Parra, 2005). Según Zibechi (2003), estos movimientos tradicionales perseguían el acceso al Estado para modificar las relaciones de propiedad, es decir, tomar el poder, que es asumido como una posesión de pocos.

Una de las definiciones de los MS es la propuesta por Rachke (1985, citado por Riechmann y Fernández, 1994) según el cual estos son un “agente colectivo movilizador, que persigue el objetivo de provocar, impedir o anular, un cambio social fundamental, obrando para ello con cierta continuidad, un alto nivel de integración simbólica y un nivel bajo de especificación de roles, y valiéndose de formas de acción y organización variables” (p. 48). Según él, los movimientos se caracterizan por el pluralismo de tendencias, pensamientos, expectativas y estilos que se encuentran al interior de los mismos, no obstante

el nivel de integración simbólica es alto en ellos. También, están en constante movimiento, y necesariamente buscan la transformación de las tensiones estructurales, aunque no necesariamente representen una subversión al sistema. Adicionalmente el grado de especificación de roles es mínimo, pues la manera de participar puede ser distinta, y están impulsados en la lucha por los intereses de grupos sociales y estructuralmente definidos, como clases sociales, minorías étnicas, etc. Finalmente, los movimientos sociales pueden dividirse en “movimientos con orientación de poder” y “movimientos con orientación cultural”. A su vez, pueden tomar tres caminos, el de la disolución, el de la institucionalización y el de la transformación, por lo que es transitorio y perecedero (Riechmann y Fernández, 1994).

A diferencia de los Movimientos sociales (MS), los Nuevos Movimientos Sociales (NMS) surgen a mediados de los años sesenta en las sociedades occidentales e industriales (Riechmann y Fernández, 1994). Para autores como Arcivas y Pardo, (2001, citados por Ramírez, 2002) son considerados fuerzas colectivas con aspiraciones y objetivos comunes, en palabras de los autores, con “simpatías discursivas”. No tienen una estructura tan clara como la de una organización, ni normatividad estatutaria, ni “corpus conceptual”, son heterogéneos y no tienen identidades, ni estatus unificadores.

Empiezan a ser agentes activos capaces de criticar las posturas naturalizadoras de las condiciones sociales y políticas, para evidenciarlas como resultados del Poder (Ghon, 2000, citado por Parra, 2005). Los objetivos de los mismos dan un giro, a partir de las nuevas concepciones de poder, donde Foucault es su máximo exponente. Estos NMS no buscan necesariamente ir en contra sino crear nuevas narraciones, nuevas alternativas de relación en el plano de lo íntimo, de lo político y de lo social, entre otros (Sánchez, 2002). La idea es perforar los discursos dominantes del poder, para introducir engranajes nuevos, lo cual implica superar la idea de la toma del poder como única vía para cambiar el mundo

(Holloway, 2002; citado por Parra, 2005). Esto nos lleva a otra diferencia que radica en que los NMS además de estar orientados a disolver el poder estatal, buscan una transformación sociocultural, que se hace evidente a través de nuevas prácticas y discursos, lo cual implica cambios en los valores, conductas y relaciones sociales en distintos espacios (Garcés, 2003).

Siguiendo a Rodríguez Giralt (2002, citado por Vargas, 2004), lo que caracteriza a los nuevos movimientos sociales, es precisamente que “sus prácticas de resistencia, de redefinición de la vida política, pública o cotidiana, se estructuran en torno a las condiciones y cartografías por las que el poder actual se vehicula. Vemos que las condiciones para el control y la uniformidad sirven también para construir nuevas prácticas de libertad, organización, y alternativa. Estas redefiniciones nutren la capilaridad y las transformaciones que experimenta el control y el poder dominante, pero nutren también las formas y posibilidades de la acción colectiva destinada a transformar la vida social” (p. 5). En este orden de ideas, la redefinición apela a la historicidad en una lucha cultural para construir identidades colectivas mediante la articulación de nuevos escenarios y nuevos proyectos sin que necesariamente se vinculen a intereses políticos.

De acuerdo con Zibechi (2003) los actuales movimientos sociales le apuntan a nuevas territorialidades y a la creación de nuevas identidades. En ese sentido, cabe agregar el argumento de Kriesi, (1987, citado por Riechmann y Fernández, 1994) de que se aumenta la reflexividad de los procesos de formación de identidad, al darse cuenta de la posibilidad de construir socialmente las identidades. Otra característica fundamental de los NMS es la integración de lo público y lo privado, “la politización de la vida cotidiana y del ámbito de lo privado” como lo llaman Riechmann y Fernández (1994, p. 66), para recuperar el poder de auto determinar su vida, que empieza a ser manipulada por tecnologías y cientifismos. También Rodríguez Giralt (2002, citado por Vargas 2004), afirma que la acción colectiva favorece la autonomía, la autodefinición.

A la base de este cambio está el giro sobre el concepto de sujeto, ahora considerado como un agente cuya acción incide en el otro, generando alguna dirección (ya sea de pensamiento o de acción), donde el poder se convierte en una dimensión de la condición humana. Estas nuevas concepciones también están influenciadas por un rechazo a la idea de progreso, entendido desde una idea lineal de la historia. Parra (2005) hace una aproximación a tres tensiones fundamentales en torno a la cuestión del *sujeto*, estas tensiones se dan entre dos posiciones opuestas que permiten la creación de nuevas posibilidades que establecen nuevas comprensiones del sujeto. En primer lugar, se da la tensión entre la concepción del sujeto totalmente determinado por la estructura, y aquel que puede determinar su vida a pesar de las condiciones socio-culturales. Se apuesta a empezar a identificar, que aun desde las condiciones concretas de existencia del sujeto, se pueden abrir posibilidades de creación que dependen de las acciones del sujeto mismo, es decir lo que Parra (2005) denomina determinación parcial. Segundo, el diálogo entre lo nuevo y lo viejo, entre la tradición y lo innovador, lo que genera que el sujeto sea asumido “como efecto de un poder anterior y como condición de posibilidad de una forma de potencia radicalmente condicionada” (Buttler, 1997; citado por Parra, 2005, p.12), es decir un diálogo entre lo que está y lo que se desearía. Finalmente se encuentra la tensión entre la certeza de que el cambio social, aunque puede pasar por lo *externo-material-objetivo*, debe empezar por una transformación del sujeto mismo, es decir de sus valores, de sus paradigmas, de sus maneras de relacionarse.

Todas estas características de los NMS tienen un componente creativo y novedoso que no necesariamente marcan una diferencia tajante con los MS, las transformaciones que varios autores comentan son importantes resaltarlas, sin embargo, es también fundamental entender que transformaciones de ese tipo necesitan de un proceso, de una transición donde haya en un principio tensiones entre lo que estaba instituido y lo emergente. Esto implica que los nuevos discursos emergentes, y las nuevas prácticas sociales no pueden romper

radicalmente con estructuras anteriores, sino que entran a tejerse con estas (Parra, 2005). Para Riechmann y Fernández (1994), los NMS son movimientos sociales en nuevas situaciones, con lo cual rompe de alguna manera esa división rígida y más bien propone un entendimiento de las aspiraciones emancipadoras en los diferentes contextos y dentro de un momento histórico específico. Sin embargo, los autores afirman que los NMS si tienen unas diferencias que los distinguen de los MS. La primera particularidad está en que se instauran estrategias de revolución de las formas cotidianas de vivir, ya que se empieza a asumir que son las prácticas cotidianas las que se empiezan a ver amenazadas por las nuevas formas de control social. Otra particularidad es el interés por los problemas globales de la especie, ya que es la especie la que se empieza a estar en peligro. Según Riechmann y Fernández (1994), estos son respuestas a la crisis de la civilización que vivimos actualmente y al inadecuado manejo político que han tenido los gobiernos. Las maneras de intervenir de los gobiernos, resultan ineficientes y limitados para el afrontamiento de los nuevos problemas que aparecen en la civilización contemporánea. Es la conciencia de estos límites los que alimentan a los NMS, que buscan “un modo alternativo de vida sin explotación ni opresión austero y solidario, sin patriarcado, con relaciones humanas gozosas y sujetas al grado más bajo posible de enajenación” (Riechmann y Fernández, 1994, p. 74).

En un mundo cada vez más globalizado y en un contexto de riesgo permanente, los movimientos sociales se convierten en piedras angulares de las posibles transformaciones sociales (Cohen y Méndez, 2000), que siguen en un movimiento permanentemente de producción. En ese sentido, los movimientos sociales han estado y están influyendo de manera significativa en la historia social y política latinoamericana. El surgimiento de los mismos en Colombia se afilia, por lo tanto, al desarrollo histórico-social de muchos otros países del mundo y sin embargo tiene unas características propias teniendo en cuenta las especificidades del contexto.

Según Ruíz Medina (2005), en Colombia desde los ochenta el principal factor de movilización han sido las denuncias de violación de derechos humanos y del DIH, los motivos han sido mayoritariamente políticos. Se evidencia una transformación en los repertorios de protesta, lo cual se puede explicar desde la adaptación a los nuevos contextos. Los protagonistas también han cambiado, ahora participan los llamados sectores cívicos y las minorías étnicas, sexuales, entre otros. Es decir, se han pluralizado los agentes de la acción social colectiva, y la identidad de estos no se relaciona con una clase social determinada. También son reconocidas las acciones de “resistencia civil” contra los actores armados, incluidas las fuerzas del Estado. Muchos de estos, que representan a mujeres, indígenas, campesinos, obreros, entre otros, declaran activamente neutralidad en el conflicto y respeto a la población civil.

En Colombia la violencia política tiene una influencia paradójica frente a las movilizaciones: al mismo tiempo las inhibe y las promueve. Por un lado es la motivación de muchos movimientos sociales para hacer resistencia, y por otro, destruye organizaciones, asesina líderes y extermina proyectos. Dentro de estos movimientos se encuentran aquellos que su acción está orientada hacia la defensa de los Derechos Humanos, quienes representan la mayor parte de los movimientos que empiezan a surgir a finales del siglo XX, donde su objetivo es construir a través del consenso una democracia, en la cual no haya abusos de poder de parte del Estado (Ruíz Medina, 2005).

Para Ruíz Medina (2005), los movimientos sociales colombianos se han caracterizado por un alto nivel de fragmentación que puede ser explicado por prácticas violentas contra estos y contra los líderes, lo que termina poniendo en peligro los objetivos de la reivindicación y su permanencia en la sociedad colombiana. Algunos de estos movimientos son de carácter bélico y persiguen una lucha armada, mientras que surgen otro tipo de oposiciones que le apuestan a una lucha de carácter civilista. Las características de

estos tienen que ver tanto con que el interlocutor de los movimientos ha sido un Estado que no ha aportado a la solución de los distintos conflictos, como que existen en un contexto de relativa estabilidad política, con un alto nivel de violencia social.

La Constitución del 1991 permitió que la dimensión política trascendiera los partidos políticos y que se inscribieran propuestas alternas y autónomas en los ámbitos públicos, para lograr una mayor participación democrática. En esa medida, lo político se empieza a tejer con lo social, y a dejar de ser entendido como una acción electoral, que le compete a una o a pocas personas, para entenderse como un asunto colectivo y público, donde además se comienzan a construir nuevas identidades políticas (Ruíz Medina, 2005). En otras palabras, contribuyó a la democratización de la vida pública y a la apertura de los canales de participación ciudadana (Romero, 2001), así como dio lugar a la exigibilidad de los derechos humanos en su conjunto.

En mayo de 2008, se realizó el Encuentro Latinoamericano de los Pueblos, en la cual se reunieron jóvenes, mujeres, afrodescendientes, indígenas, población LGTB y participantes de distintos movimientos sociales, los cuales a través de una declaración escrita además de explicitar sus focos de lucha, y sus exigencias, identifican las vulneraciones actuales a los derechos humanos en Colombia. Los focos actuales de lucha principales fueron los siguientes: derechos civiles y políticos; derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (DESCA), la militarización de la sociedad y resistencia civil; pueblos y culturas ancestrales. Lo que se buscan es la soberanía nacional, la paz, la seguridad, el pluralismo, el respeto a los derechos humanos, las salidas negociadas a los conflictos y el respeto por la naturaleza. Para esto, las exigencias que se hacen son el respeto a la vida y la garantía de las libertades; el cese de las desapariciones forzadas, el abuso de la fuerza pública y la estigmatización sobre aquellos que hacen oposición política de distintas maneras; la participación social, la reducción de gasto militar, el fortalecimiento de los

sistemas de justicia interna y del sistema Iberoamericano de Protección a los derechos Humanos, entre otros referentes a la educación, salud y trabajo (XXXVIII Asamblea General de la OEA, 2008).

Entre las vulneraciones a los derechos se destaca la dirigida a la libertad de expresión, de movilización y la de posibilidad de asumir posturas críticas. Según ellos, el fortalecimiento de las fuerzas militares vulnera el derecho a la vida, y el derecho a la objeción de conciencia. Respecto a esta declaración tampoco se está respetando la tierra, cuando hay unos intereses económicos y políticos por estas. Por lo tanto, se sigue permitiendo la concentración de la propiedad de las tierras y de los recursos naturales en manos de unos pocos, especialmente por transnacionales. Los pueblos indígenas, afrodescendientes y comunidades campesinas siguen siendo despojados de sus tierras y vulnerados sus derechos. Se reconoce, de la misma manera, la existencia de un conflicto armado, donde todos somos víctimas de éste, e hijos e hijas de esta misma historia.

Hijos e Hijas por la memoria y en contra de la impunidad

El reconocimiento de que todo lo que sucede en Colombia, nos afecta a todos y a todas, es una premisa fundamental del movimiento Hijos e Hijas por la Memoria y contra la Impunidad, quienes insertos dentro de la misma dinámica de algunos movimientos sociales, le apuestan a la constitución de sujetos activos, que persiguen realidades más plurales, donde la diferencia sea admitida y donde problematizar y cuestionar sea una forma de vida. Para esto, proponen una reconstrucción de la historia, reivindicando la memoria que ha sido negada por el silenciamiento de muchas voces, para que esas distintas narraciones y versiones sobre los hechos, no permitan que la historia oficial se imponga como única.

Hijos e Hijas nace en medio de una historia de exterminio e impunidad de las luchas sociales y políticas en el país, para hacer frente a una fragmentación peligrosa que ha mantenido el status quo. Ese ejercicio histórico del poder estatal de decidir que se recuerda y

que se olvida, hizo que varios Hijos e Hijas tuvieran que dejar en un lado oculto su historia, e incluso, en ciertos casos, sentir vergüenza, culpa, además de un miedo paralizante, haciendo que el espacio del recuerdo se limitara escasamente a ciertas experiencias individuales y privadas.

En medio del silenciamiento, empieza a emerger en sus conversaciones cotidianas, una conciencia que da cuenta de cómo sus historias individuales negadas o silenciadas, hacen parte de una colcha de retazos mucho más grande, de una problemática nacional de aniquilación de la oposición en el transcurso de la historia, acompañada de la política de impunidad auspiciada por el Estado. Impunidad que en esta época de surgimiento se materializa entre otras cosas con la ley de justicia y paz, al construirse como un proceso ficticio, y al mismo tiempo, donde los responsables de las mayores violaciones a los Derechos Humanos se muestran como legítimos representantes del pueblo.

Siguiendo a Jelin (2002) Hijos e Hijas, se erige como una generación que comienza a preguntar e interrogar para reconocer e intentar dar contenido, a esos huecos narrativos, a las brechas históricas que se han creado. Una generación que aboga por el esclarecimiento y la memoria del conflicto, social y armado que vive nuestro país y que cada día se somete al régimen de la impunidad y del silencio como maneras de solucionarlo.

En este orden de ideas, el movimiento Hijos e Hijas nace en la búsqueda por el reencuentro de las piezas del rompecabezas de una memoria colectiva, y rápidamente rebasan el objetivo emocional y se busca una incidencia política. Así, el 8 de Julio de 2006, hicieron el evento de lanzamiento, manifestando que -Hijos e Hijas somos todos-, y esto implica un compromiso político que reconoce la necesidad de comprender y tejer de nuevo el pasado y luchar en el presente por la memoria y contra la impunidad, es decir, por un futuro diferente, con paz y justicia social.

Hijos e Hijos por la Memoria y contra la Impunidad se identifica a sí mismo como “una organización social y política, que construye y cree en la necesidad de un amplio movimiento popular, que desde una apuesta generacional desarrolle e impulse procesos que aporten a la dignificación de la memoria de las expresiones organizativas pasadas y presentes” (Hijos e Hijas, 2008a). Al mismo tiempo, se consideran parte de una pluralidad de historias que han sido atacadas, neutralizadas e invisibilizadas en su quehacer político.

Las personas que conforman el movimiento son hijos e hijas de diferentes memorias; por un lado, hijos e hijas de militantes sociales y políticos que han sufrido vulneraciones a sus Derechos Humanos como consecuencia de su actividad política. A su vez “hijos e hijas de personas que han sido combatientes en el conflicto armado colombiano, de quienes, como hijos, reconocemos la validez de sus luchas en tanto reconocemos la naturaleza política y social del conflicto”, por otro lado, hijos e hijas, que en medio de la guerra colombiana que han sufrido tanto sus causas, que identifican más allá de sus aspectos armados, como sus consecuencias, desde el punto de vista de vulneraciones a los Derechos Humanos, a través de los genocidios, las persecuciones, las masacres, los desplazamientos, entre otros. Finalmente hijos e hijas “de un pasado que identificamos como causa de la guerra que hoy cada día es más cruda en nuestro país, por lo que consideramos la lucha por la memoria y contra la impunidad un derecho y un deber que nos incluye como generación, en nuestro presente y futuro, y nos hace Hijos e Hijas” (Hijos e Hijas, 2008a).

Básicamente sus ejes de lucha -como su nombre lo dice- son la memoria y la impunidad. En primer lugar, reivindican la memoria política e histórica de Colombia, estableciendo distinciones con aquellas que han sido construidas negando la historia en sus más complejas dimensiones. La memoria, para Hijos e Hijas es fundamental para una transformación de una sociedad que busca verdad, justicia y reparación, ya que ésta intenta rescatar historias y voces de personas que han luchado por el País, pero que sus relatos han

sido silenciados y borrados. De esta manera, el movimiento ha venido trabajando desde diferentes iniciativas que pretenden cuestionar la forma en que se forja el pasado y las implicaciones que eso tiene en la construcción de la democracia. Por lo tanto, las narrativas de la memoria definen acciones en el plano de lo social en todas sus dimensiones, y construyen sentidos específicos sobre el presente y los horizontes de futuro. La lucha por la memoria implica el reconocimiento de otras memorias, las que nos involucran como país, que se relacionan con las personales. La necesidad de romper con los silencios y los olvidos que se han impuesto sobre esas historias, nos lleva al segundo eje de trabajo.

En éste se encuentra la lucha contra la impunidad y la justificación de la violencia contra organizaciones, movimientos y partidos, generando injusticia social. Esta lucha contra la impunidad es realizada desde el punto de vista social, “pretendiendo hacer pública la deslegitimación a los victimarios en el conflicto, la promoción del debate público sobre la verdad histórica a todos los niveles, y la extensión de nuestra voz como Hijos e Hijas a las generaciones de colombianos y colombianas, en aras de comprender y solucionar nuestro conflicto” (Hijos e Hijas, 2006). En general, es una lucha que está en búsqueda constante de la dignidad humana, y que se concretiza y se expresa a través, por ejemplo, del arte en todas sus manifestaciones creativas posibles, con la claridad de que para ellos el arte no es un instrumento sino que hace parte de lo que hacen y de la manera en como dicen las cosas.

De esta manera, Hijos e Hijas busca tener un impacto fundamentalmente en lo social, lo cultural y lo político, y no necesariamente en lo electoral, lo que se busca es dejar una huella en la recuperación de la memoria. Sus objetivos de trabajo se caracterizan por el reencuentro “en una lucha contra la muerte que pretendió dividirnos a partir del miedo, el aislamiento y el silencio, construyendo una relación entre nosotros que se basa en la ética, la solidaridad y la comprensión de la realidad del otro, como hijo y hija, en sus aspectos comunes, así como en un sinnúmero de diferencias, incluso antagonismos, que lejos de impedir relacionarnos,

nos enriquecen. A partir de allí esperamos darnos a nosotros mismos el diálogo impedido, y de la misma forma, construir un espacio de crítica sobre nuestro pasado” (Hijos e Hijas, 2006). Al mismo tiempo, pretenden desde su experiencia como generación, la construcción de formas organizativas que reflejen la naturaleza ética, y un lenguaje que permita la discusión interna y hacia el resto de la sociedad sobre sus luchas y objetivos. En conclusión, para éste movimiento la memoria no camina sola, sino que parte de un reconocimiento a quienes han luchado por la justicia y la verdad en toda Latinoamérica y en el mundo, y permite el reconocimiento de una historia más incluyente.

Memoria

La comprensión de la memoria para Hijos e Hijas se articula con posturas teóricas de diversos autores, entre los que se encuentran Todorov, Jelin, y Sánchez. Para éste último la memoria es la presencia viva del pasado en el presente, es decir, lo que se experimenta hoy de lo que se vivió, no se interesa tanto por el acontecimiento, ni por la información de los hechos como dato fijo, sino por las huellas de la experiencia vivida y su interpretación, su sentido o su marca a través del tiempo (2006). En otras palabras, las memorias presentan una temporalidad compleja, donde “el presente contiene y construye la experiencia pasada y las expectativas futuras” (Jelin, 2002, p.12), un presente donde se produce la acción humana, donde el pasado es el espacio de la experiencia y el futuro es el horizonte de expectativas. Unido a esto Jelin (2002) sostiene que “la memoria es obstinada, no se resigna en el pasado, insiste en su presencia” (p.2), y se ubica en un espacio de experiencia en el presente, de manera tal que los recuerdos del pasado se incorporan en el presente de manera dinámica. Dicho de otro modo, lo que cambia no es el pasado, es el sentido de ese pasado, sujeto a interpretaciones, intencionalidad y expectativas a futuro.

De esta manera, las memorias implican darle nuevos sentidos al pasado que se quiere conservar, de ahí que Sánchez (2006) apele a una memoria que se convierte en una

significación de un proceso social y cultural que se da debido a la diversidad de experiencias frente a un hecho común a los distintos intereses representados y a las distintas lógicas negociadas. Ésta significación sustenta los procesos de memoria, ya que las experiencias del pasado “no constituyen memoria, a menos de que sean evocadas y ubicadas en un marco que les dé sentido” (Jelin, 2002, p.30). Por consiguiente, las memorias individuales están siempre enmarcadas socialmente, y estos marcos al ser portadores de sentido y representación de la sociedad, permite recuperar la posición de los acontecimientos pasados en los marcos de la memoria colectiva.

Dicho de otro modo, las memorias son simultáneamente individuales y sociales, ya que las vivencias individuales no se transforman en experiencias con sentido y significación sin la presencia de discursos culturales y sociales que son siempre colectivos. De ahí que la memoria colectiva sea “memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y relaciones de poder” (Jelin, 2002, p.22), que entretejen tradiciones y memorias individuales. Entonces, al necesitar marcos narrativos sociales existentes, se convierte en escenario donde lo individual y lo colectivo se encuentran. Para que así, la memoria individual como interacción entre el pasado, presente y expectativas a futuro, está enmarcada y construida por sujetos activos que comparten una cultura, un ethos (Jelin, 2002).

De manera tal, que el compartir relaciones sociales y marcos culturales, nos conduce a la relación necesaria entre memoria e identidad, en la medida en que “las identidades y las memorias no son cosas sobre las que pensamos, sino cosas con las que pensamos. Como tales, no tienen existencia fuera de nuestra política, nuestras relaciones sociales y nuestras historias” (Gillis, 1999 citado por Jelin, 2002, p.25). Es así como la memoria y su aporte a la identidad se configura en términos de mecanismos culturales que fortalecen no solo el sentido de pertenencia a grupos o comunidades, sino además de permanencia, es decir, la

posibilidad de recordar y rememorar algo del propio pasado es lo que sostiene la identidad personal y social, y la continuidad del sí mismo en el tiempo (Ricoeur, 2004).

La continuidad en el tiempo y la temporalidad de la memoria dan cuenta de su posibilidad narrativa, ya que los acontecimientos rememorados se convierten en un relato que comunica, con mínimos de coherencia y que da cuenta de la construcción de un sentido del pasado enlazado con el presente. De hecho, el impacto de las experiencias traumáticas está en que genera grietas o rompimientos en la capacidad narrativa, produciendo huecos ó vacios en la memoria. Esto sucede por una ausencia de diálogo donde no hay sujeto, no hay oyente y no hay escucha, y se aniquila el relato, ahora bien si se abren caminos para el diálogo, se comienzan a nombrar los relatos, se les da sentido, y se construyen memorias, por medio de la interacción de un escenario compartido (Jelin, 2002).

De esta manera, el surgimiento de múltiples narrativas e interpretaciones que estén presentes circulando con fuerza y respeto en el escenario social, se convierten en memorias que incluyen lo excluido, posibilitando interpretaciones que contribuirán a encontrar nuevos referentes para representar nuestro país, que conduzcan al reconocimiento del conflicto y de las responsabilidades de los distintos actores frente al mismo, y así mismo a la caracterización de las víctimas como sujetos políticos, para que de esta manera, se visibilice una memoria que le devuelva el rostro a los cientos de espectros que ha producido esta máquina devastadora de la guerra, les devuelva su nombre, su lugar como sujetos, como ciudadanos y ciudadanas. Memoria que estimule la imaginación narrativa, de la cual nos habla Martha Nussbaum, aquella que cuando se nutre de fuentes como la poesía, el teatro, la literatura, la música, las historias personales y colectivas, permite cultivar nuestras capacidades para el juicio y la sensibilidad y aporta sentido para poder simbólicamente resignificar el pasado y construir un presente común desde las diferencias y el conflicto (Robledo, 2007).

Ahora bien, la capacidad narrativa da cuenta de una memoria que selecciona constantemente, para Todorov (2000) existen dos maneras de seleccionar, una a partir de sus resultados, y otra a partir de los diferentes usos de reminiscencia, donde el acontecimiento recuperado puede ser leído de manera literal o ejemplar. Literal es cuando se queda intransitivo y no va más allá de sí mismo, en palabras de Jelin (2002) es un exceso de pasado, y de repetición ritualizada, que si se transforma pierde un sentimiento de lealtad hacia lo perdido, “el resultado es un tipo paralizante de lógica de “todo o nada”, que genera un doble encierro: o la totalización y el cierre que hay que resistir, o actuar la compulsión a la repetición, sin otras alternativas” (p.16). La memoria literal volviendo a Todorov (2000) somete el presente al pasado, y contiene un mandato moral que obliga a ir en contra de toda forma de olvido.

No obstante, la memoria ejemplar se caracteriza por ir más allá de la singularidad del suceso y utilizarlo como un principio de acción para el presente y de comprensión de situaciones nuevas, con agentes diferentes, la cual hacen de la memoria algo liberador (Todorov, 2000). Contiene la transformación del dolor y del recuerdo, para que trascienda a lo público y así aprender de él, entonces la memoria se estructura en función de un proyecto o emprendimiento, convirtiéndolo en un trabajo elaborativo, que conlleva la posibilidad de ser un “agente ético y político” (Jelin, 2002, p.15). Aunque son muchos quienes la rechazan porque consideran que anula la singularidad y compara, la idea de la comparación dentro de la memoria ejemplar tiene un significado distinto a identidad o equivalencia. La memoria singular es única y no es posible utilizarla para el presente sino que se queda allí en el pasado, y no niega en ningún instante la subjetividad.

En Colombia este uso ejemplar de la memoria puede ser pertinente en la medida en que las situaciones particulares y singulares que han vivido muchos colombianos, pueden ayudar a una mayor comprensión de la situación estructural de conflicto que vivimos, para de

esa manera luchar en pro de la justicia de esas memorias, haciendo posible su reivindicación. Es importante tener presente, siguiendo a Todorov (2000), que el uso de la memoria y su culto no pueden quedarse en recordar por recordar, así “no hay razón para erigir un culto a la memoria por la memoria; sacralizar la memoria es otro modo de hacerla estéril”. Por lo tanto, debe existir la pregunta constante por el fin de la misma, para no perder el norte de la memoria, y conservarla viva no solo para reparar y reivindicar sino para hacer frente a situaciones nuevas y análogas (Todorov, 2000). En este orden de ideas, la lucha por la memoria de las distintas organizaciones sociales, se convierte en un asunto de vital importancia, en la medida en que permite hacer frente a esas situaciones que vivimos constantemente en nuestro país y que hace que el silencio sea el protagonista, no en una situación de postconflicto, sino en una situación permanente de conflicto crónico, donde la lucha por la búsqueda de la verdad y de la memoria es una amenaza constante para quienes luchan por que esto haga parte del presente que se vive en Colombia.

Abordar la memoria implica referirse a “recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay un juego de saberes, pero también hay emociones. Y hay también hay huecos y fracturas” (Jelin, 2002, p.16). Como lo veíamos anteriormente, la memoria es selectiva ya que toda narrativa del pasado implica una selección, la memoria total es imposible. Esto implica un olvido necesario para la supervivencia y el funcionamiento individual, o social, sin embargo, no hay un único tipo de olvido, sino una multiplicidad de situaciones en las cuales se manifiestan olvidos y silencios, con diversos usos y sentidos. Uno de los sentidos es un olvido impuesto, que se caracteriza por establecer impedimentos para acceder al pasado, en la medida en que “el no contar la historia sirve para perpetuar su tiranía” (Jelin, 2002, p.82). Sin embargo, cuando se encuentra bloqueada por otras fuerzas sociales, la subjetividad, el deseo y la voluntad de las mujeres y hombres que están luchando por materializar su memoria, sucede una paradoja, y es que se renueva la fuerza y el poder.

Dicho de otro modo, el olvido en la represión policial, tiene el efecto paradójico de multiplicar y potenciar las memorias, en la medida en que se renuevan y se actualizan las preguntas que sustentan el debate de lo que sucedió y de lo que se vive en el presente (Jelin, 2002).

En este orden de ideas, siguiendo a Jelin (2002) “el olvido no es ausencia o vacío, es la presencia de esa ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está, borrada, silenciada o negada” (p.28). Y así como las memorias que se encadenan unas a otras, el olvido también es inter-subjetivo. De esta manera al conectarse en la colectividad el desafío de las luchas por la memoria es trascender las repeticiones, superar los olvidos y los abusos políticos, tomar distancia para aprender y de esta manera, promover el debate y la reflexión activa sobre el pasado y su necesario sentido para el presente y el futuro.

Así las cosas, promoviendo el debate y siguiendo a Todorov (2000), creemos que es evidente la importancia de que la verdad sea construida desde sus distintos actores, versiones y testimonios para así crear una memoria holística y comprensible de lo sucedido. Se hace necesario entonces, una memoria incluyente donde no solo sea una voz dueña de la verdad sino la conjugación de varias voces. Para esto es menester tener una visión crítica, debido a que se presentan coyunturas complejas de conflicto permanente donde los intereses priman sobre la justicia, la cual permitiría tener una actitud de constante inquietud frente a una comprensión compleja que permita entender no solo que fue lo que pasó, sino quién está hablando, por qué, cuál es su historia, que está exigiendo, y como se conecta con lo que sigue sucediendo, entre otras muchas posibles preguntas. En este sentido, en palabras de Jelin (2002) la “memoria, verdad y justicia parecen confundirse y fusionarse, porque el sentido del pasado sobre el que se está luchando es, en realidad, parte de la demanda de justicia en el presente” (p.43).

Estos trabajos de la memoria, constituyen para Iván Cepeda y Claudia Girón (s.f) de la Fundación Manuel Cepeda Vargas, un derecho legítimo no solo individual sino también colectivo reconocido jurídicamente y por lo tanto debe ser considerado como otro derecho fundamental. Este derecho convierte a la memoria en un horizonte de sentido, a través del cual se reconoce la temporalidad, donde se conecta el pasado y el presente, para así poder construir un futuro. En este sentido, para Cepeda y Girón, la memoria contribuye en tres campos esenciales, tales como la reconstrucción del pasado, la conciencia de pertenencia a la comunidad y por último, a la presencia de la justicia, pues del conocimiento de la verdad, su difusión pública y su recuerdo favorecen a que la impunidad no se prolongue indefinidamente en el tiempo.

De esta manera, la memoria en sus múltiples versiones, contribuye a recordar las potencialidades de transformación social que tenemos en las manos, constituyéndose así, como posibilidad emancipadora. Con esto se invita a que la memoria sea asumida como una construcción popular, a que deje de ser abstracción y se convierta en acción colectiva concreta, y de esta manera contribuir a la reconstrucción de los tejidos rotos de la historia olvidada. Entonces este potencial pone a la persona y a la sociedad en un lugar activo y productivo, como agentes de construcción y transformación, tanto de sí mismos y del mundo.

Construccionismo Social

La capacidad de actuar y transformar que nos posibilita, entre otras cosas la memoria, y que hace que se pueda ver el mundo como una construcción, se conecta directamente con la epistemología que nos convoca y es la construccionista. Ésta en tanto perspectiva que favorece la emergencia de nuevas historias, y que al ser antiesencialista, acepta la idea de que no existen objetos independientes a nosotros, sino que se instituyen mediante convenciones. Cuanto esto sucede se da lo que Martin Baró (2006) denominó

ideologización de la realidad, la cual termina consagrando como natural el orden existente, y por tanto perpetuando lógicas que afectan a las sociedades, ya que se legitiman bajo el criterio de naturalidad. Aunque la realidad y la verdad son creencias indispensables para la vida cotidiana, estas no requieren un estatus trascendente, objetivo y absoluto, que lleven a la naturalización de las acciones, lo cual implica un continuo cuestionamiento, y una “postura de autorreflexión –incluso de mirar hacia nosotros mismos. Cada palabra, proposición o propuesta debe ser provisional, abierta a la deconstrucción y a la evaluación político moral” (Gergen, 1999, citado por Garay, Iñiguez, y Martínez, 2002, p. 12).

En este orden de ideas, así como los objetos no son independientes de nosotros, la realidad compuesta por estos tampoco lo es, la realidad como la conocemos tradicionalmente son sólo versiones construidas colectivamente en el seno de las distintas sociedades y culturas, y por lo tanto, la realidad no existe con independencia de nuestro conocimiento sobre ella. En palabras de Tomás Ibañez (2001),

No hay forma de romper la relación interna que une intrínsecamente la realidad con su conocimiento. Somos nosotros quienes instituimos como objeto los objetos de los que aparentemente está hecha la realidad. El objeto no genera nuestra representación de él sino que resulta de las prácticas que articulamos para representarlo. Y son esas prácticas las que trocean la realidad en objetos diferenciados (p. 267)

Es por lo tanto, la producción del conocimiento un proceso construido desde un sujeto activo, constituido dentro de una historia particular y como parte de un contexto histórico, social y cultural. Este proceso de producción de conocimiento forma con la realidad un bucle donde son retroalimentados la sociedad y los individuos. Según esto, los individuos son moldeados por la sociedad a la que pertenecen, y a su vez, la sociedad es el resultado del quehacer de las persona y de los grupos. Por lo tanto, y en coherencia con la postura de Ibañez y Gergen, “la sociedad aparece así en su relativa histórica, como producto

de un proceso humano y, por consiguiente, susceptible de transformación y cambio” (citados por Martín-Baró, 1998, p. 42). En conclusión, las distintas concepciones del mundo son dependientes de su contexto cultural e histórico, entonces, toda forma de conocimiento en una cultura y época histórica dada es peculiar y particular (Garay, *et al*, 2002).

Teniendo en cuenta entonces, que la construcción del conocimiento está entrelazado con procesos de intercambio social de narraciones de realidad definidas histórica y culturalmente, se puede afirmar que hasta las disciplinas científicas son el resultado de un conjunto de prácticas sociales, históricamente situadas y propias de una sociedad determinada (Gergen, 1996). Estas disciplinas a su vez, no son independientes de las características de los fenómenos que comprenden, y por lo tanto el conocimiento que se elabora cambia en la medida en que cambian las características de los objetos sobre los que incide (Ibañez, 2001). Así mismo, la psicología social, disciplina desde en la cual estamos inscritas se ve influida por nuestros conceptos y por el conocimiento que construimos en la cotidianidad.

Nos unimos a la propuesta de Gergen (1998) de asumir la Psicología social como una indagación histórica, en el sentido de comprender los fenómenos como sujetos a cambio y a revisión constante, en la medida en que no se pueden establecer leyes para describir y explicar las interacciones sociales. También es enriquecedora y complementaria la propuesta de Domènech e Ibañez (1998), de asumir la psicología social como crítica, en la medida en que intenta cuestionar la afirmación de que la realidad existe independientemente de nuestra manera de percibirla y de relacionarnos con ésta. Esto nos lleva a asumir, no solo que la realidad es múltiple y cambiante, sino que depende del sujeto que la está viendo.

Ahora bien, asumir al sujeto como un actor creador de realidades, abre nuevas posibilidades de acción y pensamiento, dentro de las cuales se encuentra la capacidad de liberación del orden establecido y la transformación de realidades, lo cual contribuye a

superar la condena del conformismo y de la resignación, al mismo tiempo que otorga la responsabilidad de actuar y de construir mejores realidades. La visión construccionista de la realidad, que nos involucra dentro de ésta como actores y creadores de nuevas realidades, invita a ser más tolerantes y a admitir que todos construimos realidades diferentes, y que por esto no deben estar en conflicto con la de los demás sino en concordancia, ya que siempre habrá algo en común que es dado por nuestra cultura.

Dentro de esta construcción de realidades a partir de los sujetos se introduce al lenguaje como forjador de significados, que se generan como consecuencia de un proceso interactivo e interpretativo, donde participan como mínimo dos personas. Anderson (1999) considera que los sistemas humanos se basan en la interacción lingüística, la cual representa una compleja red de relaciones y tienen una composición hermenéutica, en la medida en que nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos está vinculado a la interpretación que realizamos desde el marco lingüístico y cultural en el que nos desenvolvemos. En palabras de Gadamer (1960, citado por Garay, *et al*, 2002), los anclajes culturales y lingüísticos del sistema de significados que la articulan y las condiciones sociohistóricas de producción, permiten construir narraciones de significado, en la medida en que las interpretaciones dependen de estas.

En concordancia con lo anterior, para Anderson “somos agentes intencionales que nos creamos y creamos nuestros contextos en el curso de una continua interacción comunicativa con otros. Esta continua evolución de significaciones y realidades se basa en el diálogo y en la interacción simbólica” (1999, p. 155). En estas múltiples interacciones que se realizan en la cotidianidad, todas las personas que componen una comunidad lingüística contribuyen con cada acción e interacción a elaborar y reproducir la estructura conceptual, el entramado de significados y narraciones sobre el mundo (Garay, *et al*, 2002).

Conectado con lo anterior, Shotter (citado por Anderson, 1999) considera que si el lenguaje crea significados, es posible que a través del mismo se puedan encontrar nuevas perspectivas desde las cuales podamos empezar a narrar de una manera distinta nuestra historia y así construir nuevas narrativas de nosotros mismos, y de nosotros en relación a los demás; de lo cual se deriva que reflexionar en público acerca de lo que pensamos, sentimos y hacemos permite la emergencia de múltiples voces y perspectivas. En relación a lo anterior, Gergen (1996) considera que la narración es una construcción del sujeto, efectuada de manera social y no individual, la cual carece de objetividad y en ese sentido no reflejan, sino que tejen sentido. Desde esta perspectiva el sujeto se construye por medio de las narraciones a través de las cuales relata su historia, la cual se enriquece continuamente de muchas narraciones, es decir que se construye colectivamente (Bruner, 2004). Esta narración es la que suministra el marco de referencia para interpretar, para juzgar y darle sentido a sus propias experiencias, y modelan la estructura misma de la vida.

Según Bruner (citado por Payne, 2002) las historias están compuestas por panoramas duales: el panorama de acción y el panorama de conciencia. El panorama de acción tiene que ver con las acciones, es decir con los agentes involucrados, las intenciones y propósitos de estas, las situaciones etc., todas dentro de secuencias particulares que están inmersas en una dimensión temporal (pasado, presente, futuro). El panorama de conciencia tiene que ver con lo que sienten, piensan o saben los agentes involucrados, y comprende las significaciones que el narrador le da a sus experiencias, estos dos planos deben estar integrados en el relato.

Retomando lo anteriormente dicho acerca de las narraciones que le dan sentido y orden a nuestras experiencias, y las cuales se construyen históricamente, creemos pertinente introducir las ideas de White (1994), quien reconoce que estas narraciones están estructuradas en el seno de instituciones y conceptos culturales dominantes necesariamente limitadores, ya que corresponden a una determinada perspectiva predominante, que excluye

otras. Por lo tanto estas narrativas nunca pueden ser el reflejo de nuestras vidas, por el contrario comprenden secuencias de ciertas experiencias, creando un relato coherente que teje esos eventos y el cual está sujeto a la distorsión del recuerdo (Payne, 2002).

Otro autor que asume al sujeto como productor de su propia historia, como un intérprete más que un consumidor y un actor más que un receptor pasivo de información es Paul Ricoeur, (García Roca, s.f.), quien unido a Arendt (1993) afirman que aunque podemos ser protagonistas de nuestra vida, no somos los únicos autores de ella, ya que también son otros quienes contribuyen a la creación de esta. Esto se une al pensamiento ricoeuriano, que afirma que las acciones humanas dejan huellas tanto en la memoria personal como en la colectiva, y son esas huellas las que pueden dar cuenta del desenvolvimiento de las sociedades, y así mismo del desenvolvimiento de nuestra propia vida, en el sentido en que representa nuestra historia y acciones, y al representarlas se inscriben en un significado compartido o personal (Zarate, 2006).

Teniendo en cuenta lo anterior, la narración es la que configura nuestra identidad y la noción de sujeto, y en ese sentido se puede encontrar una relación con la cuestión de la memoria, ya que en palabras de Ricoeur (citado por Zarate, 2006) “la memoria es incorporada a la constitución de identidad a través de la función narrativa” (p. 168), es el recordar aquello que nos permite narrar y renarrar nuestra vida, dándole así nuevas interpretaciones a nuestras vivencias. Nuestros recuerdos tienen relación con nuestras experiencias pasadas, sin embargo no son un reflejo exacto, ya que en ésta se ocultan, se distorsionan o se olvidan muchos elementos, también porque aunque el referente de la memoria es el pasado, su existencia se da en el presente. Esta relación entre presente y pasado forman una comunión rítmica en la cual los proyectos fundamentales que hacemos en el presente se apoyan en las historias que nos contamos del pasado y de esta manera, se da una reciprocidad entre la capacidad de hacer proyectos, de pensar en futuro y de hacer

memoria. Lo anterior da cuenta de la existencia de un intercambio continuo entre la memoria que asumimos como nuestro pasado, los cambios que hay que introducir en el presente, para obtener lo que queremos para adelante (Zarate, 2006). En relación con esto, Ricoeur afirma que la narración de historias y el carácter temporal de la existencia humana están intrínsecamente ligados, ya que todo lo que relatamos ocurre en el tiempo, a su vez, que todo lo que se desenvuelve en el tiempo puede ser relatado (Zarate, 2006).

En conclusión, el lenguaje y su configuración narrativa se convierten en portadores de memoria, donde se da, según la postura de Ricoeur, un círculo permanente entre el relato y la acción que nos hace encontrarnos con el tema de la historia, de su conocimiento y sentido, donde según Zárate (2006) el relato aparece como una mediación entre el significado de la acción en el pasado y el sentido que tiene esta acción en el presente.

Al carácter temporal de las narraciones, lo acompaña la idea de que la construcción de las múltiples narraciones, no se hacen en lo privado, sino que al contrario ocurre siempre cuando narramos con otros, a través de juegos de lenguaje, con los recuerdos que están presentes en la cultura y con lo que los relatos dominantes deciden borrar (Ricoeur, 2004). El olvido y la memoria, entonces, para este autor, están relacionadas dialécticamente, ya que las dos configuran las narraciones. Es necesario olvidar para poder recordar, sin embargo el olvido también puede ser partidario de extirpar sueños y proyectos, e impide a los sujetos narrarse a sí mismos (Prada Londoño, 2006).

De esta manera, la narración se convierte en la comprensión de nuestro lugar y modo de ser en el tiempo, pues nuestra propia vida, enredada de continuo en historias, busca una especie de unidad narrativa, la cual se convierte en resistencia a modelos totalizadores, que desaparecen al sujeto capaz de dar su propio testimonio, de dar sentido a su obrar y comprender el valor de la vida misma. Es por esta razón que se le otorga importancia a los movimientos sociales y a los sujetos que los conforman por su capacidad de protestar,

resistir y movilizarse para cambiar el curso de la historia, y donde el motor de estos es el “cuidado y la compasión por la inalienable dignidad de la vida” (Boff, 2002, p.115). El cuidado también hace que la memoria exista, ya que implica compartir nuestra información y nuestros saberes con los otros, colaborando así a la identidad histórica.

Cuidado

Siguiendo a Heidegger (2000, citado por Comins, 2003b), el cuidado es la forma esencial y característica de la existencia humana, siendo este un “fenómeno ontológico-existencial fundamental” (Boff, 2002, p. 30), pues el estar en el mundo es ya un estar cultivando, dirigiendo, habitando y cuidando al mundo, lo cual implica responsabilidad, valoración de las relaciones personales, y atención a las necesidades de otros. Entonces para una mejor comprensión del mismo, antes de exponer la historia del cuidado hablaremos en términos generales de este.

El cuidado a los otros es entendido como un camino hacia la dignidad y el respeto hacia uno mismo, como motores de la existencia (Todorov, 1993, citado por Comins, 2003b), sin embargo, el cuidado requiere de la prudencia y de la autoestima para saber equilibrar las necesidades propias con las de los otros, para que en búsqueda del cuidado del otro, no se caiga en el auto-descuido. Unido a esta idea, Boff (2002) habla que el cuidado debe incluir una compasión radical, la cual no es un sentimiento menor de piedad hacia alguien, es la capacidad de “com-partir” la pasión del otro. En esa medida es distinto a la caridad, pues mientras esta última atiende a una relación asimétrica, donde no se busca el conocimiento interpersonal, en el cuidado se establece una relación equitativa y recíproca de descubrimiento y reconocimiento del otro (Comins, 2003b). En palabras de Friedman, (1993) “El cuidado es una forma de reconocimiento que implica admiración y aprecio, cuando las cualidades particulares son valoradas intrínsecamente, y que implica tolerancia

cuando las cualidades particulares no son valoradas intrínsecamente” citado por (Comins, 2003b, p. 145).

Al mismo tiempo, el cuidado es una actitud que debe abarcar todos los espacios y también todo el espectro temporal, vivir el cuidado implica dedicar tiempo, lo cual para Marta Burguet (1999, citada por Comins, 2003b), se convierte en una nueva manera de resistir a la cultura de la inmediatez, a la cultura impulsiva que reacciona sin espacio de reflexión, que nos impide pensar, para hablar y para participar de nuestra comunidad, pues piensa que muchas de las acciones cotidianas son pérdidas de tiempo (Comins, 2003). Unido a esto, Boff (2002) identifica unas enfermedades del cuidado, entre las cuales se encuentra la negación del mismo, donde el resultado es un proceso de deshumanización de las relaciones, también está el exceso del cuidado, que hace que se reste la espontaneidad del otro, y finalmente la carencia del mismo. Lo importante aquí en relación con su propuesta es que el cuidado no se casa con el exceso, ni con el defecto, sino más bien se define como el punto de equilibrio entre lo uno y lo otro.

Según Martín (1996, citado por Comins, 2003b), el cuidado se considera una virtud que atiende a la combinación de tres elementos diferentes: la buena intención, las consecuencias, y la interrelación con otros valores. La definición de todo acto de cuidado solamente por la buena intención no sería acertada pues puede producir malas consecuencias, especialmente si no se combina con otros valores como la justicia, la equidad, entre otras. Puede pasar que el cuidado degenera en injusticias de explotación u opresión si no interviene el valor de la justicia. En este sentido, dice Comins (2003b), la justicia y el cuidado son interdependientes y por lo tanto, la calidad de vida (Annas, 1993 citado por López 2003) dependerá, de una distribución más equitativa de las oportunidades y de las tareas, incluyendo el cuidado de las necesidades.

Para involucrar algo de historia, nos devolveremos al punto de partida del cuidado de sí mismo, que según Foucault (1996) es el pensamiento con Platón (*Alcibiádis*), donde se privilegia el “conócete a ti mismo”, creando una fuerte relación entre el cuidado y el conocimiento, como una lucha contra la ignorancia. En este contexto el cuidado de sí es importante y necesario para los hombres que van a ingresar en la vida política, ya que la necesidad de cuidarse a uno mismo está relacionado con el ejercicio del poder, en donde el cuidado de los otros es la finalidad de la política y en ese sentido “no se puede gobernar a los demás, no se puede transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha ocupado de sí mismo” (Foucault, 1996, p.43). Aparece, entonces, el cuidado de uno mismo como condición pedagógica, ontológica y ética para poder llegar a gobernar de la mejor manera la ciudad.

En la filosofía helenístico-romana, llamada Edad de Oro (siglos I y II), se produce una profunda transformación del cuidado de sí, pues se extiende a toda la vida del individuo, es decir, tiene que ver más con la relación con uno mismo, ya que no implica solo el conocimiento sino que se complejiza. Una manera de cuidarse es cuidar el propio cuerpo, y es por eso que se valoriza la gimnasia, el entrenamiento deportivo y militar. Sin embargo, se empieza a pensar que es necesario curar las heridas del espíritu y someterse continuamente a exámenes de conciencia. Los médicos deben curar no solo el cuerpo sino también las pasiones y los errores, y por lo tanto se relaciona ahora con la medicina, la noción de *therapeúein* (curarse uno mismo) empieza a cobrar importancia. Se resalta la conexión y comunicación entre alma y cuerpo, entre el cuidado del ser y el cuidado del alma, “los malos hábitos del alma pueden acarrear miserias físicas, mientras que los excesos del cuerpo manifiestan y alimentan los defectos del alma (...) conviene corregir el alma si se quiere que el cuerpo no la domine y rectificar el cuerpo si se quiere que ella conserve el completo dominio de sí misma.” (Foucault, 2005, p.56). Este cuidado le permite pasar de no sujeto a

sujeto, ya no desde la separación entre normalidad y anormalidad (locos- no locos, enfermos-no enfermos), sino a través de la formación y transformación de las relaciones con nosotros mismos.

Para Foucault (1996) el “cultivo de sí”, se caracteriza por cuidarse y conocerse a uno mismo, como una forma en que el sujeto se constituye como sujeto moral, definido por la soberanía sobre sí mismo, donde el individuo tiene dominio sobre las fuerzas del deseo y de las que depende, y puede salvarse de las fuerzas que atentan contra la propia libertad e identidad, y asegurar su propia felicidad y tranquilidad, al saberse susceptible de ser transformado por sí mismo. Se amplía entonces “una experiencia donde la relación con uno mismo toma la forma no solo de un dominio sino de un goce sin deseo y sin turbación” (p. 67). A diferencia de la noción de cuidado a sí mismo en la era socrática-platónica, se da una disociación entre la preocupación de uno mismo y de los demás. Se deja de un lado el cuidado de los otros como una finalidad del propio cuidado, para convertirse esta en fin en sí misma, y “no encuentra su realización o su satisfacción más que en uno mismo, es decir en la propia actividad que uno ejerce sobre sí” (Foucault, 1996, p. 63).

En la Antigüedad el cuidado de sí, fue una práctica reflexiva de la libertad individual, y alrededor de la cual giraba la ética. Actualmente, el cuidado de uno mismo es una práctica que ha sido relegada y malinterpretada, y esto puede derivarse, según Foucault (1996) del cartesianismo donde la *épiméleia* se ha reducido a un conocimiento de uno mismo para acceder a la verdad; y del rigor moral cristiano que obliga a la renuncia, al sacrificio y al ascetismo para lograr la salvación. Esto ha permitido que tradicionalmente se crea que las personas que cuidan tienen que sacrificarse en distintos aspectos, el cuidado se sustenta en la idea que para darle al otro, hay que negarse a uno mismo. Se propone por el contrario, que el cuidado y el amor hacia los otros no deben implicar el olvido de sí, sino un auto-reconocimiento y una auto-reafirmación; de esta manera, y en relación a lo expuesto

anteriormente, para Feito Grande, (2004) el cuidado de sí, es una preocupación por uno mismo que se transforma en el cuidado del otro, permitiendo entonces, que las relaciones sean un compromiso que permite el crecimiento personal por parte de los que hacen parte de ella. En esta reflexión Foucault menciona que “no se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera” (Foucault, 2005)

Unido a lo anterior, el cuidado de si, en palabras de Winch (2005) se convierte en una contribución constante a la propia existencia, a la salud y al bienestar, es una habilidad del ser humano de cuidarse y de resistir, que involucra por tanto una forma de agencia humana, que se constituye en un acto autónomo que requiere el uso de las capacidades morales e intelectuales para determinar el curso de la acción. Para esto es indispensable la capacidad para comunicar y reivindicar clara y abiertamente los propios intereses y deseos, pues con ello, descenderían los niveles de estrés, ansiedad y rechazo al propio cuerpo que tanto caracterizan a nuestra sociedad.

Es interesante evidenciar como actualmente, dentro de la tradición cristiana se empiezan a gestar otras maneras de entender el cuidado, como soporte de responsabilidad, solidaridad y compasión. Es Leonardo Boff (2002), quien siendo teólogo habla del cuidado esencial, en el cual se encuentra el *ethos*, y por lo tanto es allí donde se pueden identificar los principios, los valores y comportamientos para una buena convivencia con los demás. Según este autor la falta de cuidado en diferentes ámbitos sociales es una de las características de la crisis actual de la civilización, y en ese sentido, para superar esta falta de cuidado necesitamos una re conexión con el Todo y una solidaridad de todos con todos, desde la conciencia que nada existe con independencia del observador, sino que por el contrario existe una unidad sagrada entre lo que consideramos objeto y sujeto, así como lo planteaban en uno de los presupuestos del construccionismo social. Para este autor, también

se hace necesaria la redefinición del ser humano, que además de ser un actor social activo y sujeto de derechos, debe ser considerado como parte de la Tierra y en comunidad con los pueblos que en ella habitan. De la misma forma esta comprensión del cuidado nos remite a nuevas dimensiones de lo humano, ya que conecta su dimensión concreta, aquella que nos permite tener los pies en la Tierra, con aquella dimensión espiritual y trascendente. Esta idea enriquece la tensión constante entre nuestras experiencias personales y colectivas, como por ejemplo la capacidad de construir y superar obstáculos, con la esperanza y sueños que nos motivan a seguir en las distintas luchas.

Siguiendo la misma idea, Boff (2002) identifica un perfil de modo-de-ser del cuidado, con distintas características, por medio de las cuales los seres humanos realizan continuamente su autoconstrucción histórica. El primero de estos, es *el amor*, como un fenómeno biológico fundamento del fenómeno social, y como apertura hacia el otro, a la convivencia y comunión con él, ya que no ha sido la lucha por la supervivencia del más fuerte lo que ha garantizado la continuidad de la vida y de los individuos, sino la cooperación y la coexistencia entre ellos. La competencia es antisocial, e implica la negación del otro, y la negativa a compartir y amar, y es por esto que la gente se une y se recrea por medio del lenguaje del amor, del sentimiento de afecto y de pertenencia a un mismo destino y a un mismo camino histórico. Unido al amor se encuentra, la *justa medida* que es el “óptimo relativo”, es decir, el equilibrio entre el más y el menos, la cual “se alcanza a través del reconocimiento realista, de la aceptación humilde y de la óptima utilización de los límites, confiriendo sostenibilidad a todos los fenómenos y procesos, a la tierra, a las sociedad y a las personas” (Boff, 2002, p.90). Así como la naturaleza, busca el equilibrio constantemente rehaciendo la justa medida, los seres humanos también deben hacerlo. La justa medida cambia, lo que no cambia es la búsqueda de la justa medida y para esto hay que desarrollar una actitud atenta de escucha, y un sentimiento profundo de

identificación con la naturaleza, con sus cambios y estabilidades, pues “cuanto más se sumerge en ella, tanto mejor percibe qué debe cambiar y qué ha de conservar en su vida y en sus relaciones” (Boff, 2002, p.94), se hace imprescindible, entonces, sentir más que saber.

Al mismo tiempo, se encuentra la *ternura vital*, que se manifiesta como inteligencia que intuye, que ve hasta lo profundo y establece comunión, es decir, permite la unión y el afecto de los unos con los otros, permite salirse de uno mismo, trascender las ideas y prejuicios, descentrarse para salir en dirección al otro. Aquí se empieza a tejer, el espíritu de delicadeza, de sensibilidad, de cuidado y de ternura, no solo se piensa y se razona, sino que incluso se añade intuición al razonamiento. Este espíritu de la delicadeza contrapone la fuerza del espíritu calculador y productivo donde se viven sensaciones sin experiencias profundas, con una acumulación de saber, pero con escasa sabiduría (Boff, 2002).

Con las expuestas anteriormente se encuentra la *caricia esencial*, que implica respeto por el otro y la intención de querer y amar; y la *amabilidad fundamental* que designa aquel modo-de-ser que supone la capacidad de sentir el corazón del otro y distingue significados y descubre valores. Por último, está la *convivencialidad necesaria* entendida como:

...la capacidad de hacer que convivan las dimensiones de producción y de cuidado, de efectividad y de compasión; modelar con solicitud todo lo que producimos, utilizando la creatividad, la libertad y la fantasía; la aptitud para mantener el equilibrio multidimensional entre la sociedad y la naturaleza, reforzando el sentido de pertenencia mutua (Boff, 2002 p.101).

Los valores humanos de la sensibilidad, el cuidado, la convivencialidad y la veneración pueden imponer límites al poder-dominación y la producción-explotación, que se han dado por la negación del otro, generando deshumanización, despersonalización, desvalorización de la vida, cosificación del ser humano, destrucción de las relaciones y su pérdida de valor, que describe el malestar que produce la violencia. Una de las maneras para

transformar este malestar ético, es retomar la vida como valor fundamental, junto con la libertad, la dignidad y la autonomía humana, para así desarrollar un “bienestar ético” que nos permita vivir una relación de calidad con la naturaleza, con los demás, con nosotros mismos y con la historia.

Cuando hablamos de ética aquí, nos conectamos con las comprensiones de Foucault (1996) que afirma que la Ética no es entendida como fundada en la religión, ni atravesada por un sistema legal, sino que está en resonancia con la de los griegos, “una ética que fuese una estética de la existencia”. Se define la ética como el tipo de relación que se tiene consigo mismo, y que determina como el individuo supone constituirse a sí mismo como un sujeto moral de sus propias acciones. Entonces para este autor, es más importante como las personas se gobiernan a sí mismas, que seguir los códigos morales por sí mismos, ya que las acciones morales envuelven tanto las relaciones con la estructura, como las relaciones con el yo (Winch, 2005). Éste ethos lo podemos encontrar en el “cuidado esencial” (Boff, 2002) en el cual se pueden identificar los principios, los valores y comportamientos para una buena armonía con los demás y con los otros seres vivos, y constituirse así una ética del cuidado.

Es Carol Gilligan quien alrededor de los 80's empieza a hablar de la ética del cuidado al hacer investigaciones acerca del desarrollo moral en los niños y niñas, encontrando conceptos adicionales a los encontrados por Piaget y Kohlberg, como la sensibilidad empática, la contextualización sistemática y la competencia argumentativa, desafiando su concepción tradicional del desarrollo moral. A partir de sus investigaciones, plantea una ética del cuidado, como ética feminista, donde anota que el hecho de que las mujeres hayan sido tradicionalmente las cuidadoras, no se debe a una causa “natural” biológica, sino a una construcción social de género que puede aprenderse y desaprenderse, y por lo tanto, el cuidado es considerado desde esta postura como característica de humanidad y no específica del género (Comins, 2003b).

Considerar el cuidado como tendencia natural o biológica ha traído tres graves consecuencias: una, caer en un esencialismo, negando la multiversión que pueden construirse del “ser mujer”; dos, mantener y justificar la subordinación de la mujer al ámbito privado y familiar; tres, impedir la posibilidad de un acercamiento del hombre a un mundo afectivo más rico en el que el cuidado sea un rasgo más, negando así la posibilidad a los hombres de participar en esa responsabilidad. Sin embargo y en disonancia al imaginario social femenino del cuidado, existen estudios que han demostrado que muchos hombres utilizan el pensamiento del cuidado en sus decisiones y sus prácticas morales, pero no ahondaremos más sobre eso aquí (Comins, 2003b).

En la línea de Gilligan se ha intentado trabajar alrededor de la idea que el bienestar, e incluso la supervivencia, requieren algo más que autonomía, primacía del individuo, reconocimiento de los derechos, justicia, entre otras (López, 2003). Estas dimensiones y otras más como la preocupación por la imparcialidad y por lo universal conforman la ética de la justicia. Son diversos los artículos que plantean esta dicotomía (ética de la justicia-ética del cuidado), y que intentan superarla al entender que la ética del cuidado complementa y enriquece la de la justicia. En principio la ética de la justicia habla en términos de reglas o principios universales y abstractos, a través de los cuales es posible llevar a cabo la igualdad. La ética del cuidado le apuesta a tener en cuenta la especificidad y su contexto, para así reivindicar la diversidad y las distintas necesidades, de dar a cada quien lo que necesita. En palabras de Gilligan “la moral de los derechos se basa en la igualdad y se centra en la comprensión de la imparcialidad, mientras que la ética de la responsabilidad se basa en el concepto de igualdad y el reconocimiento de las diferencias” (1985, citado por Comins 2003a, p. 108).

Así mismo, la ética de la justicia con la búsqueda de la igualdad, se para desde la imparcialidad, la cual “exige hacer abstracción de la particularidad del ser corpóreo, de sus

necesidades e inclinaciones, y de los sentimientos que se vinculan a la particularidad experimentada” (Young, 1990, citado por Comins 2003a, p.109). Se propone entonces dejar atrás ese “otro generalizado”, para poder relacionarse con el “otro concreto”, provisto de una historia, una voz, una identidad, y constitución afectivo-emocional concreta. Se tiene en cuenta su humanidad e individualidad. En conclusión se propone considerar el contexto, para favorecer la diversidad y no cometer injusticias, lo cual abre el espectro de comprensión.

Así las cosas, las dos éticas son imprescindibles y por eso es necesario llegar a un complemento entre las dos. La ética del cuidado enriquece la ética de la justicia, que se evidencia por medio de la metáfora que muestra la ética de la justicia como las líneas del dibujo y la ética del cuidado como lo que le da contenido y color a este, por lo tanto, “pensar éticamente es pensar en los demás. Si ese pensamiento queremos que sea una práctica, debe traducirse en medidas de justicia y actitudes de cuidado. Lo único que hace la ética del cuidado, es llamar la atención sobre el olvido del cuidado como prescripción ética básica” (Camps, 1998, citado por Comins, 2003b, p.94).

Siguiendo estos lineamientos no se duda que la justicia sea un valor social de gran importancia, la única idea que está siendo desafiada es “la versión individualista y atómica de las personas como sujetos ‘abstractos’ en lugar de ‘concretos’ que aparece en la ética de la justicia” (Robinson, 1999 citado por Comins, 2003b, p.115) y al mismo tiempo de que la justicia sea la primera virtud en las relaciones, y que desde las instituciones sociales la motivación sea de evitar la acción incorrecta, en vez de conllevar a actuaciones responsables. De esta manera, para prevenir el crimen y la injusticia también necesitamos de la ética del cuidado y de su reconocimiento de la importancia de la conexión humana para evitar la injusticia.

Es en este sentido en el cual se propone el cuidado y la justicia como estrechamente entrelazados y por tanto, difíciles de ser separados, las decisiones de cuidado presuponen valores como la justicia, la equidad, la autoestima y la honestidad, ya que si no se respeta la autonomía del otro, el cuidado se convierte en ahogamiento, al mismo tiempo, el cuidado sin respeto a uno mismo se convierte en sacrificio y abnegación. En esta medida, la unión entre ética del cuidado y la ética de la justicia se aprecia de forma palpable a través de la transmisión del sentido de justicia (Comins, 2003b), amor y cuidado hacia la vida de una generación a otra. Se nos invita entonces a trascender la dicotomía y despertar a sus conexiones para mirar los problemas desde una perspectiva más relacional, en la que el compromiso y la responsabilidad por las personas sea lo fundamental, al atender sus peculiaridades y situaciones concretas. De esta manera, la madurez en el desarrollo moral tiene que ver con un doble desarrollo, tanto en los aspectos relacionados con el cuidado, la responsabilidad, la coexistencialidad y las relaciones, como en los aspectos que tienen que ver con la justicia, la imparcialidad, los derechos y las reglas. A través del poder transformador de la ética del cuidado se trae al ámbito público lo que la ética de la justicia había relegado a lo privado, para extenderlo más allá del ámbito personal y de ahí al contexto global de la vida social (Feito Grande, 2004), no existen valores específicos para cada esfera sino que es necesario que todos los valores se impregnen a todas las esferas. En la esfera privada se necesita más justicia para prevenir la violencia doméstica o el abuso infantil; al mismo tiempo en la esfera pública se necesita de nuevos valores como el cuidado para revitalizar la participación democrática y abordar problemas tan graves como la pobreza (Comins, 2003b).

La ética de la justicia como se ha entendido, es uno de los componentes que ha atravesado el proceso del movimiento de Hijas e Hijos, en la medida en que se enmarca en la lucha por los derechos humanos y por la justicia ya que ésta no permite la impunidad. En

este orden de ideas, esta dicotomía más que negar propósitos, debe trascender y crear conjuntamente una visión más completa y abarcadora, ya que la justicia y el cuidado no se plantean como alternativas que se excluyen a sí mismas, sino más bien como complementarias, que “organizan tanto el pensamiento como los sentimientos y empoderan al sujeto a tomar diferentes tipos de acciones tanto en la vida pública como en la privada” (Gilligan, 1993 citada por Comins, 2003a, p.92).

Esta nueva continuidad que se plantea entre lo privado y lo público, nos conduce mas allá de la realización del cuidado en esferas específicas y eventos excepcionales, para que la ética pueda propagarse en la cotidianidad y realizarse en ella, superando de esa manera la división tradicional entre las virtudes y los espacios correspondientes. Estas virtudes cotidianas adquieren protagonismo en el libro *Frente al límite*, de Todorov (1993, citado por Comins, 2003a) al diferenciarse de las virtudes heroicas. Las primeras son virtudes que posee el héroe: valentía, vida solitaria, sin responsabilidades familiares, ausencia de miedo a la muerte, capacidad de arriesgar la vida por un ideal, por una bandera. Las virtudes cotidianas consisten, en primer lugar, en la dignidad como coherencia con el propio comportamiento y las convicciones personales; en segundo lugar, en la capacidad de responder empáticamente, que se expresa en la preocupación por los demás, sin excluir ni priorizar, y en tercer lugar, en los actos del espíritu, como la ciencia y la estética. Todas estas virtudes cotidianas se llevan a cabo, a través de la comunicación en las relaciones intersubjetivas, y con el desarrollo de la historia se ha demostrado que las virtudes heroicas llevan a guerras, muerte y desolación. Es en este, “el mundo de los héroes, (...) donde reside su debilidad que no comporta más que dos términos opuestos: nosotros y ellos, amigo y enemigo, valor y cobardía, héroe y traidor, negro y blanco” (Todorov, 1993, citado por Comins, 2003a, p. 128).

La ética del cuidado se sustenta en actitudes cotidianas, en una observación cuidadosa de creencias, sentimientos y circunstancias propias y de otros para ver lo que acontece en toda su riqueza y complejidad. De esta manera, potencia los vínculos personales y apunta a una transformación de lo cercano, en nuestra actitud en el trabajo, en la familia, con los amigos, con la pareja, entre otros. Este cuidado requiere de empatía, que refiere a la capacidad de experimentar las emociones que sienten otras personas y que permite comprender con mayor amplitud las acciones de ellas, sin necesariamente justificarlas. Ante situaciones conflictivas puede ser más útil establecer un diálogo entre las diferentes partes que ceñirse, sin atender al contexto, a principios universales, que eliminan la otredad. En este sentido la ética del cuidado nos aporta nuevos modos de plantear y resolver los conflictos entre los seres humanos (Comins, 2003b).

Desde esta postura -ética del cuidado- se busca un “universalismo interactivo”, en el que el que es cuidado es un otro concreto, no un otro generalizado, como ocurre en el “universalismo sustitucionalista”, el cual identifica las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos. Por tanto, el universalismo interactivo reconoce la pluralidad de los modos de ser humano (Benhabib, 1990 citado por Comins, 2003b), la cual, nos invita a priorizar la atención a las necesidades y no la aplicación de castigos. Para una cultura del cuidado, se necesita conciencia de la responsabilidad que todos los seres humanos tenemos de cuidarnos unos a otros con base a nuestra interconexión, “una conciencia de interconexión entre las personas hace surgir un reconocimiento de las responsabilidades de unas a otras” (Gilligan 1986, citado por Comins, 2003b, p. 222). Al sentirnos parte de todos los elementos del universo también nos conectamos con el todo, y por tanto nos sentimos responsables e interrelacionados, lo cual nos involucra en el cuidado de la tierra, ya que no está frente a nosotros como algo distinto, sino que estamos formados por las mismas energías y por los mismos elementos

fisicoquímicos (Boff, 2002). La falta de cuidado que experimentan las sociedades actuales va de la mano con la pérdida de ese sentimiento de unidad con todas las cosas, de esta manera, la perspectiva de la ética del cuidado propone una mirada del Ser humano, como un sujeto relacional más que individual.

Siguiendo lo anterior, Boff (2002) identifica unas instancias donde se concretiza el cuidado, es decir, los campos de acción de la ética del cuidado. Entre estas se encuentran: en primer lugar, el *cuidado de nuestro planeta único*, donde para esto se necesita una alfabetización ecológica y unos hábitos de consumo, en segundo lugar, se considera primordial el *cuidado de nuestro ecosistema local*, en relación con la naturaleza y la cultura, hay que experimentarlo como un prolongación del propio cuerpo, “descubrir las razones para conservarlo y promover su desarrollo, obedeciendo a la dinámica del ecosistema autóctono” (p.109). En tercer lugar, el cuidado se concreta en *una sociedad sostenible*, y no en las sociedades enfermas en las que habitamos, donde sea posible un desarrollo social que busque mejorar la calidad de la vida humana. Esto supone, valores universales como una vida saludable, educación, participación política, democracia social y participativa, respeto a los derechos humanos y protección contra la violencia, así como garantías a una adecuada expresión simbólica y espiritual, lo cual solo se alcanza si se pone cuidado en la construcción colectiva de lo social, si se convive con la diferencia, si hay amabilidad en las relaciones sociales, compasión con los que sufren, estrategias de compensación y de integración.

En cuanto a la relación con el otro, “el *cuidar del otro* es velar para que este dialogar, esta acción de dialogo yo-tu, sea liberadora, sinérgica y constructora de una alianza de amor y paz” (Boff, 2002, p.113), lo cual exige inventar relaciones que propicien la manifestación de las diferencias entendidas no ya como desigualdades, sino como riqueza de la única y compleja substancia humana. La convergencia en la diversidad crea espacio para

una experiencia más global e integrada de nuestra propia humanidad y una manera más cuidada de ser. Por otro lado, el cuidado se concreta en *nuestra espiritualidad*, que significa cuidar de los valores que orientan nuestra vida, sintiendo a Dios (cualquiera que sea) en todo, y permitir que nazcan una y otra vez en el corazón. Cuidar la vida supone interiorizar una comprensión distinta de la muerte concebida actualmente y cultivar nuestra conciencia de la infinitud de nuestra existencia, y de la trascendencia de nuestro ser. Por último, en cuanto al *cuidado del cuerpo*, o corporeidad, entendida como la totalidad del ser humano como un ser vivo, parte de la creación y de la naturaleza, implica cuidar aquello que lo anima, el soplo que le da vida, lo que da cuenta que no existe una dualidad entre el alma y el cuerpo, ya que éste es una porción del universo que animamos, informamos y personalizamos (Boff, 2002).

Unido al pensamiento de Boff se encuentra la sabiduría ancestral, como la de los Wiwas, que perciben que “la armonía del cosmos, sus interrelaciones, cardinalidades y su estructura se reflejan en su corporeidad” (Partenina, 1999, p 274), de esta manera, el cuerpo no es solo una interconexión interorgánica, sino que es la ligación primaria con el cosmos. Así mismo, para los Arhuacos “el cuerpo está relacionado con todo lo existente, (...) guarda en su unidad interna una profunda relación con el territorio, los planetas, el cosmos y los habitantes” (Partenina, 1999, p.278). Así las cosas, el cuidar los bosques, el agua, las lagunas y los animales es cuidar el territorio y por ende el cuerpo. Al reconocer la integración del cosmos en el cuerpo, y de la espiritualidad en este, permite entender que la ruptura del equilibrio bioespiritual puede llevar a la enfermedad la cual no es solo una disfuncionalidad fisiopatológica que se presenta en el cuerpo, sino que sus motivaciones se encuentran en la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Según los indígenas Arhuacos, al transgredir el territorio contribuye al debilitamiento del mismo y “esto repercute de forma inmediata en el surgimiento de enfermedades en el territorio sagrado y

por ende, en el cuerpo de los individuos, las plantas y los animales, que pueden llegar a afectar, incluso, la continuidad del tejido social” (Partenina, 1999, p.277).

La enfermedad del cuerpo remite a la salud, no como un estado, sino como un proceso permanente de búsqueda de equilibrio dinámico de todos los factores que componen la vida humana. La salud por tanto, no es un acto existencial, sino una actitud frente a las diversas situaciones, implica tener un sentido que englobe la vida, la enfermedad y la muerte. En conclusión, el cuidar de nuestro cuerpo, es cuidar de la vida que lo anima, y cuidar del conjunto de las relaciones con los otros seres, relaciones que pasan por la higiene, por la alimentación, por el aire que respiramos, por nuestra forma de vestir, por el modo de organizar nuestra casa y de integrarnos en un determinado espacio ecológico. Entonces es la búsqueda de asimilación creativa de todo lo que nos pueda ocurrir en la vida, compromisos y trabajos, encuentros significativos y crisis existenciales, éxitos, fracasos, salud y sufrimiento. “Así, cuidar de nuestra salud implica mantener nuestra visión integral, buscando equilibrio, siempre por construir, entre el cuerpo, la mente y el espíritu” (Boff, 2002, p.121).

El entender el cuerpo como el lugar primordial, en el cual todos los otros lugares convergen, visibiliza la interconexión e inter relación con el todo y con todos/as, nos transita por un camino de respeto y responsabilidad, donde la diferencia tiene su espacio y se movilizan diálogos de saberes, que reconocen la pluralidad de las versiones.

Este camino asumido como una ética retoma la vida como valor fundamental requiere algo más que autonomía, individualidad, reconocimiento de los derechos y realización de la justicia y se propone una relación reciproca de descubrimiento, cuidado del otro, cooperación y coexistencia, que conlleve a una necesidad de cuidado de sí mismo, como contribución a la propia existencia, a la salud y al bienestar. Ésta asumida también como posibilidad de resistir a través del reconocimiento de las historias y de sus

significados, es decir, de una memoria que cuestiona lo tradicionalmente impuesto como único y verdadero.

Los valores humanos de la sensibilidad, el cuidado y la convivencialidad plantean límites al poder-dominación y a la producción-explotación que configura el contexto Colombiano y que se expresa en la negación del otro, en la deshumanización, despersonalización, desvalorización de la vida, cosificación del ser humano, destrucción de las relaciones.

Finalmente, esta destrucción nos ha llevado a percibir el contexto como esferas separadas, desconectadas constituyendo dicotomías (polarizaciones), restándole fuerzas y posibilidades a las acciones colectivas al dejar de lado, la cotidianidad de la vida que las trasciende. El cuidado tradicionalmente ubicado en esferas privadas y femeninas puede permear las prácticas consideradas públicas, abriendo la posibilidad de nutrir las nuevas acciones colectivas, al crear narraciones alternativas. Esta mirada relacional acompaña y fortalece la presente investigación al reconocer las posibilidades transformadoras que tiene el reflexionar sobre la cotidianidad en lo cual sucede la vida personal y colectiva.

0.3. Objetivos

0.3.1. Objetivo General

Comprender las dimensiones del cuidado que potencian la lucha por la memoria del movimiento social Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad.

0.3.2. Objetivos Específicos

Explorar y comprender las narraciones sobre memoria construidas por Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad.

Explorar y comprender las narraciones sobre cuidado construidas por Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad.

Explorar y comprender las continuidades y discontinuidades que se presentan en las narraciones sobre memoria y cuidado en Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad.

0.4. Categorías de estudio

0.4.1. Memoria

Es entendida como acciones discursivas en el plano de lo social, que presentan una temporalidad compleja al retomar el pasado, construir sentidos sobre el presente y abrir horizontes de futuro. De esta manera, se convierte en una significación de un proceso social y cultural que se da debido a la diversidad de experiencias, a los distintos intereses representados y lógicas negociadas, que sitúa las memorias individuales en marcos sociales de sentido (Sánchez, 2006).

La memoria al estar enmarcada socialmente fortalece el sentido de pertenencia a grupos o comunidades, así como el sentido de permanencia, es decir, la continuidad en el tiempo (Ricoeur, 2004). Esta temporalidad y continuidad da cuenta de su posibilidad narrativa, ya que los acontecimientos rememorados se convierten en un relato que comunica, que abre caminos para el diálogo, por medio de la interacción de un escenario compartido (Jelin, 2002).

Ahora bien, la capacidad narrativa da cuenta de una memoria que selecciona constantemente, porque la memoria total es imposible. Esto implica un olvido necesario para la supervivencia y el funcionamiento individual, o social, sin embargo, hay otra cara del olvido, y es la del olvido impuesto, que se caracteriza por establecer impedimentos para acceder al pasado (Jelin, 2002). Para Todorov (2000) existen dos maneras de seleccionar lo acontecido, de manera literal o ejemplar. Cuando se da el primero el acontecimiento queda intransitivo y no va más allá de sí mismo, somete el presente al pasado, y contiene un

mandato moral que obliga a ir en contra de toda forma de olvido. En cambio, cuando se presenta el segundo, la memoria se caracteriza por ir más allá de la singularidad del suceso y utilizarlo como un principio de acción para el presente que trasciende a lo público y permite que otras personas aprendan de él, convirtiendo este proceso en un trabajo elaborativo y liberador, que conlleva la posibilidad de ser un “agente ético y político” (Jelin, 2002, p.15).

Entonces la memoria contribuye a recordar las potencialidades de transformación social que tenemos en las manos, constituyéndose así, como posibilidad emancipadora. En palabras de Cepeda y Girón (S.f) la memoria contribuye a tres campos esenciales como la reconstrucción crítica del pasado, la conciencia de pertenencia a la comunidad al incluir lo excluido, y por último, la presencia de la justicia, pues del conocimiento de la verdad, su difusión pública y su recuerdo favorecen a que la impunidad no se prolongue indefinidamente en el tiempo.

0.4.2. Cuidado

Entendido como la forma esencial y característica de la existencia humana, en la medida en que la posibilita (Heidegger 2000, citado por Comins, 2003), y permite una reconexión con el todo, estableciendo una relación recíproca de descubrimiento, conocimiento y reconocimiento del otro y de todo lo que habita. Invita a descubrir las razones para conservar y promover el desarrollo de lo que se cuida, en concordancia con las dinámicas propias de los sistemas. Implica, como afirma Gilligan (1986, citado por Comins, 2003) una conciencia de la responsabilidad que tenemos todos los seres humanos de cuidarnos unos a otros con base en la valoración de nuestras relaciones sociales, constituyéndose este como acto de responsabilidad y autonomía, que requiere de una postura ética (Winch, 2005). Según Martín (1996, citado por Comins, 2003), el cuidado se considera una virtud que atiende a la combinación de tres elementos diferentes: la buena intención, las consecuencias, y la interrelación con otros valores, como los que menciona

Boff (2002) entre los cuales se encuentran el amor, la justa medida, la ternura vital, la caricia esencial, la amabilidad fundamental y la convivencialidad necesaria.

0.4.2.1. Cuidado de sí

“El cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera” Foucault (2005). El cuidado ó “cultivo de sí”, es una contribución constante a la propia existencia, a la salud y al bienestar por medio de prácticas, es decir pensamientos, emociones y acciones, que le dan sentido y significado a la vida y a la relación con uno mismo. Éste se concreta también en la atención a nuestra espiritualidad, que significa cuidar los valores que orientan nuestra vida y cultivar la conciencia de la infinitud y de la trascendencia de nuestro ser (Boff, 2002). Éste cuidado de la espiritualidad se introduce en el cuidado del cuerpo, o corporeidad, entendida como la totalidad del ser humano y como parte de la creación y de la naturaleza (Boff, 2002). Al reconocer la integración del cosmos en el cuerpo y de la espiritualidad en este, el cuidado se convierte en la búsqueda por el equilibrio bioespiritual, que se da en la relación entre los seres humanos y la naturaleza.

De esta manera, el cuidado de sí es una preocupación por uno mismo que se transforma en el cuidado del otro, permitiendo entonces, que las relaciones sean un compromiso que permite el crecimiento personal por parte de los que hacen parte de ella (Feito Grande, 2004). En este sentido, el cuidado y el amor hacia los otros no implica el olvido de sí, sino un auto-reconocimiento y una auto-reafirmación, lo que nos lleva a velar para que el dialogo sea una acción liberadora y constructora de relaciones de respeto y amabilidad, que propicien la manifestación de las diferencias no como desigualdades, sino como riqueza humana (Boff, 2002).

0.4.3. Continuidades y discontinuidades

Hace referencia a la relación dialéctica entre los procesos de memoria y de cuidado; en esta medida permitirá identificar las dinámicas de articulación o fractura entre las narraciones de los y las participantes. Las continuidades y discontinuidades entre la memoria y el cuidado de sí, se expresan en fragmentaciones o articulaciones variadas.

Los conceptos de memoria y cuidado de sí se ven afectados en su construcción y en su significación por los cambios o continuidades de los contextos, contribuyendo a conformar realidades futuras. Esta dicotomía más que negar propósitos, debe trascender y crear conjuntamente una visión más completa y abarcadora, ya que la justicia y el cuidado no se plantean como alternativas que se excluyen a sí mismas, sino más bien como complementarias.

Para Boff (2002), el sentido y el motor de los movimientos sociales es el “cuidado y la compasión por la inalienable dignidad de la vida” (p.115), que es lo que lleva a las personas a protestar, a resistir y a movilizarse para cambiar el curso de la historia. El cuidado también hace que la memoria exista, ya que implica compartir nuestra información y nuestros saberes con los otros, colaborando así a la identidad histórica. Esto nos invita a explorar distintas comprensiones sobre el cuidado.

Teniendo como referencia los autores consultados, los posibles campos de continuidad o discontinuidad, serían: Público-Privado; Individuo-Estructura; Interno-Externo; Masculino-Femenino; entre otros posibles.

1. Método

1.1. Tipo de investigación

Teniendo en cuenta que el propósito de la presente investigación es comprender por medio del diálogo como las prácticas de cuidado potencian la lucha por la memoria del movimiento Hijos e Hijas, la perspectiva cualitativa resulta una mirada pertinente, ya que

nos permite reconocer que el conocimiento es una creación compartida en la interacción de subjetividades, y la subjetividad es un espacio de construcción de la vida humana, que reivindica la vida cotidiana como escenario para comprender las relaciones sociales y culturales (Salinas, 2000).

De esta manera, la perspectiva cualitativa reconoce su objeto como parte integral de un contexto, permitiendo explorar los “significados intersubjetivos, situados y construidos que se dan en la interacción humana (...) para huir de cualquier pretensión de control que, es visto como dispositivo distorsionador” (Domenech e Ibañez, 1998), ayudando a escapar de posturas positivistas que perciben la realidad estática, y a los sujetos como objetos susceptibles de ser analizados, para ser intervenidos. Por lo tanto, como menciona Salinas (2000) se concentra en el análisis de los procesos sociales y en los sentidos que los seres humanos dan a la acción y a la vida cotidiana, sobre la construcción de la realidad social.

En este orden de ideas, Strauss (1987) y Hall (1987, citados por Gómez, 2000) plantean que la investigación cualitativa se desarrolla en lo que ellos llaman el nivel “meso” de la acción social, que se sitúa entre el nivel “micro” individual y el “macro” estructural. Entonces, la mesoestructura representa el espacio entre las dos mencionadas, donde se da el interjuego entre lo personal y lo social, permitiendo comprender la estructura social y al mismo tiempo captar el marco general de la acción.

En esta perspectiva cualitativa, la propuesta metodológica se nutre de tres enfoques que nos permiten llevar a cabo de la mejor manera los objetivos de esta investigación. Se retoman las premisas de la Investigación Acción Participación –IAP-, desarrolladas por Orlando Fals Borda, la hermenéutica colectiva planteada por Alfredo Ghiso, y la propuesta narrativa de Harleen Anderson.

En este orden de ideas resultaron útiles y pertinentes las premisas que están a la base de la IAP, como una opción no solo metodológica sino también epistemológica, al

reconocernos como investigadoras pertenecientes a un contexto social, político e histórico determinado, y por lo tanto sin la necesidad de ser neutrales y objetivas, al ser actores sociales (Santana, 1986). Siendo así, se establecen diálogos entre el saber popular, la práctica y la teoría, generándose condiciones de posibilidad que favorezcan la transformación de los actores y de sus realidades.

Fals Borda define cinco ejes fundamentales para tener en cuenta a la hora de investigar desde estos lineamientos: en primer lugar se propone superar la relación sujeto/objeto para pasar a la relación sujeto-sujeto, permitiendo así «el rompimiento voluntario y vivencial de la relación asimétrica de sumisión y dependencia, implícita en el binomio sujeto/objeto» (Fals Borda, 1985, citado por Martín Baró, 2006, p. 12). No son solo los participantes quienes son percibidos dentro de la noción de sujeto, sino el movimiento mismo, el cual, siguiendo a Parra, (2005) tiene un carácter vivo y dinámico, más aún cuando hacemos parte de éste, donde los investigados son también compañeros de lucha. Esto nos lleva a que en esta investigación no asumamos una vinculación instrumental con el movimiento de Hijas e Hijas por la Memoria y contra la Impunidad, sino una articulación con este que abra nuevas posibilidades de transformación social (Escobar, 1991).

En segundo lugar, es fundamental unir la reflexión con la acción, la teoría y la práctica, para contribuir a un proceso que incluya planificación, acción, observación y reflexión, y que tenga un movimiento en espiral, donde la reflexividad sea una característica fundamental de la producción de conocimiento. Ésta tiene que ver simultáneamente con la comprensión de aquello que acontece y con la explicitación de esa comprensión (Garay *et al*, 2002), así como con la posibilidad de romper con la dicotomía objeto-sujeto (Ibáñez, 1994), posibilitando la construcción de los mundos de los significados compartidos y la intersubjetividad.

Otro eje es la comprensión de la realidad social como una totalidad, concreta y compleja; lo que supone abrirnos a la interdisciplinariedad del conocimiento, desde la filosofía, la sociología, la antropología, ciencias políticas entre otras, enriqueciéndonos también desde los saberes ancestrales. En este sentido, no puede ser considerada como un método completo, sino como una práctica social que seguirá transformándose continuamente, y que se retroalimenta con otras prácticas, como la científica, la pedagógica y la política; es decir una práctica que busca la producción de nuevos conocimientos con propósitos transformadores (Bosco Pinto, 1994).

Adicionalmente, buscamos a través de la investigación en cuestión tener un tipo de incidencia social, favoreciendo la transformación de las relaciones dentro de los miembros del movimiento, y las relaciones con ellos mismos. Haciendo eco a la afirmación de Martin-Baro (1990), de que “no hay saber verdadero que no vaya esencialmente vinculado con un hacer transformador de la realidad, pero no hay un hacer transformador de la sociedad que no involucre un cambio en las relaciones entre los seres humanos”. Se propone entonces esta investigación, como otra oportunidad para pensar y pensarnos de otra manera avanzando en el reto de hacer y hacernos diferentes, más acordes con nuestros propios sueños; para esto es necesario asumir una postura crítica frente a nosotros mismos y a nuestras prácticas cotidianas, para así poder direccionar nuestro caminar.

Por último, siguiendo los ejes de la IAP, y en relación a la escucha respetuosa es necesario partir de las demandas, necesidades y/o propuestas de los participantes, de manera que sea evidente que son ellos los protagonistas del proceso y no solamente, nuestros planteamientos y expectativas. En este sentido se hace necesario posicionarnos desde una ética del cuidado, dentro de la cual los participantes son pensados como sujetos concretos que expresan sus necesidades en la medida en que son agentes activos. De esa manera es posible generar diálogos donde la escucha sea una experiencia concreta que genere y nutra

la construcción conjunta (Comins, 2003b), donde “Sus conocimientos deben ser el punto de partida” (Santana, 1985, p. 13).

Nos unimos, por lo tanto, a la preocupación de Martín-Baró (2006), de tener un impacto movilizador, sin pretensión de imponer nuestros esquemas, o de resolver lo que nosotros consideramos problemático, sino al contrario estimulando la autodeterminación y el poder pensar con ellos y construir desde ellos. Nuestro papel se centra fundamentalmente, en cuestionar paradigmas desde los cuales se construyen certezas, y reflexionar acerca de las formas de pensar y actuar que están generando tal o cual tipo de relaciones. El problematizar, puede permitir que sea posible que entre todos y todas se construyan nuevas narrativas (Foucault, 2005).

Este diálogo de saberes, como un referente metodológico permite el reconocimiento de los sujetos participantes y activos dentro de la construcción del conocimiento e invita a explorar nuestros paradigmas, pensamientos e ideas, para encontrar similitudes y diferencias con otros, y así ser capaces de reconocer las contradicciones y coherencias tanto del pensar/actuar/sentir propio y ajeno. Es entonces, la hermenéutica, un camino para comprender las partes y la totalidad de la vida, a partir de sus experiencias y manifestaciones, a lo largo de la historia colectiva e individual (Ghiso, 2000), es decir el sujeto comprendido dentro de una dimensión cultural e histórica específica.

Es necesario dentro de este proceso dialógico en el cual se asume la construcción social del conocimiento, apostarle al reconocimiento de la diferencia y de la identidad con experiencias de otros, la identificación de los códigos e imaginarios que permiten estar en comunicación, es decir expresar, comprender, interpretar; y por ultimo ser conscientes de los sentidos que median la comprensión del mundo y la manera en que nos relacionamos con este (Ghiso, 2000). En ese sentido, se busca el encuentro desde el reconocimiento de la diferencia, promoviendo espacios donde empiezan a emerger otros sentidos y significados

que aporten a la construcción de nuevas dinámicas y así poder romper con las ataduras impuestas por narrativas dominantes.

El lenguaje entonces resulta nuestro mayor aliado, ya que si este crea significados, es posible que a través del mismo se puedan encontrar nuevas perspectivas desde las cuales podamos empezar a narrar de una manera distinta nuestra historia, y así construir nuevas narrativas de nosotros mismos, y de nosotros en relación con los demás (Shotter, citado por Anderson, 1999). En esa medida, reflexionar en público acerca de lo que pensamos, sentimos y hacemos permite la emergencia de múltiples voces y perspectivas.

Según Anderson (1999), la conversación es un vehículo que posibilita la construcción de nuevos sentidos, e identifica entre sus características básicas, el que los participantes traen su marco de referencia, que ocurre en un contexto, el cual le da un matiz determinado, influye y a la vez es influida por otras conversaciones, es decir, no son eventos aislados. Cada conversación tiene una expectativa, un propósito, una intencionalidad, así como incluye conversaciones silenciosas de cada uno de los/las participantes.

Es fundamental el énfasis que le da Anderson (1999), en el sentido que se habla con el otro y no al otro, y por lo tanto los participantes no suponen lo que la otra persona quiere decir, lo que propicia un espacio de escucha y de respeto, en el cual es realmente posible un intercambio de perspectivas. A esto es importante añadirle que no existe ningún punto de vista privilegiado y por lo tanto no es necesario defenderse o tratar de “anotarse puntos”, y emergiendo de esta manera nuevas ideas, comprensiones, posiciones y descubrimientos.

Las anteriores consideraciones hacen énfasis en la reflexión junto con otros orientada por el interés permanente de horizontalizar los saberes, de crear comprensiones novedosas frente a problemas y necesidades sentidas y de incrementar la responsabilidad social de los seres humanos participes de esta experiencia. Es así como, a partir de esta postura cobra sentido fortalecer en el movimiento social de Hijos e Hijas por la memoria y

contra la Impunidad, espacios colectivos de diálogo que favorezcan la reflexión sobre los diálogos internos, la comprensión del sí mismo y su relación con el cuidado propio. Esto es posible asumiendo y reconociendo las diferencias, incluso dentro del mismo movimiento, para viabilizar la construcción de dispositivos que permitan la reflexividad y la creación de nuevos sentidos y significados, acciones y saberes.

Es por esto que se decidió usar la estrategia de los grupos focales, entendidos como espacios de conversación sobre temas específicos – memoria y cuidado de si - en donde se promueve el intercambio de experiencias, permitiendo que los participantes formulen preguntas, recuperen sus historias y compartan reflexiones, generando una conversación, en la cual el/los investigador/es plantean algunas temáticas-preguntas que orientan el desarrollo de la misma, de acuerdo con los propósitos de la investigación, permitiendo comprender vivencias, experiencias, creencias y costumbres propias (Aigner, 2006). En conclusión lo que posibilita esta metodología es un diálogo de saberes, que involucra el reconocimiento de los y las participantes en la construcción activa del conocimiento e intercambio continuo de significados.

A partir de la postura de Aigner (2006) entendemos por grupo focal, una reunión de personas con las cuales se generan conversaciones desde la experiencia personal en relación con una temática o fenómeno social de interés. En este sentido, tiene como propósito explorar y comprender cómo los participantes elaboran grupalmente su realidad y experiencias, por medio de reflexiones producto de la interacción y diálogo, en el que se involucran conocimientos, pensamientos, actitudes, sentimientos y creencias. Desde este punto de vista, el reto de las conversaciones se sitúa en el campo de la construcción y fortalecimiento de las relaciones de arraigo con que cuentan las personas, e igualmente en la opción de dotar en conjunto las experiencias vividas con nuevos sentidos, para reforzar el poder colectivo, potenciar la creatividad en el trabajo permanente de acción -reflexión-

investigación. Todo lo anterior se puede configurar proporcionándoles a las/los participantes la seguridad de no estar solos en el proceso y de poder comunicar problemas específicos o circunstancias comunes, gracias a la intención de generar un clima de confianza y acogida que posibilita la expresión de aspectos íntimos. El grupo y la conversación, se convierten entonces, en recursos de poder colectivo a partir de la conjugación de lo individual y de la dinámica generada por el proceso mismo.

Dada la naturaleza de este trabajo así como las condiciones de seguridad propias de la dinámica del Movimiento, se tuvieron en cuenta las implicaciones posibles que pudieron surgir en su desarrollo y por lo tanto se realizaron acciones que permitieron su adecuado manejo. El reconocimiento que para los y las participantes es difícil, doloroso, al mismo tiempo que beneficioso y valioso el poder hablar sobre su experiencia, le imprimió al proceso de diseño y de realización aspectos tales como: sensibilidad y cuidado, acogiendo el principio de consentimiento pleno e informado de los y las participantes, y potenciando recursos de diverso orden para acompañarlos.

La protección de la confidencialidad de la información recogida, en tanto los datos proporcionados son también confidenciales, es otro aspecto de vital importancia que implicaron las siguientes medidas:

- * Mantener el nombre de los participantes en secreto, establecer códigos para su identificación. Las cintas grabadas fueron debidamente archivadas.
- * En la presentación de los resultados igualmente se garantizó la confidencialidad de los participantes, para que NO se identifiquen como fuentes de información.
- * El grupo estuvo siempre enterado de los procedimientos.
- * Tuvimos presente nuestra obligación ética de garantizar que sus resultados se interpretaran adecuadamente y que se usaron para impulsar el desarrollo de políticas y programas.

Se tuvo también en cuenta la triangulación, entendida como el incremento de validez de un proceso de investigación y la mitigación de los problemas de sesgo (Blaikie, 1991), permitiéndonos ser conscientes del carácter complejo, multidimensional y en permanente construcción de la realidad, donde emergen nuevas, creativas y complejas posibilidades de comprensión. Teniendo en cuenta las variaciones o tipos de triangulación diremos que muchos autores coinciden en al menos cuatro formas de triangulación: teórica, de datos, de investigadores y metodológica (Webb, Campbell, Schwartz & Sechrest, 1966).

Para el caso de esta investigación hicimos uso de la triangulación de datos, consultando distintas fuentes para entender una misma realidad - la relación entre memoria y cuidado, y la potencia de este último en la primera -. Por eso con el propósito de complejizar las comprensiones sobre las relaciones entre memoria y cuidado, se usaron otros documentos escritos.

Igualmente se realizó la triangulación metodológica, haciendo uso del análisis de dos videos elaborados por el Movimiento. La inclusión de esta aproximación cualitativa además del análisis de las narraciones permitió contar con mayores elementos para ampliar nuestra comprensión. Los datos de estas dos aproximaciones se analizaron separadamente, y luego se compararon, como una manera de validar los hallazgos.

Finalmente, resaltamos el compromiso ético-político que acompañó este viaje, en el cual se buscó y se sigue buscando construir un conocimiento transformador, sensible, empático con la vida y la historia de ese otro, al cual visitamos despojándonos de conceptos y procedimientos predefinidos, para entrar en un dialogo genuino con sus comprensiones (García Roca, s.f.); siendo la curiosidad, el respeto y la admiración, nuestras guías, en el camino de encuentro con la excepcionalidad del otro (Belli *et al*, 2007).

1.2. Participantes

Actualmente, el movimiento está conformado por personas en su mayoría jóvenes de distintas partes del país: Bogotá, Medellín, Barrancabermeja, Santa Marta, Meta y Valledupar, entre otras. Está formado, por Hijos e Hijas de personas que han sufrido vulneraciones a los derechos humanos como consecuencias de actividades políticas, y por personas, que aun no siendo víctimas directas del conflicto, se identifican con la propuesta y deciden hacer parte de su lucha, así como nosotras. En concordancia con sus propósitos y objetivos, no creen necesario la presencia de un líder institucionalizado, lo cual desdibuja las jerarquías, por lo menos oficiales, para apuntarle a una horizontalidad, de esta manera, las decisiones de participación pública se hacen a través del consenso.

Dentro de sus propuestas se busca llegar a los más diversos sectores de la sociedad colombiana a través de múltiples expresiones, como el arte, la música y distintas manifestaciones culturales. Estas se intentan articular con expresiones urbanas, campesinas e indígenas con la finalidad de construir una memoria distinta de nuestro país y generar un dialogo con las otras formas de pensar el pasado como condición de posibilidad para erigir el futuro. Se han realizado conmemoraciones por la memoria en el Meta, Barrancabermeja, Bogotá, Santa Marta y Medellín. Al mismo tiempo, se han llevado a cabo diferentes ponencias, conferencias, conversatorios y debates en un ejercicio de interlocución con la academia. Se han construido relaciones con grupos urbanos que desde sus diversas experiencias aportan en la visibilización del tema de la memoria, como lo son grupos de teatro y de música de los más diversos estilos. También se ha trabajado en colegios, invitando a reflexionar a los jóvenes en torno a esos temas de la historia cuya enseñanza es velada o solo parcialmente expuesta. Es un grupo donde las relaciones están atravesadas por el respeto, la fraternidad, la identificación mutua, la amistad y un sentido democrático,

donde, según ellos, el movimiento tiene características relacionales nacidas desde el afecto, convirtiéndose este en un asunto fundamental.

En esta investigación se trabajó con un grupo focal que vario en una o dos personas en cada encuentro. En el primer encuentro estuvieron seis personas, en el segundo también, y en el tercero, cuatro. Las últimas cuatro estuvieron estables en todo el proceso. Estas personas participaron voluntariamente, debido a su interés y motivación por hacer parte de estas conversaciones. Con el fin de que estos diálogos tuvieran un carácter más incluyente de la diversidad de historias que constituyen al movimiento, hicieron parte del mismo, historias de padres asesinados, de padres militantes que se encuentran con vida, y de un padre exiliado. También fue posible que hubiera inclusión de género, al participar 3 mujeres y 3 hombres.

1.3. Instrumentos

Se diseñaron guiones de conversación para las tres sesiones, los cuales estuvieron relacionados con las categorías de análisis. Adicionalmente, se les pidió a tres expertos en metodología y en el tema, que evaluaran y validaran las preguntas que orientaron cada uno de los guiones conversacionales teniendo en cuenta los criterios de concordancia (C), pertinencia (P), redacción (R). La primera entendida como la correspondencia y ajuste entre la categoría de análisis y la pregunta específica, la segunda referida a la adecuación y conveniencia (oportunidad) de la pregunta tanto al tema de investigación como a la categoría de análisis, y la última, relacionada con el buen uso de las palabras y sintaxis en la pregunta, a los cuales se le otorgan un valor o calificación a cada una de las preguntas. Cada una, evaluada dentro de una escala de 0 a 5, siendo 0 es la puntuación más baja y 5 la más alta.

Las preguntas y sus temáticas se construyeron en un lenguaje conocido y amable para el grupo de participantes, el orden o énfasis en las mismas se alteraron según las personas, las circunstancias, las reflexiones, los tonos de los diálogos, es decir, en el fluir de la

conversación. Gracias a que el instrumento no tenía una estructura predeterminada y absoluta, y varió constantemente en el transcurso de la conversación, fue necesaria una posición activa por parte de las investigadoras, quienes estaban atentas y perceptivas a la situación (Aigner, 2006).

Se usaron también como fuentes de información los recursos audiovisuales creados dentro del movimiento: El video del lanzamiento de Hijos e Hijas, y el video sobre el retorno al Castillo-Meta.

1.4. Procedimiento de la investigación

En concordancia con las necesidades del movimiento social Hijos e Hijas de un espacio psicosocial, su principio afectivo y el reconocimiento de la necesidad de fortalecer las relaciones intersubjetivas, se les hizo la propuesta de realizar conjuntamente el presente trabajo de grado, teniendo en cuenta que somos parte del Movimiento.

Primero se realizaron encuentros centrados en el análisis de la naturaleza de las situaciones que nos preocupan como participantes del Movimiento, ejercicio que orientó la construcción de la pregunta problema de la investigación.

Posteriormente realizamos la revisión teórica acerca de los siguientes temas: la caracterización actual del conflicto en Colombia en términos de las distintas caras de la violencia, los movimientos sociales, la memoria, la perspectiva del construccionismo social, y el cuidado. A partir de los anteriores referentes conceptuales y del objetivo de la investigación se definieron tres categorías de análisis. Con base en las dos primeras categorías se diseñó el instrumento que hace referencia a los guiones de conversación de los dos primeros encuentros; este instrumento fue evaluado y validado por tres expertos en el tema; las retroalimentaciones respectivas fueron incluidas en los guiones y han sido anexadas.

Se realizó la convocatoria para conformar el grupo focal teniendo en cuenta las características determinadas anteriormente, y así dar inicio a la primera conversación en relación con la categoría –Memoria-. Para la convocatoria de este primer encuentro se mando un mail general, se convocó personalmente en el espacio asambleario, y se hicieron algunas llamadas.

Las sesiones se caracterizaron por tener un espacio de apertura focalizado en lo corporal, a través de ejercicios como la meditación, relajación y conciencia corporal para luego entrar en el intercambio de experiencias y saberes sobre el tema, en el marco del respeto y la inclusión de la palabra del otro. Además de lo mencionado, en el primer encuentro se hizo un encuadre planteando el propósito de la tesis, y fundamentalmente la intención ética de nuestro compromiso con el movimiento. Al finalizar la conversación se cuadró el siguiente encuentro. Luego de esto fue transcrita la conversación y analizada desde el criterio de coherencia (definido en el apartado de resultados).

Para el segundo encuentro se decidió convocar colectivamente para que otros tuvieran la oportunidad de participar, sobretodo algunos que estaban muy interesados en asistir y que no habían podido hacerlo por distintas razones. De esta manera, se llevo a cabo el segundo encuentro, que tenía como propósito conversar en relación con categoría: cuidado. Se hizo una devolución de lo reflexionado en el primer encuentro, haciendo uso de la lectura de unas de sus reflexiones e invitando al pronunciamiento sobre estas en una cartelera, y se continuó con unos ejercicios de apertura de conciencia corporal. Finalmente se cierra concretando el siguiente encuentro.

Se realizó la respectiva transcripción, a través de las grabaciones que se realizaron con su consentimiento, para llevar a cabo el análisis de coherencia. A partir de estos dos últimos, se construyó el guión que orientó la tercera conversación, basados en las continuidades y discontinuidades de los dos temas principales que nos convocan, el cual fue retroalimentado

por uno de los tres expertos que retroalimentó los primeros dos guiones. Éste guion ha sido anexado.

Para el tercer encuentro se decidió que no se convocara a nadie más para respetar la continuidad del proceso y el propósito de éste. Éste último encuentro se desarrolló con su respectiva apertura, retroalimentación inicial de lo sucedido hasta este punto, y una profundización de algunos temas que se habían tocado en los encuentros anteriores. Para este encuentro hubo un cambio en la metodología de la conversación y de la formulación de las preguntas, se diseñó un juego. Éste consistía en recorrer cuatro territorios que daban cuenta de continuidades y discontinuidades entre memoria y cuidado, donde cada uno de los participantes se hizo cargo de uno de los territorios, y al ser responsables asumían la coordinación del momento, de hacer las preguntas, y el compromiso de que la conversación se llevará a cabo en un tiempo específico. Después de conversar sobre los cuatro territorios. Se hizo una reflexión final, un agradecimiento por la participación en los tres encuentros, para terminar con la entrega de cartas donde se plasmaron por un lado frases de ellos mismos que fueron significativas para nosotras, así como pequeños agradecimientos o comentarios que cada una de nosotras escribió. Se cerró con el compromiso de dar continuidad a este proceso.

Seguido a esto se realizó la respectiva transcripción de la grabación y se llevó a cabo un último análisis de coherencia. En este orden de ideas se desarrolló el análisis de los dos videos, que dio paso a la elaboración de un tejido narrativo orientado por el criterio de la intertextualidad (definido en el apartado de resultados), a partir del cual se produjo un texto que recogía reflexiones y comprensiones sobre el cuidado y la memoria.

Finalmente haciendo uso del criterio de intencionalidad (definido en el apartado de resultados), se realizó la discusión construyendo un escenario de diálogo entre las voces de los participantes -resultados- y las posturas teóricas que acompañaron este ejercicio

investigativo -referente bibliográfico-. La discusión se orientó por los órdenes de conexión de referencia e intencionalidad que favorecen el establecimiento de un diálogo y de niveles de comprensión entre las narraciones de los sujetos participantes y la perspectiva de la lectura del presente estudio.

2. Resultados

El Análisis de los resultados se realizó retomando los tres órdenes de conexión semiótica planteados por Becker citado por Clifford Gertz (1997): coherencia, intertextualidad e intencionalidad.

El primer orden es la *Coherencia*, entendida como la mirada interna que se da al texto, la cual se encuentra referida a la relación de las partes del texto entre sí, es decir, los aspectos significativos de cada una de las conversaciones que se realizaron con el grupo de participantes; por cada conversación realizada se construyó un texto guiado por este referente; presentado en las categorías de Memoria y de cuidado.

El segundo orden la *intertextualidad*, da cuenta de la relación entre las narraciones sobre memoria y cuidado. Con este orden se buscó analizar las continuidades y discontinuidades que se encuentran entre los textos de memoria y de cuidado producidos en las dos conversaciones, ya mencionadas. A partir de este ejercicio se produjo un texto que fue el insumo para la tercera conversación realizada con el grupo de Hijos e Hijas. A partir de la intertextualidad fue posible la redacción de los resultados.

El tercer orden la *intencionalidad*, orientó la discusión que se constituyó como un diálogo entre los referentes conceptuales desde los cuales se ha construido esta propuesta, la lectura de los videos y los análisis de las narraciones producidas en las conversaciones con Hijos e Hijas a lo largo de los tres encuentros.

A través de los tres encuentros que se llevaron a cabo, se intentó continuamente abrir espacios de reflexión de distintos temas de interés que giraron alrededor de la memoria y del cuidado. Estos espacios generaron condiciones de búsqueda de sentido y significados, para intentar alcanzar una comprensión de algunas dinámicas y permitir la construcción de nuevos significados. Esto se hizo posible en el establecimiento de diálogos con algunos de los participantes de Hijos e Hijas, mediados por el lenguaje verbal, y por algunas actividades corporales y artísticas.

En estos resultados se exponen las categorías de memoria y cuidado, al interior de las cuales se encontraron relaciones que surgieron de las tres conversaciones que se realizaron con los participantes. Se puede ver al interior de las categorías que aparecen tensiones que a lo largo de la conversación se disuelven, lo cual evidencia el carácter dinámico de las relaciones y las transformaciones que se generan a partir de la posibilidad de conversar de manera reflexiva alrededor de esos temas.

Estructura de resultados

Memoria		Cuidado		Continuidades y discontinuidades
Tensiones estructurales	Tensión entre individualidades y colectividad	Tensiones	Tensión entre cuidado de sí y cuidado del otro	Continuidad subjetiva
	Tensión entre los distintos saberes y las formas en que estos se expresa		Tensión entre muerte y vida	
	Tensión entre consensos y disensos.		Tensión entre cuidado y no cuidado	

La memoria y las caras del olvido	Cuidado con quienes nos identificamos y con quienes no	Continuidad en los diversos flujos de transformación del contexto
Memoria como elaboración del dolor y lucha política	El cuidado en término de sus valores, prácticas y criterios	Continuidades entre discursos y prácticas
Memoria como forjadora de identidad	Cuidado como aceptación de la diversidad y especificidad	Continuidades en la generación del diálogo de saberes
Memoria en la complementariedad de la justicia social y la penal		
Los flujos entre la memoria y la transformación del contexto		
Memoria como espacio de encuentro y diversidad		
Memoria como Conexión		

2.1. Memoria

“A través de esta memoria se está politizando, o la política se está memorizando”

Hijas e Hijos por la memoria y en contra de la impunidad

A partir de la conversación sobre memoria, surgen tres tensiones estructurales, entendidas como tensiones que no son propias del tema de memoria, ya que podrían presentarse si se conversa de otros temas. En relación a esta se encontraron diferentes relaciones que atraviesan construcciones personales y del movimiento.

Dentro de las *tensiones estructurales* reconocemos la existencia de tres; uno, la tensión entre los distintos saberes y las formas en que estos se expresan, dos, tensión entre individualidades y colectividad, y por último, una tensión entre consensos y disensos.

Tensión entre los distintos saberes y las formas en que estos se expresan

Esta tensión tiene que ver, entre otras cosas, con la legitimidad dada por el colectivo frente al saber más académico (oral, escrito) en relación con los referentes políticos, generando que otros saberes no sean tan valorados en su discurso, ya que “lo bueno políticamente es lo expresado oral o escrito, por ejemplo en el caso de Hijos e Hijas los que escriben o los que hablan bien en público son los tesos en el cuento”. Esto genera que voces distintas, con experiencias diversas acallen su voz y sean las mismas voces las que se escuchen. Esto ocurre en los espacios que se abren para discutir cuestiones organizativas, de posturas políticas y de trabajos sobre la memoria, como lo son las reuniones generales.

En este orden de ideas, la legitimidad de este discurso político hace que se convierta en una “forma de expresión hegemónica” y que algunos que no se perciban hábiles en ese saber expresen: “a veces me siento muy ignorante frente a otras personas, y eso me lleva la necesidad de salir de esa ignorancia” para adquirir ese conocimiento que es “a donde deberíamos llegar todos”. Esta dinámica legitima ese único discurso y promueve la necesidad de un espacio de formación para poder expresar y darle valor y sentido al trabajo por la memoria.

Hay una intención de que en Hijos e Hijas los distintos niveles de conocimiento y experiencia sean reconocidos como plurales, lo cual se relaciona con lo expresado por una de las participantes: “pienso que son diferentes niveles pero no jerarquizados, sino de trabajo y de intereses también”. Esta intención de no jerarquización abre la puerta a lo que otra de las participantes denomina como “diálogo de saber” afirmando que “el problema no está en que tú sabes y tú no sabes, el problema está en que nunca ponemos a los saberes a dialogar

(...) entonces no hay una posibilidad de que se encuentren esos saberes y se puedan construir esos saberes desde otro lado.”

Sin embargo algunos están de acuerdo en que “las formas de expresión no necesariamente pasan por la palabra” y le apuestan a las expresiones artísticas como saberes valorados y reconocidos dentro del movimiento, como “cuando vos sales a una marcha y entonas un cantico, vos estas luchando por la memoria y estás haciendo una lucha política, esencialmente política”. Es así como “desde un principio Hijos e Hijas ha tenido esa conciencia de expresarse políticamente a través de lo cultural”. De hecho, los videos dieron cuenta de esto también, puesto que en las imágenes que se presentan allí se hace evidente como el trabajo o la lucha por la memoria para Hijos e Hijas se caracteriza por usar lenguajes artísticos, que nutren sus acciones políticas como las conmemoraciones. En éstas se presenta la música y cánticos relacionados con la vida y la muerte, como por ejemplo “Eeee oooo María Mercedes no ha muerto” ó “Mercedes Méndez presente, hasta cuándo? Hasta siempre”, o también relacionados con la lucha, la resistencia y el respeto por la vida. Además de los cánticos la música es acompañada de diversos instrumentos o batucadas, que conforman un caminar de la memoria.

En este orden de ideas, lo cultural es muy importante y caracteriza a Hijos e Hijas, sin embargo algunos perciben que el trabajo de base para que lo cultural se desarrolle (lo logístico y organizativo) no recibe un reconocimiento significativo, que proporcione valor a los que participan de este trabajo. Esta desvalorización está siendo perpetuada por todos y todas, al no conectar el quehacer político con las labores de organización y coordinación para que un evento cultural se lleve a cabo y en esa medida los saberes no se están reconociendo como interdependientes.

Esta tensión estructural involucra la memoria, ya que es posible que se requieran diálogos de saberes y reconocimiento de los mismos, para que la construcción de ésta surja

no solo a partir de una formación política histórica, sino también de “como siento mi memoria desde lo personal”. En este sentido “no es que haya una memoria que sea excluyente a ciertos saberes, sino que como es un encuentro de memorias también es un encuentro de saberes, o sea encuentro de ambas cosas”.

Tensión entre individualidades y colectividad

Esta tensión conocida y narrada por algunos de los participantes, da cuenta de dinámicas que se presentan cuando se conversa acerca de diversos temas dentro de un espacio asambleario, como una de ellas menciona: “muchas veces nos sucede que estando en el grupo más grande, el colectivo hace que uno no pueda desarrollar esas individualidades”. Es decir, posturas, participaciones e ideas, se invisibilizan por distintas razones, ya sea “porque haya uno que tenga una mejor forma de expresarse o que tenga otros tiempos u otros recorridos”, haciendo que el silencio en muchos predomine, alimentando la no participación, fortaleciendo y legitimando la participación constante de unos pocos. Puede ser que esta invisibilización esté relacionada con la menor o mayor confianza que se da con los que están presentes y con el número de personas que conforman en ese momento el colectivo.

Al mismo tiempo, cuando una persona del movimiento se encuentra en un espacio distinto, se presenta esta tensión cuando el tema involucra al colectivo, ya que en ocasiones no hay claridad si se habla de una postura personal ó del movimiento. Adicionalmente en ocasiones se da por sentado que una idea personal se relaciona con una postura del colectivo, aunque no sea un acuerdo explícito; como lo refiere una de ellas al hablar de un tema específico: “parte de algo personal, pero tampoco puedo ser tan loca y estar hablando de algo muy errado, sino creo que en las reuniones también lo que se ha dicho es como que aquí estamos muchos de diferentes partes, muchos que tienen diferentes historias”.

Tensión entre consensos y disensos

Un espacio de encuentro caracterizado por la pluralidad y orientado a una lucha política, introduce una tensión de Hijos e Hijas entre los consensos y disensos estructurales que involucran el tema de la memoria. Identifican la necesidad de establecer acuerdos y reconocer que hay “algo que en un principio nos convocó, y algo que hoy sigue aglutinándonos”. Sin embargo “dada la complejidad de lo que significa llegar a un acuerdo sobre el vasto tema que es la memoria (...) Hijos e Hijas no ha llegado a encontrar ese consenso” lo que genera que en ocasiones posturas y conceptos estén dados desde supuestos y desde reflexiones más individuales que no siempre recogen las posturas de otros. Esto nos remite a la idea mencionada anteriormente, acerca de la legitimidad de algunos saberes y su relación con los silencios de aquellos que deciden no cuestionar, junto con los otros que deciden hablar en nombre de Hijos e Hijas, sin antes abrir una discusión frente al tema.

Algunas de las dinámicas que sustentan lo anteriormente mencionado y que son consideradas por algunos de ellos como dificultades para llegar al consenso, son por un lado “que el único espacio que teníamos para interlocutar se ha cerrado”, y por otro, los imaginarios que se han establecido en torno al disenso, que en ocasiones pueden ser percibidos como una amenaza a la unión, y que en muchas ocasiones no se buscan conscientemente estrategias para enfrentarlo o aceptarlo. Al mismo tiempo, esta dificultad apunta a escapar de un consenso estático y rígido bajo la idea de que éste pueda anular la diferencia, y se busque un espacio de flexibilidad donde las posturas personales sean validadas. Finalmente otra dificultad sería que “no sabemos cómo afrontar esa parte contraria que en muchas ocasiones lo nutre a uno”, es decir el disenso. Se propone entonces que “los disensos también construyen” y no atentan contra el mantenimiento de la organización horizontal. Estos argumentos llevan a entender que ni el consenso ni el disenso son buenos ni malos per se, sino las maneras en que se asume cada uno, y los momentos en los que se asume.

Dentro de las comprensiones de memoria se encuentran las siguientes relaciones: la memoria y las caras del olvido, la memoria como elaboración del dolor y lucha política, la memoria como forjadora de identidad, la complementariedad de la justicia social y la penal, los flujos entre la memoria y la transformación del Contexto, la memoria como espacio de encuentro y diversidad, la memoria Como Conexión.

La memoria y las caras del olvido

Los participantes están de acuerdo en que el ejercicio de la memoria y del olvido no se despolitiza, ya que “las prácticas políticas están imbuidas en unas fuerzas de poder y en unas correlaciones de fuerza”. En estas prácticas entonces, hay estrategias que pueden estar dirigidas a mantener un sistema, algunas de las cuales pueden acallar otras historias para sostener ciertas versiones históricas; otras estrategias pueden estar dirigidas a recordar para reivindicar memorias olvidadas. Es así como en ocasiones sucede que “las memorias que unos exigen tienden a ser olvido para otros”.

La idea de la memoria y el olvido como algo “absolutamente político”, se conecta con una idea de intencionalidad y sistematicidad del olvido, al afirmar que en “la historia del país sí ha habido olvidos selectivos”, ligados a intereses, posturas, costumbres, ideologías, conocimientos, etc., de quien decide recordar y olvidar, manteniendo una historia oficial, a partir del olvido y negación de otras memorias.

En el tercer encuentro se fortalece un poco más esa idea de la necesidad de silencios u olvidos dentro de las verdades de los hechos ocurridos, como algo que puede ser benéfico por momentos; sin embargo en las memorias, concebidas como “representaciones de lo que somos” para uno de los participantes, y como “representación de unos hechos de otras épocas” para otra de ellos, no deberían haber silencios, aunque “en la construcción de una memoria, entendiendo que hay muchas memorias y diversas, si hay silencios en la base de lo que se construye”.

El olvido sin embargo, aunque es percibido en algunos casos como una estrategia más de la violencia política, no necesariamente es de por sí negativo, ya que “la memoria está también construida a partir de los olvidos”, sin embargo lo que es percibido como problemático es que son pocos los que deciden qué recordar y qué olvidar, negando así las posibilidades en las personas de construir historias diferentes de sí mismas y de su país.

Así las cosas, la memoria y el olvido parecen permitir reconocer historias y trabajar en ellas, ya que le da paso a la reivindicación, a mirar atrás, y encontrarse con el pasado para ubicarse en su entorno. Al mismo tiempo, el olvido al que en ocasiones están obligados algunos de los participantes en su historia, desprovee de la posibilidad de narrar su pasado, de volver atrás y reivindicar, es por esto que puede causar temor, así como lo compartía uno de ellos al expresar: “no se podía hablar de lo que uno era (...) yo tuve que callar mi historia”.

Memoria como elaboración del dolor y lucha política

La memoria como lucha política se concibe “como una herramienta de transformación de la sociedad”, y como una propuesta que incluye “no solamente a los Hijos de nuestros padres que lucharon en un momento por una causa, sino es un grupo de gente más amplia que se identifica con la necesidad de transformar ese presente que hoy vivimos”. Por el contrario, la memoria desde el sentimiento de duelo, posiblemente involucra más a aquellos que han sido víctimas.

De esta manera, para Hijos e Hijas el papel de la memoria “se ha asumido como un papel de lucha” a diferencia “de varios movimientos o de víctimas o de memorias que parten del sentimiento de cada uno”. Es posible que esto se dé debido a que Hijos e Hijas como movimiento no se considere a sí mismo como un movimiento de víctimas, sino como un movimiento que “tiene una idea de la memoria que es esencialmente o eminentemente política, (...) al tener una semilla revolucionaria, por el contenido ese de subalternidad”. En

relación con esto, en los videos de Hijos e Hijas, se identifica como la memoria como lucha se sustenta en procesos de resistencia que defienden el respeto por la vida, como lo argumentan en su trabajo de conmemoración en el Castillo, Meta: “animados por la utopía de que nunca más sean cometidos estos crímenes contra la humanidad, por los procesos de resistencia civil y por el avance de procesos de recuperación de la memoria histórica del meta y otros lugares del país”. Al mismo tiempo, una lucha que busque la recuperación histórica desde una perspectiva distinta, como lo vemos en el video de lanzamiento; “que reconozcan nuestra historia que es colectiva que debe ser escrita a varias voces y no solo desde las voces oficiales”, es decir, que desde otra voces el llamado que hace Hijos e Hijas es a que “piensen y revalúen su historia, en que conozcan otra parte de la historia”, y que al revalorarla se refleje una “realidad que quiere ser sepultada en el olvido”. Aparte de la resistencia y la recuperación histórica de la lucha por la memoria, se encuentra la verdad que conecta la memoria en la lucha contra la impunidad, en la medida en que la injusticia se sustenta en el olvido y la represión, así como lo narran uno de ellos: “justicia requiere el pueblo colombiano porque una sociedad que no sabe quiénes son los verdaderos responsables de su tragedia no es capaz de confiar en sí misma para verse a los ojos y resolverla”.

Al mismo tiempo, en acciones políticas, como en las conmemoraciones, se reconoce la memoria desde el sentimiento de duelo. Uno de ellos narra lo que algunas prácticas producen en su historia “creo que le ayuda a uno a mirar hacia atrás, no es el fin pero creo que en esas actividades que hacemos conmemoraciones de distintos ordenes, uno como que descansa el alma un poco, es un bálsamo y se siente bien, y creo que no solamente para uno, sino para personas (...) que no son víctimas directas”. Estas prácticas relacionadas con las memorias desde el sentimiento no se proponen como la misión de Hijos e Hijos, sino que se presentan en el proceso de la lucha por otros objetivos, y muchas veces “uno no lo advierte,

Hijos e Hijas no lo advierte, no lo manifiesta de forma directa, pero eso está ahí potencialmente y es muy fuerte”.

En los videos, la memoria como transformación del dolor se evidencia más claramente como una memoria que acompaña la lucha política, al decir que quieren “ser espejo ante ustedes de la realidad que hemos vivido y que no debe repetirse, porque el dolor y los miedos que nos rodean deben hacerse visibles como condición de su superación”, de esta manera, el que Hijos e Hijas se haya conformado “es una fórmula que con la esperanza nos sana las heridas”, como lo narran en el video de lanzamiento. Entonces la lucha por la memoria y en contra de la impunidad son necesarias entre otras cosas para la transformación del dolor ya que para Hijos e Hijas “solo con la verdad y la justicia se curan las heridas”. En otras palabras, aunque el papel de la memoria en Hijos e Hijas es político, indirectamente sus trabajos han incidido en la memoria del sentimiento o del duelo, y esta experiencia ha promovido el deseo de que esta memoria tenga su espacio, aunque éste no sea directamente el propósito principal del movimiento.

Para otro de los participantes en la memoria “no solamente puede haber un sentido, pueden haber muchos sentidos. Uno de ellos es la lucha por una transformación, entre estos sentidos está la persona que quiere reivindicar el nombre de sus padre, la que quiere hacer el duelo sobre el pasado, hay otros que queremos vernos y estudiar la memoria en nosotros mismos y proyectarlo a lo colectivo y hacia lo cotidiano”, de esta manera, los papeles que juega la memoria, están referidos a los distintos intereses que se encuentran dentro de la diversidad misma del movimiento y en la construcción de la memoria.

Finalmente, uno de ellos más que una relación reconoce una tensión, en la medida en que para él la memoria como lucha política requiere de una formación, lo que la hace un poco excluyente y la presione a optar por una memoria más personal y del duelo es “porque

la parte política, no puedo decir que la puedo expresar porque no se lo suficiente como para hacerlo (...) la memoria en mi es muy personal y más a lo que siento”.

Memoria como forjadora de identidades

La memoria, así como el olvido incide no solo en lo que se cuenta y en lo que no se cuenta de la historia de este país, sino también en las memorias y en los olvidos de las narraciones personales que son forjadora de identidades. Esto tiene que ver con lo que cada cual decide contar y suprimir cuando habla de sí mismo, y construye “un discurso de mi historia” como lo cuenta alguno de ellos.

Así las cosas, la memoria y el olvido parecen permitir reconocer historias y trabajar en ellas, ya que le da paso a la reivindicación, a mirar atrás, y encontrarse con el pasado para ubicarse en su entorno. Al mismo tiempo, el olvido al que en ocasiones están obligados algunos de los participantes en su historia, desprovee de la posibilidad de narrar, de volver atrás y reivindicar, es por esto que puede causar temor, así como lo compartía uno de ellos al expresar: “no se podía hablar de lo que uno era (...) yo tuve que callar mi historia”.

En el tercer encuentro la memoria también se vuelve a conectar con la idea de la identidad, pero esta vez con un sentido distinto, se percibe la memoria como fundamental en la medida en que aporta a “muchas construcciones fundacionales que una sociedad necesita para poder construir su identidad”, es por eso que la memoria debe estar unida con la verdad, para que la sociedad no se erija sobre una mentira, la cual tiene incidencia no solo sobre las víctimas, sino sobre toda la sociedad, la que termina “en un vacío social, sin un de dónde venimos”, lo cual hace que esta identidad construida en la mentira sea considerada como “la peor injusticia”. Es también desde la certeza que “el reconocimiento de las historias personales genera confianza, identidades y nuevos afectos”, que se hacen las distintas reivindicaciones.

Memoria en la complementariedad de la justicia social y la penal

Para enriquecer las narraciones de memoria realizadas en el primer encuentro, se llevo a cabo un diálogo en cuanto a la relación entre la memoria y la justicia. En primer lugar, para uno de ellos la memoria que se relaciona intrínsecamente con la injusticia es aquella de los hechos traumáticos, en ese sentido, “la urgencia que uno tiene sobre los ejercicios de memoria y toda la recuperación de los testimonios, es precisamente hacer justicia, pues creo que ese es el principal motor de esto”. Por esto es necesario, como veíamos en los videos, “conocer otras historias que han sido negadas”, para fortalecer y construir de nuevo confianza en la sociedad y no seguir construyendo sobre la impunidad, ya que esta “socava la dignidad y la esperanza en la vida misma, al tiempo que invierte en la realidad y convierte a los responsables en victimas”. Es por esto que Hijos e Hijas no acepta calladamente la impunidad, “por respeto a un pueblo que aun sigue resistiendo y confiando en alternativas de justicia y respeto social”.

Paralelamente, se reflexionó en torno al tema de la justicia penal y la justicia social. De hecho una de ellas narra que dentro del movimiento hay unos que orientan más la lucha o los trabajos de la memoria hacia una justicia social y otros que defienden más la justicia penal, como lo vemos en la siguiente afirmación: “algunos abogados pertenecientes a Hijos e Hijas, defendían los procesos penales y la justicia como un elemento efectivo y necesario para lograr instaurar en lo social esas memorias que se han olvidado y que se tienen escondidas, o estigmatizadas. Habíamos otros que más que buscar una justicia penal buscábamos una justicia social, no nos importaba tanto si el culpable quedaba preso o no, porque realmente la justicia en este país no era tan efectiva, y se pasa todo por encima de cualquier ley, realmente lo que importaba es que hubiera una justicia social y un reconocimiento de esos hechos que ocurrieron”. Sin embargo, dentro del movimiento concluyeron que era importante una complementariedad entre las dos justicias: “igual sin

justicia no es tan fácil promover una memoria social, entonces la justicia social y penal no están desligadas y una puede llevar a la otra y ambas pueden ser necesarias”.

La justicia social para ellos es entendida por un lado como el “reconocimiento de la sociedad de ese tipo de hechos y de los victimarios que no son solo los materiales, sino el reconocimiento de los actores intelectuales”, y por otro lado, como una indignación social construida socialmente, es decir, como la “posibilidad de que una sociedad pueda construir ese concepto de justicia. La memoria permite que a través de lo que simbólicamente se construye como malo y como bueno, como elementos para que la justicia aplique, pero además no aplique solamente legalmente, sino que genere indignación frente a ciertos hechos sociales es una manera de hacer justicia”. Entonces podemos ver como la justicia social además de estar acompañada de la justicia penal, requiere de la memoria y de su capacidad de conectar e indignar socialmente frente a todo lo malo que nos sucede como país, pues “si se pierde esa posibilidad de conectar simbólicamente eso malo que ocurrió y que indigna no a las personas concretas sino a toda la sociedad, digamos se cae en la impunidad, se cae en la injusticia, en el vacío social”.

En este orden de ideas, dice uno de ellos que “la justicia no se puede reducir a lo penal, porque precisamente la justicia debe considerarse también como algo social, en la medida en que se recupera una indignación frente a una serie de hechos se recupera una memoria”, entonces esta complementariedad “recupera la dignidad de un pueblo, e implica una construcción social de otra sociedad”, es decir, en términos de consecuencias, lo que permite esta justicia social y la indignación que la caracteriza, es primero que “ante unos hechos que ya han sucedido, no sea tan fácil para los que lo han realizado que lo realicen ahora”, y segundo, promueve “la posibilidad de que la gente se organice y se levante (...) y es que la gente diga –bueno pues habrá que cambiarlas- sería como el aporte al presente”. Entonces esta complementariedad que se busca entre la justicia penal y la social, apoyaría a

la memoria en el sentido que ampliaría la indignación sociales, y promueve la organización de la sociedad y se logre una garantía de no repetición.

Los flujos entre la memoria y la transformación del Contexto

Dentro de lo conversado con los y las participantes se evidencian tres movimientos a manera de flujos distintos de la relación memoria-transformación-contexto: la memoria que se transforma según el contexto colombiano, la memoria que transforma dependiendo de las dinámicas del movimiento, y la memoria como transformadora del contexto.

En primer lugar, identifican que la memoria en Hijos e Hijos se ha transformado con el paso del tiempo y la transformación del contexto; “creo que guarda cambios de lo que hace 3 años se pensaba que era la memoria”, así como “el significado de memoria para Hijos e Hijos está relacionado o se está transformado según su contexto”. En este orden de ideas, el significado “ha cambiado, se ha modificado, no ha permanecido fijo y estático”.

En segundo lugar, el contexto interno del movimiento, con sus dinámicas, transforma a su vez los significados de memoria: “el hecho de que vaya entrando gente distinta a la que inició también hace que se modifiquen esos discursos, el hecho de que haya gente que trabaje sobre memoria y de que haya gente que no sepa que es memoria”. Al mismo tiempo, el desarrollo del trabajo en Hijos e Hijos a lo largo del tiempo, “el entramado cultural o el aspecto jurídico, también le da distintas características a lo que consideramos que es la memoria y su acción, en esa medida, creo que no debe ser estática.”

En tercer lugar, la memoria como lucha política tiene el poder de transformar el contexto que vivimos, así lo manifiesta uno de los Hijos al expresar que la memoria es “una herramienta que permite transformar el presente que vive hoy el país, que tiene unos antecedentes”, la cual permite conectar el pasado con el presente al “traer unos hechos que ocurrieron en el pasado, reivindicarlos, con el propósito y la razón de que hoy se siguen repitiendo muchos de los problemas que se presentaron en un generación anterior”. A través

de esta lucha en pro de una transformación se decide reconocer entonces, las distintas luchas realizadas por generaciones anteriores y construir nuevas propuestas para este propósito.

Memoria como espacio de encuentro y diversidad

La memoria como un encuentro de saberes se convierte también en un espacio de convergencia que posibilita la “diversidad” y la cohesión de “un montón de historias que en algún momento no fueron o no habían sido posible sentar a dialogar”. En este sentido, abre un escenario de interés que acoge distintas historias, voces, personas, rituales, saberes, géneros y razas, que en otros espacios no se encontrarían, desde la certeza de que “Hijos e Hijas somos todos”, que a pesar de la diferencia tienen una misma historia, porque “somos varios los que hemos vivido lo mismo”.

La memoria desde esta perspectiva reúne a Hijas e Hijos como “un movimiento de encuentro de distintas historias, de distintas versiones” donde es “posible construir memoria”, y donde “se reconoce que la memoria son las memorias”. Se convierte en un espacio incluyente “donde participan todas las memorias”, no solo la de las víctimas, sino de “todo aquel que se identifique con las reivindicaciones de construcción de memoria, que se sienta parte de esta historia”, y es aquí donde la idea de legitimidad de una única versión y saber se disuelve, posibilitando un dialogo entre experiencias y sentires distintos, permitiendo a sí mismo que las propuestas sean mucho más amplias.

En este lugar de encuentro de distintas historias y de construcción de memorias, se abre la posibilidad a un interés por conocer y reconocer la propia historia, para así recrearla, ya sea de los padres, el “que pasó, y porque lo hicieron, y quienes fueron, y cuál fue el asunto”, como de la historia de militancia, su relación con las dinámicas sociopolíticas y socioeconómicas del país. Se evidencia este espacio de reencuentro también como una posibilidad para “rescatar el significado que tiene la historia, nuestra historia, la historia de este país que unos pocos no van a troncar”. De esta manera, se invita a que la construcción

de memoria en la diversidad se haga con “todos los que quieran verse en este espejo ético, con todos los que no admiten en su mente la certeza con que se opone al olvido que quiere imponerse, con todos los que propenden verdad, justicia y reparación y memoria”.

Memoria como conexión

Las narraciones de memoria en este tercer encuentro manifestaron su fuerza al establecer conexiones entre diversas dinámicas, ideas o perspectivas, entre las cuales se encuentran: uno, Individual- colectivo; dos, pasado-presente-futuro; tres, hechos aislados-sistema/contexto; conexión entre sectores, y por último, vida y muerte,

En primer lugar en términos de la conexión de memoria *individual y colectiva*, para algunos de los Hijos e Hijas hay una idea de una memoria como intersubjetiva, que “no se trata simplemente de relatos autobiográficos, es decir no permite la “atomización de la memoria”, sino de “memorias que tienen unas apuestas colectivas” que inciden políticamente. Sin embargo para otros, se sigue evidenciando la permanecía de una diferenciación entre la memoria personal y la colectiva, ya que se asume la memoria individual como aquella que surge de distintas experiencias subjetivas, que tiene que ver con una historia y significados propios, y la colectiva donde estas historias y sus significados convergen, permitiendo la transformación y el enriquecimiento de los mismos, generando así la emergencia de nuevas memorias. Entonces la memoria colectiva para Hijos e Hijas involucra no solo a quienes tienen una historia determinada por ser víctimas, sino que se convierte en un espacio de encuentro de diversas experiencias de vida. Sin embargo, a su vez narran que la memoria de las víctimas no está desligada de lo social, aludiendo que estas dos aunque pueden ser diferenciables, no son separables: “la memoria individual no tiene un vacío social, la memoria de un sindicalista, de un periodista, o de un político, que está inmersa en un sistema, una lógica de terror, no está vacía, no está ausente, no es tan efectivamente individual” sino que por el contrario “está atada a una memoria colectiva”. En

ese sentido, surge la idea de que “la víctima es doblemente significativa, pues detrás de la víctima como tal, se esconde el proyecto político del que asesina, del terrorista”. Es esta premisa la que legitima y sustenta el propósito de Hijos e Hijas, de que el trabajo por la memoria va “más allá que un memoria individual”.

Pareciera de hecho que para ellos si en la memoria no hay una conexión individuo-colectivo, se rompe el tejido social en la medida en que se promueve la impunidad y la injusticia, como lo vemos a continuación: “se pierde esa posibilidad de conectar simbólicamente eso malo que ocurrió y que indigna no a las personas concretas sino a toda la sociedad, digamos se cae en la impunidad, se cae en la injusticia, vacío social”. Cuando esto sucede la memoria se convierte en un tema exclusivo de las víctimas, ya que en la actualidad no hay una sociedad o colectividad que se indigne con la muerte de otros, por esto, para uno de ellos el trabajo por la memoria hay que “sacarlo del espacio neto de las víctimas y decir --bueno esto es algo social que nos compete a todos-. Porque mucha gente en este país cree que el problema de la memoria es un problema exclusivo de las víctimas y hasta ahí llegue”. Teniendo en cuenta que el trabajo por la memoria incluye a la sociedad, la superación del trauma de parte de ellos no es suficiente para incidir políticamente, “no es simplemente –ahí pobrecitos mataron a mi papá o a mi tío- y entonces hacen una superación del trauma y darle pañitos de agua tibia y ya no más, y después de eso estoy contento, sino que esto tiene un trasfondo político, social”. Es posible entonces, que esta separación individuo-colectivo en la memoria, promueva el hecho de que el trabajo de Hijos e Hijas tenga dos ejes fundamentales como lo son la memoria y la impunidad.

En este orden de ideas, en el ejercicio interno de recordar en Hijos, se hace visible como se mantiene una estrecha relación entre lo personal y lo colectivo, donde lo personal, para uno de ellos, es posible “proyectarlo a lo colectivo y hacia lo cotidiano”. También se presenta la dinámica inversa, donde de la memoria colectiva se pasa a la individual, como lo

vemos en el siguiente comentario: “hay un momento en que empiezo a interiorizar el trabajo que hago en un colectivo y (...) empiezo yo mismo a mirar hacia dentro y a hacer memoria de mi vida”. Es posible que las distintas direcciones de flujo estén dadas por el hecho de ser víctimas o no. Para muchos de los Hijos e Hijas que han sido víctimas, el espacio del movimiento les permitió trabajar en un principio en su memoria individual, para después conectarlo a lo colectivo, en palabras de uno de ellos: “trasciendo el proceso personal y después me ubico en un proceso colectivo”; a diferencia de los Hijos e Hijas que no han sido víctimas, los cuales empezaron a trabajar en la construcción colectiva de la memoria, es decir a introducirse “en las historias de otros y (...) [es] ahí donde empiezo a conocer más cosas de mi historia”; en otras palabras, después de un proceso colectivo se da la posibilidad de adentrarse en un trabajo de memoria más personal.

Esto es visible en los discursos que realizan sobre la memoria: “uno trata de decir la UP fue esto, como que trata de empezar siempre por los hechos que incluyen a las demás personas y ahí uno se incluye, ahí uno cuenta su historia”. El orden de esa inclusión era un poco distinto al comienzo de Hijos e Hijas donde el orden era decir “-yo soy hijo de fulanito de tal asesinado tal día x, y así se empezaba a construir la memoria colectiva. Fíjese que puede ser de varias formas”. Esta doble vía, evidencia la diversidad en la manera en que el lenguaje realiza esa conexión entre la memoria individual y la colectiva.

De esta manera, concluyen que en la lucha por la memoria que conecta lo individual y lo colectivo, se reivindica una memoria individual, y a su vez la historia de un país, en palabras de ellos: “primero parte de la reivindicación de la memoria de cada uno, de nuestros padres y de todos los caídos por las mismas circunstancias” para que después se continúe con el proyecto de todos. Estas reivindicaciones no solo se hacen “por respeto a nuestros padres y madres, sino por respeto a un pueblo que aun sigue resistiendo y sigue confiando en alternativas de justicia con progreso social”. No es entonces solo una lucha desde unas

victimias, sino de una generación completa: “no aceptamos que se nos reduzca a victimias reclamantes de indemnizaciones, somos una generación, somos impulso de la transformación de nuestro país, somos impulso a la tan anhelada paz”.

Por consiguiente, la memoria que propone el trabajo de Hijos e Hijas, al conectar lo *individual con lo colectivo*, se convierte en una memoria que emerge, incide y transforma, otorgándole vida a la misma, ya que la “memoria muerta” es aquella “que se queda en un espacio encerrado y no sale”, por lo tanto “la necesidad es que salga, que se conozca, que se amplíe, que vaya mucho más allá de nuestro entorno y que sea reconocida por otros a los que creemos que también le compete”. Para así superar que quienes reconocen estas memorias sean siempre los mismos y no se pueda “llegar al grueso de la población donde deberíamos apuntarle”.

Del mismo modo, se encuentra la memoria como conexión entre *Pasado-presente-futuro*, lo caracteriza a los y las colombianas en la actualidad, y es el escindir nuestro pasado de nuestro presente, esto se hace visible en la siguiente afirmación: “la gente separa su historia de lo que es hoy, -ahora si somos felices, vivimos bien-“. Esta división sustenta el hecho de que para uno de ellos “la memoria ha perdido ese significado de poder indignar y poder generar acciones concretas”, en la medida en que el conectar al sujeto de hoy con el “sujeto histórico”, promueve una continuidad entre lo que ha sucedido y sigue sucediendo en el país, e invita a cambiar las condiciones violentas que se perpetúan a lo largo de la historia. A su vez, otro de ellos plantea que en la “memoria, el pasado no se relaciona solo con algo atrás sino con el presente y algo que se proyecta (...) es hacer unas conexiones entre pasado y presente e impedir que eso suceda en un futuro”. Lo anterior se relaciona estrechamente con algunas ideas expresadas a través del video del lanzamiento donde manifiestan que el pasado es necesario entenderlo, para comprendernos a nosotros mismos, pues hacer memoria de ese pasado significa también “ser espejo de la realidad que hemos

vivido y que no debe repetirse”. Por lo tanto, el pasado no ha muerto, sino que sigue retumbando en cada uno de ellos, lo que ocurrió atrás no se escinde de lo que pasa ahora: “a nuestros padres no los mataron, nos los sembraron en el corazón y la semilla está creciendo con mucha fuerza”. Entonces la lucha que se da en el presente por la no repetición en un futuro de los hechos ocurridos en el pasado, da cuenta de esa conexión. Es por eso que “una nueva generación es una nueva oportunidad”. En conclusión, esta conexión de tiempos en la memoria, promueve la transformación, al hacer una proyección consciente a futuro.

Otra conexión que promueve una proyección al futuro es aquella que teje los hechos que se muestran como *aislados*, como por ejemplo en el caso de la “delincuencia común que llaman, que entonces en barrios ha surgido el rencauche del paramilitarismo, o entonces como utilizan grupos juveniles para hacer ver los próximos asesinatos como un problema de jóvenes y no un problema político que tiene toda una conexión con una serie de cosas”. Es decir que se están viendo fenómenos, como el de las barras bravas, como problemas de personas que atacan sin sentido, sin ver que probablemente están siendo “entrenadas por paramilitares”. Entonces, esta dinámica y ausencia de memoria, promueve una cultura donde hay una incapacidad de relacionar los hechos, y de decir “-eso que sucedió antes, también sucede ahora- y es porque no hay una justicia social, no hay una memoria de lo que es el pueblo, no hay un gobierno realmente bueno”, como en el caso de Segovia.

Esta relación también se hace presente en los videos que se tuvieron en cuenta, al hacerse necesario contextualizar y conectar las dinámicas de la violencia para tener una mejor comprensión de lo ocurrido, y para conectar los hechos individuales con una historia colectiva ya que estos posiblemente son vistos como casos aislados. En el video: El retorno al Castillo-Meta s uno de los videos, por ejemplo, se habla de la masacre donde los “paramilitares asesinaron cinco integrantes de una comisión de la alcaldía del El Castillo, Meta. Esta masacre hace parte del genocidio político contra la Unión Patriótica (1985-

1996)”. Allí se habla de las personas individuales, de su contexto, del movimiento al que pertenecían y de las dinámicas de terror que se vivían y viven en este momento. Permitiendo que al hacer la conexión de los hechos aislados en un sistema se realice una comprensión distinta de lo sucedido, como reivindicación misma del trabajo de la memoria.

Esta memoria, según los participantes, no solo conecta hechos aislados sino también distintos *sectores*. Aquellos que deben exigir reivindicaciones no son solo de personas que se reconocen víctimas, sino que esta “tiene que ser algo también de las víctimas del desempleo, de las víctimas que no tienen una cobertura educativa, de las víctimas que no tienen una cobertura de salud, de las víctimas de las pirámides”. Es decir, de sectores diversos que hacen parte de la sociedad y que viven a su vez condiciones de marginalidad, discriminación o exclusión, en otras palabras “una sociedad que no tiene posibilidades”. Por lo tanto, uno de ellos identifica necesario que “la reivindicación de la memoria que nosotros hacemos debe trascender hasta esos sectores”, es decir una reivindicación una memoria “que vaya mucho más allá de nuestro entorno y que sea reconocida por otros a los que creemos que también les compete”.

Finalmente se encontró una conexión entre la *vida y la muerte*, en la medida en que la memoria también permite conectar la vida con la muerte, ya que aquellos que fueron silenciados se manifiestan de otras formas en la vida. Es a partir de una oposición a las prácticas de “silenciamiento de los vivos y olvido de los muertos”, que se dan nuevas posibilidades de vida, y de país. Es la memoria la que mantiene vivos a los muertos, y la que permite continuar con los proyectos que esos muertos dejaron, porque éstos no pueden ser truncados por la violencia, sino que necesitan ser potenciados para ser posibles.

En conclusión se evidencian distintas comprensiones alrededor de la memorias para Hijas e Hijos, como que es eminentemente política acompañada por la elaboración del dolor, que no es una verdad, difiere de la historia y se erige como subalterna, contra otras

memorias que se consideran hegemónicas, en sus palabras “la memoria nuestra, la que es contra hegemónica, reconoce la contradicción”. A su vez que se percibe como un espacio de lucha y transformación, donde se presentan diversos lenguajes, diálogos de saberes y relaciones de poder, y dentro del cual se acepta esa diversidad en las memorias y no las anula.

2.2. Cuidado

*“Ese cuidado en mí se está reflejando en el otro, yo puedo cuidarlo a él y también
pues puedo cuidarme a mí”.*

Hijos e Hijas por la memoria y en contra de la impunidad

Dentro de la categoría de cuidado también se encontraron algunas tensiones, y otros significados, que permitieron la comprensión de estas narraciones del cuidado. Como parte de las primeras se evidenciaron las siguientes tensiones: entre cuidado de sí y cuidado del otro, entre muerte y vida, y entre cuidado y no cuidado.

Tensión entre cuidado de sí y cuidado del otro

Desde el principio se presenta en la conversación una relación clara en la mayoría de ellos entre el cuidado propio y el cuidado de los otros, en donde en ocasiones está mediada por el afecto, como es expresado por una de las participantes, “si uno se quiere uno se cuida, y también en la medida que uno quiere a otros, o siente un mayor o menor afecto por otros, se preocupa más o se preocupa menos”. En la medida en que hay cuidado propio, a través del “reconocimiento propio y la aceptación del como soy”, es posible “reconocer al otro, y reconocer la diferencia del otro, y aceptarlo cómo es”. A su vez, cuando se cuida “al otro, me estoy cuidando a mí mismo, y de esa forma puedo construir mi autocuidado y mi autoestima”. Eso lleva a que esa relación del autocuidado y el cuidado de otros sea de doble

vía y recíproco “porque (cuando uno cuida), uno tiene también otros que lo cuidan a uno”; en palabras de otro “ese cuidado en mí se está reflejando en el otro, yo puedo cuidarlo a él y también pues puedo cuidarme a mí”.

Adicionalmente a esto, refieren que muchas veces en el contexto colombiano esta relación recíproca no es muy clara y se piensa que para pensar en uno mismo, es necesario dejar de pensar en los demás, lo que lo lleva a cuestionarse constantemente “¿qué vale más mi vida o la del otro?”. Esto conduce a la tensión que da cuenta de una “ausencia de cuidado frente a nosotros, y una ausencia del cuidado individual de cada persona”, que puede tener que ver con “la desestructuración del tejido social de este país”. En este orden de ideas, la doble vía del cuidado se puede romper en la medida en que el cuidado para unos puede resultar peligroso para otros, lo cual es ejemplificado por uno de los participantes a través de las prácticas paramilitares que surgen con un sentido de cuidado propio. Frente a esta tensión, propone una de ellas “pensar tanto el cuidado de uno como el del otro”, sin excluirlos. Ese otro también puede ser la tierra, a la cual efectivamente no se está cuidando porque “adoptamos muchas veces unas formas de consumismo que no nos permite estar bien con el medio ambiente que nos rodea”.

Teniendo en cuenta estas narraciones del cuidado en el contexto colombiano, se hace evidente las tensiones que se presentan, en la medida en que hay un discurso claro de doble vía del cuidado (como lo vemos en el primer párrafo) que se distancia de las prácticas sociales y cotidianas que suceden en el contexto colombiano (como lo vemos en el segundo párrafo), que ellos mismos consideran como prácticas de cuidado. En palabras de los participantes, esto puede generar “un dilema”, ya que “uno puede tener un discurso muy sostenido, pero al momento de la acción a veces se le cae totalmente”, lo cual se une a otro participante cuando dice estar de acuerdo con un discurso, pero no asegura su actuar “porque uno no sabe cómo reaccionar”.

Tensión entre muerte y vida

Las reflexiones alrededor del cuidado nos conducen a pensar sobre el significado de la vida y su relación con la muerte. Para ellos el cuidado y la seguridad que éste proporciona conduce a preservar la vida, en palabras de ellos, “seguridad fue eso: cuidado es como quererse, y quererse es preservarse y preservarse es que no lo maten”. Preservar también es “valorar la vida ante todo, si lo ligo al término de la muerte, toda persona tiene que estar viva. Yo no estoy a favor de la pena de muerte”.

En términos del contexto colombiano y su conexión con el cuidado, identifican que la ausencia del mismo acarrea la muerte que ha estado tan presente en el país: “el cuidado sí me remite a la muerte, remite siempre a la muerte, en este país parece que todo tiene una conexión con la muerte”. Éste protagonismo de la muerte y la ausencia del cuidado se convierte en un motivo que recuerde la necesidad de valorar más la vida: “yo creo que hace falta valorarse, apreciarse un poco más, o cuidarnos entre nosotros, hace falta como valorar más la vida”.

Sin embargo, ese valor de la vida entra en una tensión cuando se reflexiona en torno a las personas que han sido amenazadas, o han atentado contra su vida, entre los que se encuentran padres de los entrevistados y muchos colombianos más; los y las que vivieron esto (no todos), pareciera que tenían tres posibilidades: la permanencia en la militancia con el riesgo de la muerte, el exilio, y quedarse en el país pero renunciar a la militancia. En relación con estas tres posibilidades ellos presentaron dos tipos de tensiones: uno, entre los que se quedan luchando y los exiliados; y otro entre los que lucharon y asesinaron y los que se quedaron pero no siguieron militando. El primer tipo de tensión se hace visible en las siguientes intervenciones: “pienso también en los casos de la gente que ya la han matado, o el exilio. Hay mucha gente que dice: -yo valoro la vida y por eso me voy del país-, y hay otros que dicen -justamente porque valoro la vida, me arriesgo para que los otros tengan una

vida mejor-. O sea no es que uno por arriesgarse, por quedarse acá se valore menos”. La tensión está en que estos valores de la vida se relacionan por una parte, con la entrega de la propia vida por el país, y por otra parte el valor de la renuncia para salvar la propia vida y la de los seres cercanos. Pareciera que estos dos valores entraran en tensión, al hacer que una necesariamente excluya a la otra. El segundo tipo de tensión, se evidencia en la siguiente expresión: “yo no creo que los que se hayan quedado sean unos volteados porque dejaron de estar en la lucha. (...) (éste) valoraba más la vida de una persona que no está (murió), y despreciaban un poco a esos compañeros que de una u otra manera miraron el otro lado”. Esto que se plantea aquí, evidencia una postura crítica con lo que tradicionalmente se había pensado (que eran unos vendidos), ya que según algunos de los participantes piensan que en estas decisiones también había intenciones de cuidado; aunque el cuidado que se prioriza allí es el personal o el de los seres queridos, como en el caso de los que se quedan dejando de militar, contrario a quienes se quedan militando.

En este orden de ideas, en estos tipos de tensiones también participa la idea de que aquellos que se quedaron y fueron asesinados “no se querían, es decir que la responsabilidad es de esa gente, de la que murió, de ahí viene la palabra: -ese guevón no se cuidaba, o esa chica no se cuidaba, o ese muchacho no se cuidaba-“. Para los que quedaron vivos esto “era darse un triunfo en la vida: -yo quede vivo porque me supe cuidar, yo estoy vivo porque los demás no lo hicieron-, cuando en últimas es un poco falso”. Falso para uno de ellos, en la medida en que hay muchas circunstancias además del cuidado de sí mismo, que hicieron que el que murió haya muerto, ya que posiblemente si aquel que murió se hubiera cuidado mucho más, también habría sido asesinado. La reflexión que plantan los Hijos e Hijas en este dilema, nos lleva a pensar que el cuidado aunque tiene una relación fundamental con la vida y la muerte, también participan diversos factores específicos de la situación que determinan que haya vida o muerte allí.

Desde una perspectiva de futuro, como un debería deseado, varios de ellos narran que estos tipos de tensiones podría diluirse “si nosotros tuviéramos mucho más cariño por lo que significa la vida, por lo que significa ser y pensar diferente, como sociedad pensaríamos -basta ya, no hagan esto-“, y esto conduciría a que “no seríamos tan indiferentes”. Es posible que la idea de base que está aquí, es que si el cuidado del otro y el respeto por la vida del otro, no arriesgara el cuidado personal y por lo tanto la vida de cada persona como muchas veces se ha vivido, posiblemente la indiferencia y el silencio no estaría tan presente; “por eso es lo del silencio, porque es un miedo a la muerte” pero al mismo tiempo sirve “para preservarme, para tener cuidado”. Esta indiferencia se sustenta también en “una memoria terrorizante, que dice, -no salgas a las calles, a los parques porque estamos haciendo limpieza social-.(...) Sí hay unas lógicas que lo empujan a uno, después de escuchar tantas muertes, a querer olvidar. Hay muchas razones también para el silencio, para el olvido, para esa indiferencia”. Frente a estas voces surgen otras posibilidades que se resisten y proponen “-que el miedo no te desparche-, todavía hay oportunidad”.

Dentro de la tensión vida-muerte surge otro tipo de tensión, relacionado con el cuidado de sí y el cuidado de otros, en la medida en que el cuidado de unos, puede significar peligros para otros. Por un lado, se plantea la idea que el cuidado de la vida de unos pocos, de sus pertenencias, e intereses, convierte “el cuidado como un peligro”, ya que se encuentran “clases que utilizan el cuidado para defender sus cosas”, a costa de la vida de otros. Por lo tanto, aquí el cuidado de sí mismo, es un peligro para otros. Por otro lado, el peligro también aparece cuando por cuidar a otro que se encuentran en una situación de riesgo, se pone en peligro la propia vida, lo cual lleva a la idea de que “si me opongo también me pueden hacer algo, entonces ¿qué vale más mi vida o la del otro?”.

Finalmente, esas dinámicas del contexto caracterizan también dinámicas del movimiento, como por ejemplo cuando la “gente dice: -este huele a muerto-, entonces todos

se alejan de él, la gente dice que no se cuidó, pero hay muchos casos en los que al que mataron lo dejaron solo. Entonces ahí creo que el cuidado no es solo de uno sino también del colectivo donde uno se encuentra, del cual esperaría que lo cuidara también”. De aquí es posible concluir que es necesario el cuidado de sí no sea excluyente del cuidado del otro, que el uno no sea peligro del otro, y viceversa, sino que se necesiten mutuamente para garantizar la vida.

Tensión entre cuidado y no cuidado

Los y las participantes han conectado el cuidado con las ideas de conservar y regular, y la ausencia del mismo con el exceso y el consumo, como lo podemos ver en la siguiente expresión; “uno también comete muchos excesos con uno mismo, y no se da cuenta de lo que está haciendo con uno”, la misma participante comenta en otro momento de la conversación que “en muchos casos, en general de la gente, adoptamos muchas veces unas formas de consumismo que no nos permite estar bien con el medio ambiente que nos rodea”. Pareciera que este consumo no contribuye al cuidado de sí mismo, del otro y del medio ambiente, en la medida en que el consumo como práctica particular del sistema capitalista; que se caracteriza por realizar prácticas donde no se tiene un manejo inteligente de los recursos, tanto a nivel macro, como en nuestra cotidianidad: “uno en su vida también llega a esas cosas de consumismo, en los sitios donde vive, el solo hecho de cómo uno bota basura en la casa, por ejemplo el cuerpo, uno si se cuida si no se cuida”. Sin embargo, frente a estas prácticas de consumo que atenta con el cuerpo y el medio ambiente, se reconoce la necesidad de un consumo regulado, ya que “no se trata de satanizar, yo creo que hay un consumo que es necesario y es sano”. Otro de ellos, percibe este consumo como una práctica que le ayuda a no agobiarse por el contexto que vivimos: “tampoco agobiarse todo el tiempo es bueno, por eso uno adopta por unos consumos, tratando alejarse de ese mundo”.

Otras ideas con las que relacionan el cuidado y no cuidado, son la inclusión y exclusión respectivamente, sobre todo en las dinámicas que se presentan al interior del movimiento, por lo tanto proponen: “no caer en la exclusión, (...) estar en constante cuidar de los que entran, yo creo que los nuevos en Hijos e Hijas es gente que se le deja con el menor cuidado, (por lo tanto, es importante) no solo escucharlos, sino estar pendientes”. Esa exclusión que tiene que ver con la entrada de los nuevos y el cuidado de ellos, también se relaciona con el cuidado de los antiguos, como lo menciona otro de ellos al afirmar la importancia de “cuidar a los antiguos, a las personas que empezaron este proceso, pues pienso que ha habido un descuido y una falta de cuidado con ellos”. Al mismo tiempo, hay otro nivel de exclusión y descuido frente al quehacer de unos y otros en el movimiento, en palabras de una de ellas “se genera exclusiones entre unos y otros, como ah yo hago esto, y usted no hace esto, como usted y yo somos diferentes entonces hay roses”.

Otro tipo de conexión es la que se establece con hacer el bien y hacerse daño, con el cuidado y descuido respectivamente, como lo vemos en la siguiente frase “en la amistad, en el amor, sobretodo, somos expertos de hacer cosas que nos hacen daño. Independiente de que lo sepamos, lo seamos consientes, por lo general tendemos a no tener cuidado con nosotros”. Una manera en la que una de ellas encuentra que puede hacer el bien por medio del cuidado, es no guardando rencor ya que este va “en contravía del cuidado, y también va en contra del cuidado propio. Algo que yo aprendí desde chiquita es -guardar rencor te va hacer daño-”.

Finalmente, como se ha evidenciado anteriormente en otras categorías, pareciera que una manera en la que se encuentra que es posible hacer en las prácticas actuales de las relaciones humanas en la sociedad: “aceptar el cuidado de unos, significa reconocer que hay otros que tienen que estar descuidados”, entonces se plantea una tensión entre el ejercicio

del cuidado y el no cuidado, en la medida en que para que la existencia de uno requiere o supone la no existencia, por lo tanto pareciera necesario que haya descuidos.

Con respecto a lo anterior, la identificación de los criterios permitió analizar mejor las situaciones en términos de las consecuencias, lo cual ayudó a que ellos concretizaran que hay hechos que efectivamente demuestran que ese cuidado que algunos actores del conflicto están promoviendo no es el mejor, ya que la humanidad se está destruyendo. Otro efecto es el rompimiento del tejido social, y el uso la mentira para justificar la muerte “la mentira precisamente no solo es asesinar, es que se asesinó porque era necesario hacerlo para vivir lo que estamos viviendo”, en ese sentido la mentira se ubica como un descuido: “está siendo descuidado porque estamos mintiéndonos”, y por lo tanto “el cuidado está siendo descuidado”. Esto de nuevo evidenció la tensión entre cuidado y no cuidado, y llevó a que se pensarán nuevas maneras de superar esta tensión.

En cuanto a los significados otorgados al cuidado, se encontraron tres: uno, Cuidado con quienes nos identificamos y con quienes no, dos, el cuidado como cuidado en términos de sus valores, prácticas, y criterios, y tres, el cuidado como aceptación de la diversidad y especificidad.

Cuidado con quienes nos identificamos y con quienes no

Fortaleciendo las reflexiones en torno al cuidado y su relación con la identidad, se hace visible como el cuidado de Hijos e Hijas conlleva beneficios a las organizaciones o colectivos con los que se identifican: “para otro colectivo como ASUMIR, nuestras prácticas de cuidado permiten que haya una construcción del tejido social también amplia” hacia ellos, y contrario a las personas con las que no se identifican como el gobierno, puede que “para el gobierno,(...) si nosotros desarrollamos una práctica de cuidado es una amenaza para ellos”, es decir, no un beneficio sino un peligro. Sin embargo, uno de ellos plantea el ser respetuosos como practica de cuidado frente a aquellos con los cuales no se identifican,

beneficiara la lucha política, y permitiría un cuidado propio, por ejemplo en cuanto al gobierno “cuando nosotros tenemos la posibilidad y la inteligencia de ser muy respetuosos y de reconocer esas prácticas, tenemos la posibilidad de saber cuáles son esos puntos débiles donde nosotros podemos actuar. Entonces eso es una práctica de cuidado hacia una gente con la que no compartimos, (...) que no significa que compartamos lo que piensan. Reconocer esa diferencia nos permite avanzar en el tema puntual que nosotros queremos, que es la transformación de la sociedad, entonces desde ese punto de vista, nos estamos cuidando también a nosotros”, de esta manera, el cuidar de forma respetuosa hasta con los que no se identifica el movimiento, potencia y fortalece el accionar político del mismo.

El cuidado en términos de sus valores, prácticas y criterios

Dentro de la conversación se evidenció una relación del cuidado con diversos valores, en primer lugar, una de las participantes refiere que “además de la confianza tiene que ver con el amor, con el cariño, o con el aprecio”. Para otro también tiene que ver con “respetarse, solidarizarse, apoyarse”, y con el reconocimiento en la medida en que cuando “te reconozco, también me reconozco en ti”. La solidaridad que es mencionada, es para una de ellas “transversal a todos los ámbitos de la vida, no solo en el nivel político, sino que se ve reflejado en el más mínimo”. Otro valor relacionado es el silencio y la tolerancia, los cuales para uno de ellos, tienen lugar en momentos de vulnerabilidad, con el fin de “no irrespetar” a otros y generar conflicto. Al mismo tiempo, el cuidado es concebido como algo que permite conservar y preservar lo que “tiene un significado valioso para uno, y a eso es a lo que uno le brinda cariño”, a partir de esto se puede evidenciar una relación entre cercanía y mayor cuidado o mayor atención, en la medida en que se cuida más a quien se le tiene mayor afecto. Por último, el cuidado se relaciona con “actitudes de protección paternas, ya que el que tiene poder cuida al otro que esta desposeído de protección”, lo cual da cuenta de una distinción de género. En el tercer encuentro se retomaron estos valores y se incluyó la

justicia como valor, en la medida que impide la violencia política, y genera mejores posibilidades, sociales, educativas, laborales, entre otras.

De los valores que acompañan el cuidado, para ellos hay varios que no están tan presentes en la sociedad, ya que no se garantizan condiciones sociales para muchos sectores que viven en extrema vulnerabilidad, no solo económica, en la medida en que “amenazan personas, matan personas, se vulneran personas y amenazan organizaciones”. En este contexto de ausencia de cuidado y garantías en la sociedad por parte del Estado, también se reconoce una falta de cohesión entre organizaciones sociales y sectores de la sociedad que comparten proyectos, en palabras de uno de los participantes hace “falta un sentido de cuidado entre nosotros, entre los que estamos, entre quienes compartimos unas ideas, en este caso, la de la transformación de un país”. Ya específicamente en relación con el movimiento manifiestan que en ocasiones “falta un poco de respaldo en decisiones que uno toma en otros espacios” y en “situaciones en las que uno necesita que el colectivo este con uno”. En el tercer encuentro se plantearon alternativas como: el dialogo, el abrir espacios de conversación, donde no sea necesario hacer suposiciones, ni juzgar al otro, para que así los Hijos e Hijas se sientan incluidos y reconocidos por su labor, independientemente de cuál sea, es decir haya un diálogo de saberes.

Unido a las creencias relacionadas con el cuidado, que según uno de los participantes, “tiene que ver con la postura que uno asume ante el mundo y con las creencias que uno tiene”, surgen en la conversación algunas de las practicas de cuidado de uno mismo, entre las cuáles se encuentra: “el dialogo con uno mismo, y así mismo el dialogo con otras personas”. En relación con el cuidado de los otros, las prácticas de cuidado dentro del movimiento de Hijas e Hijos, tienen un sentido de seguridad, de apoyo y de lejanía. En primer lugar, la “cohesión del colectivo frente a un posible peligro o un peligro inminente” da cuenta de ese sentido de seguridad. En segundo lugar, el cuidado como apoyo sucede

“más allá del cuidado frente a un peligro inminente (...) y esas cercanías precisamente hace que uno esté más pendiente del otro y lo cuide”. Y por último, y no menos importante, la lejanía como manera de cuidar, tiene que ver con el “separarse, para poder cuidar al movimiento”, lo cual “a veces significa que uno no esté tan metido en el movimiento, porque eso va a generar unas rupturas o unas condiciones internas desafortunadas, entonces, cuidarlo a veces significa no estar”.

No obstante, las creencias frente al cuidado y sus prácticas no siempre se llevan a cabo, como lo dice uno de ellos: “uno muchas veces habla de la solidaridad, del bien común, de estar con los otros, pero no es muy fácil hacerlo”, estos valores en ocasiones se quedan en discursos que no se ven reflejados en el quehacer cotidiano, por lo cual se propone que la “solidaridad debería ser mas como en prácticas más mínimas y cotidianas”.

Partiendo de la conciencia de la dificultad de llevar a cabo el cuidado con uno mismo y con los otros, surgen en la conversación nuevas propuestas de prácticas de cuidado, para llevarlas a cabo. Una de estas es el escuchar, ya que “cuando yo escucho, yo estoy cuidando” así que se proponen “espacios de cuidado (como este) porque nos estamos escuchando y estamos reflexionando sobre lo que el otro está sintiendo y está pensando”, donde se pueda “compartir con gente con los que normalmente uno no comparte en otros espacios distintos a los de la reunión de Hijos e Hijos”, espacios de compañía, respeto y respaldo donde se escuche sin juzgar. Siguiendo esta idea, se encontraron en el tercer encuentro nuevas prácticas de cuidado, las cuales surgen al intentar responder a la necesidad de buscar criterios que distingan lo que es cuidado de lo que no. En esa dirección se convierte un criterio del cuidado su capacidad transformadora, al afirmar que “el cuidado es precisamente para transformar el contexto, o sea no tiene otro sentido”, al mismo tiempo varios de sus criterios surgen en términos de efectos, es posible evidenciar que las consecuencias sobre otros y sobre la sociedad es un criterio más del cuidado.

Teniendo en cuenta esas consecuencias, las cuales se quieren transformar, los criterios que como conclusión se encuentran como base de las prácticas de cuidado, es que sean construidas colectivamente, solidarias y no egoístas, conectándose con la inclusión y reconocimiento mutuo, ya sea de saberes, como de posibilidades para todos y todas. Adicionalmente se debe asegurar que sus efectos no conlleven a la muerte, no destruyan sino construyan y partan de la verdad, para generar confianza, la cual es posible en la medida en que haya un tejido social fuerte.

Cuidado como aceptación de la diversidad y especificidad

En la medida en que se iba desarrollando la reflexión del cuidado pareciera que fuera necesario especificar de lo que se está hablando, es decir, se aborda la idea de que hay un cuidado que empieza a ser más específico, más subjetivo, más contextualizado, que no maneja unas leyes generales, “se vuelve una cosa como de buscar en el momento y en la persona, quizá no es tan ahí. Quizá depende”. Esta última palabra acompaña las narraciones de cuidado, evidenciando que es necesaria contextualizar las prácticas, sin hacer afirmaciones generales, no hay una sola respuesta, “no se puede ser radical y decir que no, porque uno no sabe cómo reaccionar”, “hay muchas razones, (...) uno tampoco puede ser tan drástico y tan duro”. Porque, así como lo hemos visto anteriormente, lo que es cuidado para unos, para otros no lo es, ó por el contrario “como que cuidado para uno, puede ser peligro para otro”.

La diversidad pareciera que sustenta la idea de cuidado, como camino para no caer en generalidades, al proponer que “hay distintas formas, así como yo necesito distintos cuidados, también necesito diferentes formas de cuidar”, lo cual muestra las distintas maneras de pensar y de pedir cuidado. Esta diversidad también se manifiesta en las necesidades personales y específicas y por lo tanto de cuidados distintos. En este orden de ideas, mencionan que “no todos necesitamos el mismo cuidado, sino que hay personas que

necesitan cuidados diferentes, (...) que pasa por lo material y pasa también por lo personal, por lo espiritual, por el ser de cada uno, (...) todos necesitamos un cuidado específico”. A su vez, otro de ellos narra: “entonces también pensaba que no solo se puede reducir a necesidades materiales, o sea en una perspectiva política de éste tiene ciertos derechos ya y este no, sino como en algo un poco más subjetivo”. Por lo tanto, se construye una postura que tiene en cuenta que “el partir del reconocimiento del otro y el aceptar la diferencia del otro es también reconocer que ese otro necesita un cuidado diferente al mío”.

2.3. Continuidades y discontinuidades entre la memoria y el cuidado

“Si nosotros tuviéramos mucho más cariño por lo que significa la vida, por lo que significa ser pensar diferente, que significa ser otro, como sociedad pensaríamos: -basta ya, no hagan esto-. No seríamos tan indiferentes”.
Hijos e Hijas por la memoria en contra de la impunidad

A partir del diálogo se comienzan a evidenciar continuidades y discontinuidades entre la memoria y el cuidado, entre las cuales se encuentra continuidad subjetiva, continuidad en los diversos flujos de transformación del contexto, continuidades entre discursos y prácticas, y continuidades en la generación del diálogo de saberes.

Continuidad subjetiva

En varias ocasiones los participantes identificaban las prácticas de cuidado y los propósitos de la memoria como algo subjetivo, en la medida en que desde una u otra perspectiva lo que se hace en cada uno de los sectores o individuos es el deber ser, como lo vemos a continuación: “por eso digo que es algo subjetivo, la memoria que nosotros hacemos es una memoria que nosotros reivindicamos y es desde nuestra perspectiva como el deber ser, la memoria que hace el gobierno es desde su perspectiva lo que debe ser”. Por lo tanto se recae en que todo resulta subjetivo, hay un acuerdo entre quienes se identifican y

luchan por una misma causa, pero “surgen tensiones entre distintos sectores que quieren recuperar su propia memoria, o creen que la memoria que se debe, o los recuerdos que se deben tener son estos frente a otros que son los que deben ser parte”.

Continuidad en los diversos flujos de transformación del contexto

La memoria y el cuidado evidencian diversos flujos de transformación del contexto, el primero el de transformar el contexto, el segundo, al ser transformados por el mismo, y tercero, por presentar una relación paradójica con el contexto. Con gran fuerza se evidencia como el cuidado y la memoria se relacionan con la idea de cambio y de transformación, “hay una idea concreta de cambio, de que el cuidado necesita de un cambio, necesita que las cosas cambien, porque si no, la idea de cuidado que uno está promoviendo es incompleta”, de hecho, la relación que establecen con el cambio es de necesidad, en la medida en que sí el cuidado no transforma no es cuidado, por lo tanto habría que cambiar la idea de ese cuidado, pues “el cuidado es precisamente para transformar el contexto, o sea no tiene otro sentido”. Sin embargo, uno de ellos establece una paradoja en el cuidado al relacionarlo con la idea de transformar y de preservar: “lo pienso en términos de preservar algo, puede ser preservar una idea un sueño, un sentimiento, o proyecto, y entonces por más paradójico que parezca, ese cuidado que significa preservar, el llamado para lo cual se hace es para transformar. Preservar algo para transfórmalo todo”.

En este sentido, uno de ellos narra cómo al desarrollar “unas formas de cuidado en nuestro movimiento transformamos el contexto”. Aunque esta idea está clara, no es tan claro aun su proyecto de transformación de la sociedad, como lo evidencian en la siguiente afirmación: “le falta a Hijos e Hijas, como que no se ha tocado claramente, cuál es el reto político en términos de una construcción de otra sociedad, que es una discusión que se ha dejado de lado” entonces en esta ausencia, les surge la pregunta de ¿cómo la justicia y la memoria involucran un cuidado, en la medida en que se construye una sociedad en la que no

se excluye, no estigmatiza y no se asesina por pensar distinto?, de esta manera, estableciendo el cómo de ese proyecto político se estaría hablando de “un cuidado de una sociedad”. Sin embargo, sí identifican que la justicia social sería una práctica transformadora, ya que “recupera una indignación frente a una serie de hechos, se recupera una memoria, se recupera la dignidad de un pueblo, entonces eso también implica una construcción social de otra sociedad”, al mismo tiempo que el hacer conciencia de la doble moral de decir y no hacer, pues ahí se haría un quiebre y se volvería “más efectivo el propósito de transformar la sociedad a través de la memoria y el cuidado”.

Finalmente, emergieron en las conversaciones otras relaciones no solo de memoria como transformación del contexto, sino de identidad con el contexto, como por ejemplo “la memoria es contexto, con texto o sin texto”; ó también, una relación de memoria que genera contexto: “la memoria da contexto, contextualiza, es la que ayuda a generar elementos que no son visibles o sensibles, pero que uno sabe que están ahí, uno no los ve ni los siente, pero que saben que existen”; y por último, una memoria que es influenciada por los movimientos del contexto, al igual que el cuidado, por ejemplo en sus criterios, además de una influencia del contexto, los criterios tanto del cuidado como de la memoria, tiene que ver con decisiones personales, pues “hay cosas que uno decide cuidar y otras que no”.

Continuidades entre discursos y prácticas

Es importante la dicotomía entre teorías y prácticas ya que se presenta tanto en las narraciones de cuidado, como en las narraciones de memoria, y de esta manera, esta dicotomía, que algunos integran o conectan se convierte en una continuidad entre la memoria y el cuidado. A partir de algunas preguntas se trae a la conversación la idea que muchas veces en la práctica no se ven reflejados los postulados teóricos que muchos predicán. Sobre esta dicotomía se encontraron causas externas, provenientes del contexto y del movimiento; también se hicieron claros motivos y justificaciones personales y por

último, se evidenció que ya hay una integración de estas y además se generaron propuestas para superar dicha dicotomía.

Dentro de las causas del contexto se hizo evidente que la labor de diversas instituciones o entidades como por ejemplo: “los medios de comunicación y el dominio que tienen los gremios sobre esos medios”, la Fiscalía, Estado, Iglesia, Paramilitarismo y la sociedad de consumo, entre otras. También identificaron que la falta de justicia, la desconfianza, la inseguridad, la culpabilidad y la “ruptura del tejido social”, así como la poca creencia de los medios alternativos, no facilita que haya conexión entre lo que se dice y lo que se hace.

Al interior del movimiento se han evidenciado las consecuencias de esa dicotomía en dos sentidos, el primero que “no hayamos podido proyectarnos como un movimiento”, y el segundo ha sido la dificultad de incidir en muchas personas, lo cual hace parte de la lucha por la memoria, esto puede ser debido a “la falta de confianza y a la falta de diálogos de saberes”.

Frente a causas más propias y personales, se reflexiona que la falta de conciencia de esa “doble moral”, en donde “estamos diciendo algo y no estamos practicando”, no permite trascenderla. Esta dicotomía hace que se generen cuestionamientos al interior de las teorías y discursos que se quieren aplicar, y tiene efectos en la práctica, como volver el discurso vacío, sobre todo hacia adentro, pues aunque pueda ser bien recibido por otros, “hacia adentro no hay esa consciencia de esa transformación”. Esa falta de conciencia hace que heredemos esa doble moral y “se caiga en esa incoherencia”. Una idea que armoniza y le da sentido a esa dicotomía es la flexibilidad de poder cambiar aquello que se piensa, como una manera sana de adaptarse, teniendo en cuenta que puede ser bastante arriesgado no cambiar de pensamientos. Otro de ellos, invitó a normalizar un poco la separación, “lo que siento también es que no debemos juzgarnos por no practicar lo que predicamos”.

Al hablar de las diferentes razones de la dicotomía entre las teorías y las prácticas, y sus efectos, se conversó acerca de posibles propuestas para superarla. La primera, que tiene que ver más con el contexto, es la de “llegar a los medios masivos de comunicación” para poder incidir en más personas, y así “ir generando consciencia, posibilidades de indignación, una consciencia más humana (...) de reconocimiento del otro, de la diferencia, de la vida”, a través de la cual sea posible posicionar la vida frente a la muerte. La segunda, tiene que ver con adquirir “una consciencia de que es importante practicar lo que predico”, lo cual conduce a querer “romper con esos patrones que hemos visto y que hemos vivido porque si seguimos en línea con esos patrones, vamos a empezar a seguir haciendo lo mismo”, esto tiene que ser una lucha para poder “empezar a practicar lo que predicamos”. Esa coherencia debe estar referida a la relación con el colectivo y además a la relación con uno mismo, es decir que lo que se vive con los otros, sea vivido por uno mismo y así pueda ser creído.

Al mismo tiempo de la dicotomía entre teoría y práctica, se evidencian conexiones en las prácticas de los participantes, dos de ellos manifestaron que el solo hecho de mantener y conservar ciertos ideales, a pesar del contexto adverso, se convierte en una práctica en sí misma, en palabras de uno de ellos: “creo que en este momento, mantener esa creencia de que hay que luchar por la cooperación de la memoria es en sí una práctica que no se puede desdeñar, ya es un hacer”. Unido a esta idea, otro participante resalta que cuando el discurso es acompañado por expresiones artísticas como se ha dado en Hijos e Hijas, éste se convierte en una práctica. De la misma manera, se identifica que hacer parte de un movimiento social como Hijos e Hijas que denuncia, lo posiciona en un lugar donde algunas de sus prácticas están siendo consecuentes con las propuestas, al no quedarse callados.

A partir de toda la conversación fue posible extraer en distintos momentos la falta de conexión entre lo que queremos que suceda, y lo que creemos que realmente va a suceder. Esto tiene que ver con la idea de utopía, que muchas veces se entiende como algo imposible

de realizar. En esta medida surge la pregunta de si realmente lograremos alcanzar aquello que queremos alcanzar pero que a veces no creemos posible, como lo vemos en frases como esta: “pienso que muy seguramente van a haber muchas cosas que vamos a predicar sobre la memoria y sobre nuestro proyecto frente a la reivindicación y la transformación de la sociedad que no vamos a aplicar”.

Continuidades en la generación del diálogo de saberes

Los diversos componentes que caracterizan un diálogo de saberes son prácticas de cuidado para Hijos e Hijas, lo cual potencia y facilita los trabajos de la memoria, entonces existe una continuidad entre el cuidado y la memoria.

Algunos de los y las participantes encuentran que cuando en el espacio del movimiento se promueve un diálogo de saberes se genera “apropiación por cada una de las personas que participan en ese espacio, cuando se permite que cada uno haga una intervención de lo que piensa”, de esta manera, se identifica que al incluir los diversos saberes y al aceptar las ideas del otro, “se permite que hayan miradas e ideas diferentes de las personas que siempre intervienen”, entonces cuando estos espacios se presentan han sido “enriquecedores para el movimiento y para cada una de la personas, porque sienten que hay una participación y una inclusión dentro del colectivo”.

Sin embargo, la inclusión que se plantean aquí se caracteriza por la participación verbal en las reuniones, idea que para otro no sería tan efectivo por el tiempo, entonces lo que sucede en el transcurso de la conversación es que ese significado de inclusión que en un primer momento se presenta, se transforma más adelante: sentirse “incluido también implica el realmente ser activo en Hijos e Hijas”, para otra, el estar activo necesita de una reconocimiento: “uno puede hacer cosas de logística o cosas sencillas y entonces como no hay reconocimiento de eso, igual va a sentir esa exclusión”, además es importante que haya “respeto de las ideas del otro, y es en el diálogo que se construye la confianza”. Entonces lo

que vemos aquí es que el diálogo de saberes necesita de la inclusión, y ésta no solo entendida desde la participación verbal sino también desde el hacer, y un hacer diverso reconocido y respetado por otros que promueva la confianza. Confianza identificada como ausente que hace que no se generen frecuentemente diálogos de saberes al interior del Hijos e Hijas, como lo muestra uno de ellos cuando dice que “no hay confianza en los otros, creo que hay unos que creen que se están maquinando vainas raras detrás de lo que dicen unos de cómo otros están viendo el movimiento y lo están viendo de tal forma y por eso hablan como hablan, entonces creo que falta mucha confianza”.

Al mismo tiempo, se evidencia en sus relatos que cuando hay discursos que se conectan con prácticas, “hay una inclusión de otros saberes, o por lo menos una conciencia de que hay otros mecanismos para expresarse políticamente, y allí se llega a otros espacios”. Esto nos conecta con la reflexión que hablábamos anteriormente, es la incidencia o repercusión de los diálogos de saberes en la sociedad: “siento a veces que no hay un reconocimiento de ciertos saberes, como si hay de otros, pero independientemente de eso creo que el que a veces haya un diálogo o por lo menos un encuentro, así no sea tanto un diálogo dentro de Hijos e Hijas, ha generado un impacto mayor de Hijos e Hijas hacia la gente de afuera”, en la medida en que “el incluir distintos diálogos de saberes permite también llegar a públicos distintos a los que normalmente no se ha llegado, y creo que en esa medida el trabajo por la reivindicación y la memoria es aun más fuerte y efectivo”.

Continuidad en la conexión individual- colectivo

La conexión de lo individual y colectivo al interior de la memoria y el cuidado, hace que haya una continuidad entre las dos. En este sentido, entender y conectar lo individual y colectivo tanto en la memoria y en el cuidado, además de promover inclusión del movimiento como lo expresa uno de ellos, “en la medida en que pueda expresar mis ideas y ser escuchadas en el colectivo, me siento cuidado e incluido, se siente que hace parte de ese

colectivo”, incide en la transformación y exigencia de una sociedad distinta. De esta manera, el cuidado al igual que la memoria se deben entender “como construcciones sociales” y por lo tanto, si el “cuidado de uno mismo y la memoria se reduce a una memoria subjetiva e individual que no tiene un peso frente a una memoria y una versión oficial de la historia” la lucha no tendría eco en la transformación de la sociedad, lo que a su vez “impide que haya una organización social y un movimiento que exija una nueva sociedad”. Evidenciando la importancia de que la memoria y el cuidado no se queden en el individuo, y así se atomicen, sino que se conecten a lo colectivo para que tengan un impacto benéfico para la sociedad.

Conexión final

Después de ahondar en las continuidades y discontinuidades que se presentan en la memoria y el cuidado se les planteó a los y las participantes directamente la pregunta orientadora de la investigación, la cual enriqueció las comprensiones y la realización de la discusión, como lo vemos a continuación.

La memoria es evidentemente uno de los focos principales del movimiento de Hijos e Hijas, como motor de su lucha política que vuelve colectivas las memorias individuales, y reivindica no solo las memorias de unas víctimas sino la historia de toda una sociedad. Se percibe a partir de lo discutido que el cuidado comienza a ser también un camino de lucha, al desear también exigir el cuidado en lo colectivo.

Surgen distintas ideas y alternativas para iniciar esa exigencia, y hacerla desde unas prácticas de cuidado. Una de las prácticas es empezar a reconocer las prácticas del gobierno y ser respetuosos con éstas, para ser estratégicos y tener “la posibilidad de saber cuáles son esos puntos débiles donde nosotros podemos actuar. Entonces eso es una práctica de cuidado hacia una gente con la que no compartimos”. Una de la maneras es ejerciendo el respeto a través de “una confrontación hacia la policía, una confrontación simbólica”, en la medida en que se reconoce la diferencia a pesar de que no comparta lo que piensan y así avanzar en su

propósito político que es la transformación de la sociedad, entonces desde ese punto de vista: “nos estamos cuidando también a nosotros”.

Siguiendo el propósito de hacer el cuidado como un posible camino de lucha se reflexiono en torno a las distintas maneras en que el cuidado de uno mismo y de los otros, favorece y potencia el accionar político y la lucha por la memoria. Uno de ellos identifica como una manera, el preservar ideas que se han ido olvidando y que “sería bueno retomarlas, cuidarlas, muchos principios, muchas ideas de Hijos e Hijas que sería bueno preservar” para ser consciente de que “hubo unas bases sobre las cuales nos fundamos y que últimamente han estado ahí alejadas, y con ellas se han alejado unos tantos”. Es de esta manera que el cuidado fortalece la lucha por la memoria, ya que este “nos liga al recuerdo de lo que valoramos y decidimos continuar”.

Por otro lado, el generar espacios de diálogo y discusión, potencia la lucha en la medida en que permite *hacer puente, integrar y cohesionar esas ideas que a veces son contrarias y así permitir que estas* “lleguen a un espacio de discusión, y que a si mismo puedan darle movimiento al proyecto que tenemos como colectivo”.

Otra participante, unida a la idea anterior, reflexiona que una práctica de cuidado como la de no tener prejuicios ante otros, sino promover diálogos y “escuchar, antes de pelear, creo que generaría un mejor trabajo” en la lucha por la memoria, y promovería un entendimiento de los ritmos del otro y encontrar un equilibrio entre el cuidado del otro y el cuidado del movimiento.

Finalmente, otra manera en que se fortalece la lucha por la memoria a través del cuidado es cuando se construye movimiento afuera de los círculos del mismo, es decir “no es precisamente entrando más y más al movimiento sino creo yo que es saliendo más y más, sacando más el movimiento a otros escenarios”, para que así se amplíe la incidencia de la lucha por otra sociedad, y de esta manera “cuidarme y de cuidar al movimiento”. Esto se

sustenta en la idea de que no es necesario solo “cambiar dentro de sí, sino cambiar por fuera para cambiarse a sí mismo”.

3. DISCUSIÓN

“Quien ha visto la esperanza no la duda, y sueña que un día va a encontrarla de nuevo entre los suyos”
Manuel Cruz

Proponemos la discusión como un paisaje en el cual sea posible dar respuesta a la pregunta, ¿Cuáles son las dimensiones del cuidado que potencia la lucha por la memoria del Movimiento Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad? Para esto, se construye un tejido articulador de las distintas comprensiones que surgieron en el proceso de las conversaciones sostenidas con los y las participantes. A manera de un zoom se va focalizando en cada uno de los cinco escenarios que componen este paisaje, en términos de red se hace énfasis en cada nodo que se teje continuamente con los otros cuatro. Cada escenario da cuenta de encuentros entre la memoria y el cuidado, y argumenta la potencia que tienen esos encuentros en la lucha por la memoria.

Justicia como ejercicio de dignificación

La justicia en Hijos e Hijas se constituye como escenario donde la memoria y el cuidado se encuentran. La memoria y su lucha directa por la justicia y en contra de la impunidad, requiere del cuidado para apoyar el trabajo en el reconocimiento del otro y para no caer en excesos de imparcialidad que perpetúen la injusticia y la ruptura social. Para entender este escenario hemos decidido hablar en primer lugar, de la relación entre memoria y justicia, y en segundo lugar, de la relación entre cuidado y justicia.

La Impunidad, caracterizada entre otras cosas por una injusticia permanente y una imposición sistemática del olvido, ha configurado una cultura donde se ha perdido la posibilidad de conectar eso que nos ha violentado como país en el pasado y que en muchas ocasiones sigue sucediendo; generando como nos comparte Sánchez (2006), una memoria fragmentada compuesta de narrativas de una historia acrítica, descontextualizada y sin conexiones, que muestran un pasado inamovible y un presente incierto. Así mismo ha conducido a una pérdida de la posibilidad de que la muerte indigne a las personas, no solo a quienes se ven afectados directamente, sino a toda la sociedad. Es así como el olvido intencional hacia unas memorias, ha estado ligado al interés de mantener una historia oficial, que se caracteriza por establecer impedimentos para acceder al pasado, haciendo que se pierda la posibilidad de narrar lo que nos ha sucedido como país de manera coherente, así como de volver atrás y reivindicar lo sucedido, cerrando las posibilidades de construir un futuro digno y distinto.

En este contexto de impunidad, olvido e injusticia, la lucha por la memoria en el movimiento de Hijos e Hijas se establece a su vez como una lucha por la justicia, o en términos de ellos, en contra de la impunidad. Es importante resaltar que para Hijos e Hijas la justicia implica una complementariedad entre la justicia penal y la justicia social, ésta última como una justicia que genera indignación frente a ciertos hechos sociales, que promueva en los colombianos la capacidad de conectar el pasado con el futuro, y los hechos aislados, en dos palabras la posibilidad de conectar y causar indignación.

En este sentido, la lucha por la memoria que implica la complementariedad de estas dos justicias, busca que haya una garantía de no repetición, que se promueva un compromiso ciudadano colectivo y no de unos pocos, en procura de reconstruir confianza y de recuperar el tejido social. De esta manera, al conectarse con la colectividad el desafío de esta lucha significa superar los olvidos y los abusos políticos, tomar distancia para aprender y así

promover el debate y la reflexión activa sobre el pasado y su necesario sentido para el presente y el futuro (Jelin, 2002). En síntesis, se hace evidente como la memoria y la justicia se retroalimentan, en palabras de Jelin (2002) la “memoria, verdad y justicia parecen confundirse y fusionarse, porque el sentido del pasado sobre el que se está luchando es, en realidad, parte de la demanda de justicia en el presente” (p.43).

En segundo lugar, es posible ver en el recorrido de este ejercicio investigativo, como el cuidado para Hijos e Hijas requiere de la justicia, así como la justicia requiere del cuidado, en tanto mantienen una relación de complementariedad. Siguiendo a Comins (2003b), los actos de cuidado deben estar relacionados con otros valores, como el de justicia, porque si no puede pasar que el cuidado decaiga en injusticias de explotación u opresión. Por consiguiente, la justicia y el cuidado son interdependientes, así como lo enunciaban los y las participantes ya que promueve una mejor calidad de vida permitiendo una distribución más equitativa de las oportunidades, y atendiendo las necesidades particulares.

De la misma manera que para Hijos e Hijas la justicia y el cuidado son interdependientes, presentan una relación de complementariedad, puesto que las prácticas de cuidado proponen una consideración del contexto que favorece la diversidad, la especificidad y el reconocimiento del otro, dinámicas que comúnmente la justicia imparcial excluye. Es así como las reflexiones de cuidado se caracterizaron por ser reflexiones específicas, que implicaban una contextualización de sus prácticas, es decir, van más allá de las leyes generales. Esto nos conecta con la postura de Gilligan y sus seguidores al comprender que para que haya bienestar en los seres humanos se requiere de algo más que autonomía, primacía del individuo, reconocimiento de los derechos, y justicia (López, 2003). Estas dimensiones y otras como la preocupación por la imparcialidad y por lo universal conforman la ética de la justicia, que para algunos representa una dicotomía con la ética del cuidado, sin embargo otras posturas teóricas, así como la de Hijos e Hijas, plantean

superarla al reconocer su complementariedad. La riqueza de esta postura radica en que la ética de la justicia potencia la fuerza de los principios universales a través de los cuales se busca equidad, y la ética del cuidado le apuesta a tener en cuenta la especificidad y su contexto, para así reivindicar la diversidad y las necesidades particulares.

En efecto, para los y las participantes la diversidad sustenta la idea de cuidado, reconociendo que hay distintas maneras de cuidar, así como hay distintas formas en que se necesita ser cuidado. Los distintos cuidados no pasan solo por lo material o por la garantía de derechos, sino también por lo espiritual o el ser de cada uno, lo cual se refiere a algo más subjetivo. Es así como se construye una postura que requiere de la aceptación de la diferencia y del reconocimiento del otro, que promueva relaciones con un “otro concreto”, como lo propone Comins (2003a), provisto de una historia, una voz, una identidad, y constitución afectivo-emocional concreta.

En síntesis, asumir el cuidado como una ética que retoma la vida como valor fundamental complementa la búsqueda de autonomía, reconocimiento de los derechos y realización de la justicia, proponiendo una relación recíproca de descubrimiento, cuidado del otro, cooperación y coexistencia, que favorezca la construcción de la propia existencia, la salud y el bienestar. Ésta complementariedad asumida también como la posibilidad de resistir a través del reconocimiento de las historias de otros concretos, que se conectan con historias colectivas, y que construyen memorias que movilizan y promueven compromisos sociales a partir de la indignación de lo que ha sucedido. Es decir, la complementariedad entre cuidado y justicia permite el reconocimiento del otro, y de ese otro como parte de un colectivo, nutriendo las narraciones de las memorias, para que la indignación sea colectiva y la idea de transformación surja como un compromiso de todos y todas.

Preservar para transformar

El segundo panorama en el que se presenta la relación entre memoria y cuidado, como potencializador de la lucha es la identidad, en la medida en que es necesario cuidar la identidad colectiva de Hijos e Hijas en términos de preservar, para fortalecer la lucha por la memoria.

A partir de las reflexiones de Ricoeur (citado por Zarate, 2006) entendemos que las narraciones configuran las identidades y la noción de sujeto, además de otorgar un marco de referencia, a través de los cuales, siguiendo a Bruner (2004) le damos sentido a nuestras experiencias. En ese proceso la memoria juega un papel fundamental, ya que recordar es aquello que permite narrar y renarrar la vida, para darle continuamente nuevas interpretaciones a las diferentes experiencias vividas.

Para los participantes, recordar representa la posibilidad de mirar atrás, encontrarse con su pasado, y con la historia de sus padres, para ubicarse en su entorno. Además de recordar es importante narrar, en la medida en que hay un sujeto que habla y que se está sintiendo escuchado y en este sentido, la oportunidad de re narrar nuestras historias, poder hacerlo en público, como nos recuerda Anderson (1999) puede ser en sí misma una práctica terapéutica, ya que permite hacer y fortalecer las distintas conexiones y permite al sujeto situarse, reconocerse a sí mismo, a su familia y a su generación. Estos nuevos relatos que se vuelven públicos, reivindican memorias individuales, y al conectarse con otras memorias, permiten la construcción de memorias colectivas, que se convierten en marcos de referencia desde donde se aprecia y se construyen realidades.

De esta manera, la memoria además de configurar la identidad personal, al estar enmarcada socialmente, aporta a la conformación de identidades colectivas, permitiendo recuperar la posición de los acontecimientos pasados en los marcos de la memoria colectiva y fortaleciendo el sentido de pertenencia a grupos o comunidades. En este orden de ideas, para los participantes de Hijos e Hijas, al reivindicar una memoria individual, se reivindica

necesariamente la colectiva, y se preservan las bases sobre las cuales se fundaron algunos principios y propósitos del movimiento. Lo anterior a su vez, fortalece el sentido de pertenencia y de permanencia del movimiento, los cuales nutren la identidad social, como afirmaba Ricoeur (2004).

El poder preservar las ideas y fundamentos que los acompañan desde un principio y algunos de las cuales se han dejado atrás, es para ellos una manera de cuidarse y de cuidar al movimiento. Ese cuidado entonces fortalece la lucha por la memoria al recordar lo que se valora realmente, y aquello con lo que se quiere continuar. Recordarlo significa también reconocer su identidad, para identificarse con otros en la lucha, y así generar nuevas redes sociales que permiten ampliarla. De la misma manera, es posible reconocer las diferencias con quienes no se identifican para cuidarlos de forma respetuosa, siendo estrategias y potenciando el accionar político del mismo.

Las identidades que se configuran a partir de narraciones, generan marcos de referencia y fortalecen el sentido de pertenencia, dando una continuidad narrativa - temporal a las propias experiencias, y otorgando la posibilidad de que aquello que se recuerda se convierta en un relato coherente, que conecta el pasado con el presente, al mismo tiempo que relaciona hechos que parecen aislados. En relación con lo anterior, Ricoeur afirma que la narración de historias y el carácter temporal de la existencia humana están intrínsecamente ligados, ya que todo lo que relatamos ocurre en el tiempo, a su vez que todo lo que se desenvuelve en el tiempo puede ser relatado (Zarate, 2006).

Teniendo en cuenta que para Jelin (2002) el impacto de las experiencias traumáticas está en que genera grietas o rompimientos en la estructura narrativa, produciendo huecos ó vacíos en la memoria, creemos que es precisamente la posibilidad de conexión, que además de brindarle al sujeto la capacidad de narrar nuevas historias y de recuperar memorias, hace frente al impacto de las experiencias traumáticas. Al mismo tiempo que tiene un impacto

beneficioso a nivel individual, lo tiene en lo social ya que permite reivindicar hechos que sucedieron en el pasado y conectarlos con otros que siguen ocurriendo, con el fin de que no vuelvan a ocurrir en el futuro. Esto es posible en la medida en que la visibilización de la continuidad entre lo que ha sucedido y sigue sucediendo en el país, genere indignación y por consiguiente se derive en acciones concretas que detengan las condiciones violentas que se perpetúan a lo largo de la historia.

Las reflexiones acerca de la importancia de realizar conexiones temporales, como una forma para la transformación social, se relaciona con las comprensiones que plantea Zarate (2006), al respecto de la relación entre presente y pasado en tanto comunión rítmica en la cual los proyectos fundamentales que hacemos en el presente se apoyan en las historias que nos contamos del pasado, y de esta manera, se da una reciprocidad entre la capacidad de hacer proyectos, de pensar en futuro y de hacer memoria. Lo anterior da cuenta de la existencia de un intercambio continuo entre la memoria que asumimos como nuestro pasado, y los cambios que hay que introducir en el presente, para obtener lo que queremos para adelante (Zarate, 2006). En este orden de ideas, se entiende que preservar la identidad al hacer unas conexiones entre pasado y presente, promueve la transformación y permite hacer proyecciones intencionadas a futuro. En la medida en que la conexión temporal y de hechos aislados se fortalece, Hijos e Hijas puede decir que “a nuestros padres no los mataron, nos los sembraron en el corazón y la semilla está creciendo con mucha fuerza”.

De igual importancia que la temporalidad de la memoria, se hace necesaria una conexión que incluya lo excluido, lo olvidado. Aunque se comprende que la identidad, tanto individual como colectiva, se forja continuamente a partir de recuerdos y olvidos, ya que es necesario olvidar para poder recordar, pues toda narrativa implica una selección que puede ser benéfica por momentos, también es importante reconocer que el olvido impide que los sujetos se narren a sí mismos, pues les desprovee de la posibilidad de narrar su pasado, de

volver atrás y reivindicar (Prada Londoño, 2006). Los olvidos impuestos que para Jelin (2002) perpetúan la tiranía, niegan la posibilidad de reivindicar la memoria colectiva y reconstruir las grietas generadas en el tejido social. Estos olvidos, percibidos por los participantes como sistemáticos y selectivos, y como una estrategia más de la violencia política, mantienen para ellos una historia oficial, que silencia y extermina muchas otras memorias, perpetuando así la fragmentación del tejido social, y a su vez, se erige una identidad de país sobre mentiras.

Para concluir consideramos que la posibilidad de preservar la identidad individual y colectiva como una práctica de cuidado, configurada a través de narraciones que brindan marcos de sentido, posibilitan conexiones temporales y de hechos aislados, e incluyen lo excluido brindando coherencia en los relatos, como lo argumentamos anteriormente, es lo que potencia la lucha que se busca en las reivindicaciones de la memoria, al contribuir en el encuentro de nuevos referentes que permitan entender lo que nos sucede como país.

Cuando lo individual se teje en lo colectivo

La conexión y encuentro entre lo individual y lo colectivo emerge como un escenario donde la memoria y el cuidado convergen y potencian la lucha por la transformación de nuestra sociedad. En un primer momento, se encuentran las reflexiones realizadas alrededor de la potencia de la memoria al conectar lo individual con lo colectivo. En un segundo momento, a partir de lo que Hijos e Hijas entienden como cuidado se visibiliza su capacidad de conectar lo individual y lo colectivo, para que finalmente se comprenda la continuidad del cuidado y la memoria en este escenario de relaciones.

La memoria intersubjetiva que está a la base del trabajo de Hijos e Hijas, es una memoria que no trata simplemente de relatos autobiográficos, sino que se configura con apuestas colectivas. Esta comprensión se relaciona con la perspectiva de Jelin (2002) y su equipo de trabajo al recordarnos que las memorias son simultáneamente individuales y

sociales, ya que las vivencias individuales no se transforman en experiencias con sentido y significación sin la presencia de discursos culturales y sociales en los que están inmersos, y que son siempre colectivos. De ahí que la memoria colectiva sea “memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y relaciones de poder” (Jelin, 2002, p.22), que entretujan memorias individuales.

Entonces al necesitar marcos narrativos sociales existentes, la memoria se convierte en un escenario donde lo individual y lo colectivo se encuentran, ya que lo colectivo para Hijos e Hijas no solo involucra a quienes tienen una historia determinada por ser víctimas, sino a varios que hemos vivido diversas experiencias de vida, y que confluimos en el ser colombianos. Esta trascendencia de la victimización nos conduce a la reflexión en torno a la lucha por la memoria, que para Hijos e Hijas es esencialmente política, y al mismo tiempo, en la experiencia han encontrado que se ha dado una memoria que transforma el dolor en el transcurso de esta lucha política. Es así como, la memoria para este movimiento, ha tenido un uso ejemplar, al ir más allá de la singularidad del suceso y hacer de los trabajos de la memoria algo liberador (Todorov, 2000). Es decir, el pasado en Hijos e Hijas no se ha quedado intransitivo, sino que contiene la transformación del dolor y del recuerdo, para que trascienda a lo público y así aprender de él. Por consiguiente, la memoria se estructura en función de un proyecto, convirtiéndolo en un trabajo elaborativo que cubre las necesidades personales, y que conduce a la posibilidad de ser un “agente ético y político” (Jelin, 2002, p.15).

Ahora bien, es importante tener presente la tensión que surge en la conexión individual y colectivo, y es que lo individual se puede desdibujar si se cae en extremos de colectividad, de hecho el mismo Todorov (2000) nos muestra esta tensión al evidenciar que son muchos los que rechazan el uso ejemplar de la memoria porque consideran que anula la singularidad y compara; sin embargo, para él la idea de la comparación dentro de la

memoria ejemplar no tiene un significado de identidad o equivalencia, sino que permite un encuentro que amplía el panorama y fortalece el propósito común, sin negar, ni aniquilar la singularidad. Hemos desembocado pues, en la importancia del equilibrio en la conexión entre individuo y colectividad.

Las consecuencias sociales para Hijos e Hijas de la ausencia de esta conexión individuo- colectivo, es el rompimiento del tejido social, y el devenir de la impunidad y la injusticia, que conlleva a una quietud social, es decir, a una falta de indignación que promueva acciones colectivas. Por ende, al conectar lo individual con lo colectivo, la memoria se convierte en una memoria que emerge, incide y transforma, otorgándole vida, al no encerrarse en sí misma. Siguiendo a Todorov (2000) tener la intención de conservarla viva no solo contribuye a la reparación y reivindicación, sino que permite hacer frente a situaciones nuevas y análogas, a través de la posibilidad de llevarla más allá de donde comúnmente se reivindica la memoria y pueda así ser reconocida por otros, lo cual puede promover compromisos colectivos.

A manera de conclusión, la memoria como conexión entre lo individual y lo colectivo, trasciende las fronteras, legitima y sustenta el propósito de Hijos e Hijas, de que el trabajo por la memoria vaya “más allá de un memoria individual”, y se constituye como un motor de transformación del dolor y de la sociedad, al reivindicar la vida.

En este mismo escenario se encuentra el cuidado, el cual para Hijos e Hijas es entendido como prácticas que tienen a la base valores, que establecen acentos o tonalidades en las relaciones, y que promueve espacios de diálogo. En este orden de ideas, como lo plantea Boff (2002) el perfil de modo-de-ser cuidado del movimiento se relaciona en primer lugar, con valores como la confianza, el amor, el silencio, la tolerancia y la justicia como lo veíamos anteriormente, lo cual atraviesa diversos ámbitos vitales.

En segundo lugar, el modo de ser cuidado para los y las participantes, se caracteriza por el agenciamiento de relaciones donde el respeto, la solidaridad, la confianza, la seguridad y el reconocimiento, proporcionan tonalidades distintas a los vínculos que usualmente establecemos. De ello resulta la posibilidad de preservar ó conservar como una característica significativa para ellos en las relaciones de cuidado, ya que el descuido o no cuidado, entendido entre otras cosas, como el exceso y el consumo, no permite tener relaciones sanas con uno mismo, ni con el medio ambiente, porque no se respeta, ni se manejan inteligentemente los recursos. Es así como en este tipo de relaciones surge la convivencialidad necesaria de la que hablaba Boff (2002), la cual se refiere a la capacidad de hacer que convivan las dimensiones de producción y de cuidado, de efectividad y de compasión, por medio de la creatividad y la libertad. Promoviendo un “equilibrio multidimensional entre la sociedad y la naturaleza, reforzando el sentido de pertenencia mutua” (p.113), un equilibrio que se alcanza a través de la óptima utilización de los límites, confiriendo sostenibilidad a todos los fenómenos y procesos, a la tierra, a la sociedad y a las personas.

Además de preservar, otro de los criterios que dan cuenta de prácticas de cuidado, frente a otras de descuido son: la inclusión y la construcción colectiva, que promueven diálogos de saberes. Es decir, la inclusión y el reconocimiento mutuo, ya sea de saberes como de posibilidades para todos y todas, hace sentir a los Hijos e Hijas la experiencia del cuidado, de hecho cuando hay descuido frente al quehacer de unos y otros dentro del movimiento, se generan exclusiones y rupturas. Esto lo explica Boff, (2002) afirmando que, no ha sido la lucha por la supervivencia del más fuerte lo que ha garantizado la continuidad de la vida y de los individuos, sino la cooperación y la coexistencia entre ellos.

Finalmente otros criterios determinantes para entender que es cuidado para Hijos e Hijas en términos de consecuencias, es el de transformar realidades y de hacer bien a los que

reciben el cuidado. Es decir, que las prácticas son realmente de cuidado, cuando no generan muerte ni destrucción, ni son justificadas, sino por el contrario dan lugar a la confianza y la verdad. En resumidas cuentas, podemos ver como para Hijos e Hijas el cuidado atiende a dos de los tres elementos que Martín (1996, citado por Comins, 2003b) considera relevante en la comprensión del mismo, a saber: la interrelación con otros valores y las consecuencias. Entonces las prácticas de cuidado en Hijos e Hijas se convierten en una ética de principios y valores que buscan hacer el bien a los demás, promoviendo relaciones sociales respetuosas e incluyentes.

Ahora bien, la violencia permanente que es protagonista en el contexto Colombiano y que se expresa en la negación del otro, en la deshumanización, despersonalización, desvalorización de la vida y destrucción de las relaciones sociales, así como una ruptura entre lo individual y lo colectivo, y su cuidado respectivo, han configurado un escenario donde no hay condiciones que garanticen la posibilidad de vivir prácticas de cuidado. Es decir, la complejidad de este contexto ha generado distintas fracturas, como la separación entre el cuidado de sí del cuidado de los otros, como parte de una lógica de polarización que ha distorsionado los significados del cuidado, suscitando maneras de relacionarse en las cuales para que este exista es necesario descuidar a los demás.

Los y las participantes identifican que son diversas y frecuentes las ocasiones amenazantes en donde surge la pregunta por “¿qué vale más, mi vida o la del otro?”, exigiendo una disociación entre la preocupación por uno mismo y por los demás. Esta disociación se hace presente en el trabajo del movimiento en los momentos en que por estar muy activos en el movimiento se descuidan aspectos personales que requieren tiempos y espacios determinados. A la vez que este tipo de disociaciones se presentan en las prácticas de Hijos e Hijas, se hace evidente en los criterios de cuidado la necesidad de que el cuidado de otros no vaya en detrimento del cuidado de sí, lo cual se relaciona con los planteamientos

de Foucault, (1996) cuando hace referencia a que el cuidado requiere de la prudencia y de la autoestima para saber equilibrar las necesidades propias con las de los otros, para que en búsqueda del cuidado del otro, no se caiga en el auto-descuido, en sus propias palabras: “no se puede gobernar a los demás, no se puede transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha ocupado de sí mismo” (p.43).

Los y las participantes identificaron que el afecto y el reconocimiento del otro, pueden promover esta doble vía del cuidado, ya que el afecto y el reconocimiento se reflejan en sí mismos, es decir se da un auto-reconocimiento y una auto-reafirmación. Entonces el cuidado de sí y de los otros, en palabras de Winch (2005) se convierte en una contribución constante a la propia existencia, a la salud y al bienestar, al convertirse el resistir en una habilidad del ser humano, que involucra por tanto una forma de empoderamiento. Para esto es indispensable la capacidad de comunicar y reivindicar clara y abiertamente los propios intereses y deseos pues con ello, descenderían los niveles de estrés, ansiedad y rechazo en cada uno.

El cuidado entonces aquí conecta lo individual con lo colectivo, en un compromiso de respeto mutuo, de sostenibilidad, y crecimiento personal donde se da una mejoría en la calidad de la vida humana (Feito Grande, 2004). Esto supone, valores universales como una vida saludable, educación, participación política, democracia social y participativa, respeto a los derechos humanos y protección contra la violencia, garantías a una adecuada expresión simbólica y espiritual, lo cual solo se alcanza si se pone atención a la construcción colectiva de lo social, si se convive con la diferencia, si hay reconocimiento en las relaciones sociales, compasión con los que sufren, estrategias de compensación, reparación y de integración, como lo menciona Boff (2002). Lo anterior se conecta con los valores y las tonalidades de las relaciones que caracterizan las prácticas de cuidado en Hijos e Hijas.

Después de este recorrido en el que vimos que lo individual y lo colectivo convergen tanto en la memoria como en el cuidado, podemos inferir que si el cuidado y la memoria se quedan en lo individual pierden su capacidad de transformar e incidir tanto en las versiones oficiales, como en las lógicas de poder que se han impuesto y que hacen que haya una destrucción continua del tejido social.

El cuidado como prácticas de inclusión para Hijos e Hijas, genera apropiación y compromiso, dos actitudes determinantes para el mantenimiento, mejoramiento de la lucha por la memoria y de la transformación de la sociedad. De esta manera, la conexión individual colectiva que promueve la memoria y fortalece el cuidado, convierte al sujeto en un agente político y ético, en la medida en que suscita responsabilidad por el propósito de lucha, y por el otro. En otras palabras, la transformación del dolor, en aprendizajes colectivos, renarrados y rememorados generan bienestar. El cuidado a la vez que atiende a la construcción y al reconocimiento de que no podemos destruirnos y acabar con la vida, fortalece el propósito político de la memoria. Todo esto nos revela que la conexión individual-colectiva, genera movimientos vitales, promueve y hace emerger acciones colectivas que buscan incidir y transformar, protegiendo la vida. Por lo tanto, la conexión que trasciende la polarización y transforma la amenaza en una posibilidad de resistir, se convierte en una contribución constante a la propia existencia, a la salud y al bienestar.

Sin embargo, es menester en la conexión individuo colectivo establecer un equilibrio, la lucha por la memoria en Hijos e Hijas trabaja por la no anulación de las singularidades, así como también por que el cuidado no se case con el exceso, ni con el defecto. Un equilibrio que permite que convivan dimensiones distintas y que asegure un sostenimiento, donde sea posible equilibrar las necesidades propias con las de los otros, para que en búsqueda del cuidado del otro, no se caiga en el auto-descuido y viceversa.

Cuando nos escuchamos en las palabras de los otros

Las diversas prácticas que constituyen diálogo de saberes para Hijos e Hijas, son significadas por ellos como prácticas de cuidado, que a su vez, potencian y facilitan los trabajos de la memoria, estableciendo una continuidad entre el cuidado y la memoria en el escenario del diálogo de saberes. Esta continuidad o conexión, se relaciona con la postura de Boff (2002) al decir que el cuidar del otro es velar para que el dialogar, sea una acción que libere y construya alianzas.

Para empezar a recorrer este escenario, podríamos introducir el hecho de que unos saberes se han legitimado más que otros al interior del movimiento, expresándose en su claro predominio. No obstante, al reconocer que la legitimación es colectiva, se hizo visible la intención y necesidad de que en Hijos e Hijas los distintos niveles de conocimiento y experiencia sean reconocidos como diversos, para así generar condiciones que favorezcan su emergencia y por lo tanto el dialogo. Cuando esto ha sucedido se ha presentado una apropiación de los y las hijas hacia el movimiento, entendiendo así que la inclusión exige la pluralidad de saberes. Ahora bien, la reflexión sobre un espacio de encuentro caracterizado por la diversidad y orientado hacia una lucha política, hizo que emergiera una tensión entre los consensos y disensos. Ésta tensión plantea dos consideraciones, una referida a la necesidad de tiempo y espacio para el diálogo, la cual se conecta con la postura de Marta Burguet (1999) al decir que vivir el cuidado implica dedicar tiempo, y esta decisión se convierte en una nueva manera de resistir a la cultura de la inmediatez, a la cultura impulsiva que reacciona sin espacio de reflexión, que nos impide pensar, para hablar y para participar de nuestra comunidad (citada por Comins, 2003b), lo que hace que en varias ocasiones ante la ausencia de encuentros, se opte por supuestos que generan a su vez más disensos.

La segunda consideración, es que la tensión se presenta en la medida en que hay unos imaginarios en torno al disenso, que hacen que cuando éste está presente sea percibido

como una amenaza a la unión, es así como se busca evitarlo más que buscar estrategias que hagan de este un recurso. La conciencia de este imaginario no muy alejado de nuestra realidad nacional que promueve una amenaza constante a la diferencia, permite que se realice resistencia, al hacer que el discurso de inclusión y respeto a la diferencia, no solo sea un discurso, sino que se materialice al interior del movimiento, y la diferencia más que una amenaza se convierta en un nutriente. En otras palabras, como lo plantea Anderson (1999) una mirada que lleve a tomar conciencia de lo que sabemos, para cuestionarlo y reflexionar, y así dar paso a la coproducción de sentidos y de saberes, haciendo público nuestros diálogos internos, preguntas y opiniones.

Por consiguiente, la intención de conformar diálogo de saberes es la de trascender los consensos estáticos y rígidos, para buscar espacios de flexibilidad donde las posturas personales sean validadas y puedan coexistir. Como lo plantea Boff (2002), crear escenarios que exigen “inventar relaciones que propicien la manifestación de las diferencias entendidas no ya como desigualdades, sino como riqueza de la única y compleja substancia humana. La convergencia en la diversidad crea espacio para una experiencia más global e integrada de nuestra propia humanidad y una manera más cuidada de ser” (p.113).

Entonces frente a esta tensión, el cuidado en el dialogo de saberes plantea nuevos modos de resolver los conflictos, y de establecer diálogos, en vez de ceñirse, sin atender al contexto, a principios universales, que eliminan la otredad (Comins, 2003b). En el transcurso de las conversaciones emergieron estrategias que se conectan con esta idea como: el escuchar para no hacer suposiciones, ni juzgar al otro, y abrir espacios para reflexionar sobre lo que el otro está sintiendo y está pensando, constituyéndose en espacios de compañía, respeto y respaldo. Esta inclusión de la diversidad, en el transcurso de las conversaciones, se fue puntuando de una manera más concreta, concluyendo que la inclusión más que participación verbal, implica respeto y reconocimiento del otro, nos solo

de sus ideas sino de su quehacer. Para ejemplificar, el reconocimiento y legitimación de los quehaceres logísticos, entre otros, potenciaría la fuerza del trabajo cultural de Hijos e Hijas, porque le daría un sentido político a todo lo que sucede más allá de lo que está en tarima y haría sentir valorados a los que lo realizan.

Entonces, cuando hay una conciencia de que hay otros lenguajes para expresarse políticamente, se llega a otros espacios, y se llega a públicos distintos a los que normalmente no se ha llegado, haciendo que el trabajo por la reivindicación y la memoria sea aun más fuerte y efectivo. En este orden de ideas, el reconocimiento de que lo político se expresa de distintas maneras, además de construir nuevos sujetos políticos, fortalece la capacidad de incidencia política del movimiento en diversos espacios. Dicho de otro modo, el dialogo de saberes en las relaciones personales del movimiento, como en los trabajos de la memoria, crean y transforman contextos, al concebirnos como actores, o “agentes intencionales que nos creamos y creamos nuestros contextos en el curso de una continua interacción comunicativa con otros. Esta continua evolución de significaciones y realidades se basa en el diálogo y la interacción simbólica” (Anderson, 1999, p. 155).

A manera de conclusión, al conectar los saberes en un ejercicio de diálogo además de fortalecer internamente el movimiento, por medio de prácticas de cuidado que generan apropiación y sentido de pertenencia, amplían el accionar político de la lucha por la memoria, reconstruyendo relaciones sociales que favorecen la inclusión al promover mayor pluralidad y responsabilidad con otros con los que se ha decidido dialogar.

Cuando las palabras se dibujan en nuestras acciones

El último escenario pero no menos importante, en el cual el cuidado es potencializador de la lucha por la memoria, es donde el cuidado tiene la capacidad de conectar el discurso con la práctica, enriqueciéndolos mutuamente. De esta manera, el cuidado que se visibiliza en este escenario, se caracteriza por hacer frente a la violencia que

por tanto tiempo hemos vivido. Una violencia que destruye conexiones, que nos hace percibir el contexto social como esferas separadas y desconectadas, que conlleva a la polarización de la sociedad entre buenos y malos, amigos y enemigos, y a su vez, logra hacer unas escisiones en nosotros mismos, impidiendo que nuestros valores, creencias e ideas, resuenen en nuestras acciones cotidianas.

Dentro de las virtudes que Todorov (1993, citado por Comins, 2003a, p. 128) considera como cotidianas está la dignidad, entendida como coherencia con el propio comportamiento y las convicciones personales; sin embargo para los participantes esta coherencia no siempre resulta fácil llevarla a cabo en las practicas más cotidianas. Una explicación se puede encontrar en el hecho que no siempre resulta tan evidente para ellos esta desconexión, y no hace parte de los temas de conversación cotidianos. Sin embargo, al conversar en términos de consecuencias, se dieron cuenta que esta “incoherencia”, como la llaman ellos, ha tenido sus efectos, al no permitir que se proyecten como movimiento, limitando así la incidencia en la sociedad.

A partir de las conversaciones surgieron reflexiones que permitieron dilucidar la necesidad de buscar alternativas para afrontar esta dicotomía. Una de las alternativas que se hizo manifiesta, fue la de reconocerla en tanto disminuye las posibilidades de incidencia, es decir, se resaltó la capacidad transformadora que tiene el ser conscientes de la “doble moral” para trascenderla. Esta transformación debe tener resonancia no solo a nivel individual sino colectivo, para que se abran posibilidades de nutrir las acciones colectivas, y construir narraciones alternativas, donde no estén presentes las desconexiones que se critican. La posibilidad de reconocer esa desconexión invita también a replantear las teorías y los discursos, al generar preguntas acerca de las distintas razones por las cuales estos no están resonando en la cotidianidad.

Así mismo, emergió en la conversación otra alternativa que complementa a la anterior en el objetivo de disolver esa separación, y es la de romper los patrones generacionales de incoherencia que han visto y han vivido con sus padres, para no repetirlos. La posibilidad de “empezar a practicar lo que predicamos” deriva de la conciencia de la importancia de conectar el discurso con la práctica. La idea de dignidad de la que Todorov habla anteriormente, nos invita a pensar entonces que la coherencia y manejo de esta dicotomía, fortalece la lucha por la memoria al ser promotora de sujetos con dignidad.

Al mismo tiempo, que se encontraron alternativas para superar la dicotomía, se hizo explícita una manera en que actualmente ésta se disuelve, y es la de preservar ciertos ideales en un contexto adverso como el colombiano, en el cual resulta peligroso pensar diferente, mantenerlos se convierte en una práctica de resistencia en sí misma. El ser parte de un movimiento social, también disuelve la dicotomía, pues implica tener un espacio donde se pueda luchar por eso que se está pensando y diciendo, es de nuevo una intención de preservar para transformar.

A lo largo de las conversaciones también fue posible extraer en distintos momentos la falta de conexión entre lo que queremos que suceda, y lo que creemos que realmente va a suceder. Esto tiene que ver con la idea de utopía, que muchas veces se entiende como algo imposible de realizar. En este punto, surge la pregunta de si realmente lograremos realizar aquello que queremos alcanzar pero que a veces no creemos posible, ya sean ideales sociales, o prácticas de cuidado. Cuando en la conversación se hicieron ejercicios que ubicaban en ese ideal, se percibió que podría no haber un total deseo y seguridad de la realización del mismo, lo que puede generar por un lado, que en lo que se hace actualmente no haya una convicción absoluta de poder lograr eso que se quiere, o que por el contrario, la presencia inalcanzable de la utopía, mantenga fiel el accionar político, dado que nunca se alcanza lo que se quiere lograr, entonces esto exige mantenerse permanentemente en la

lucha. Estas dos hipótesis surgen en la discusión, por lo cual se convertirá en un tema de conversación posterior.

Todo esto en conjunto, nos invita a reflexionar acerca de la potencia que tiene la conciencia al ser una posibilidad junto con otras de que no haya abismos abruptos entre los discursos y las prácticas, o como uno de ellos decía “ser uno su palabra”. En términos de Todorov, la conexión entre las dos puede promover el ejercicio de la dignidad, fortalecer la incidencia política, reflexionar en torno a las coherencias existentes, y en torno a las propuestas y objetivos, para así orientar la lucha por la memoria.

En resumidas cuentas, a través de la justicia, de la identidad, del diálogo de saberes, de la conexión individual-colectiva y de la relación entre los discursos y las prácticas el cuidado potencia la lucha de la memoria.

En relación con la justicia, entendida como uno de los componentes fundamentales que constituye el movimiento de Hijos e Hijas, y que se enmarca en la lucha por los derechos humanos, posibilita una visión más completa y abarcadora al complementarse con el cuidado, ya que “organizan tanto el pensamiento, como los sentimientos y empoderan al sujeto a tomar diferentes tipos de acciones, tanto en la vida pública como en la privada” (Gilligan, 1993 citada por Comins, 2003, p.92) permitiendo así que la lucha por la memoria tenga un campo de incidencia más amplio en la sociedad. Frente a una memoria fragmentada, que genera narraciones descontextualizadas y elimina las conexiones, la complementariedad entre cuidado y justicia se convierte en un camino que abre posibilidades de conexión y de indignación, para que al volver atrás y reivindicar lo sucedido, se pueda empezar a construir un futuro diferente, más justo y equitativo, acorde con las necesidades particulares de todos y todas, teniendo en cuenta que no es posible la realización de la justicia sin la preocupación y responsabilidad por el otro ser humano (Feito Grande, 2004).

Así mismo, al fortalecer por medio del cuidado la identidad del movimiento, se promueve la identificación con otros en la lucha, y se generan nuevas redes sociales que permiten ampliarla. Al mismo tiempo, se hace posible reconocer las diferencias con quienes no se identifican para que al respetarlas, se convierta esto en una estrategia que potencia la lucha por la memoria y respeta a su vez la identidad del movimiento. Para esto, es necesario recordar que el cuidado al interior del movimiento, se configura como una práctica que permite preservar la identidad colectiva de Hijos e Hijas, en la medida en que conserva sus principios y propósitos. Lo que a su vez, configura marcos de sentido, que reconocen lo olvidado y excluido, fortalece el sentido de pertenencia y de permanencia del movimiento.

Habría que decir también, que el ejercicio de preservar identidad al interior de Hijos e Hijas hace que su lucha por la memoria se vea fortalecida, ya que promueve la transformación social al realizar conexiones temporales y entre hechos aislados, permitiendo que muchos colombianos se puedan situar y reconocerse en la historia de manera distinta, reconfigurando así identidades colectivas, que permiten hacer frente a la historia oficial, a los olvidos impuestos, y una identidad que se ha construido bajo la mentira, en últimas reconstruir las grietas generadas en el tejido social. En palabras de Gregory Bateson “todo cambio admite ser entendido como empeño en mantener cierta constancia, y toda constancia, como mantenida por el cambio”, es decir, necesitamos preservar identidad para transformar el país, y transformar para preservar.

De la misma manera, las prácticas de cuidado, como generadoras de conexiones entre lo individual y colectivo, se abren como alternativas para restablecer las distintas fracturas y trascender la polarización, así como proponer nuevas alternativas de resistencia en un contexto de violencia permanente que se expresa en negación del otro, en deshumanización, en desvalorización de la vida y destrucción de las relaciones sociales, así como de la naturaleza.

La conexión que surge entre lo individual y lo colectivo, es posible en el marco de la memoria ya que estas son simultáneamente individuales y sociales, lo que a su vez permite que la elaboración del dolor personal, también se convierta en una lucha política. Esta conexión individual colectiva se ve fortalecida por el cuidado, al promover prácticas de inclusión y de construcción conjunta. El compromiso y respeto mutuo que estas requieren equilibran las necesidades propias, para que el cuidado personal sea también un cuidado de los otros. Finalmente la conexión posiciona a los seres humanos como agentes políticos y éticos, en la medida en que involucra la necesidad de luchar por una transformación social.

A su vez, el cuidado y la memoria confluyen en un escenario donde gracias al dialogo de saberes, las prácticas de cuidado potencian la lucha. Esto se hace posible en la medida en que se promueve la pluralidad de saberes, su reconocimiento y legitimación, lo que deriva en una inclusión que cada vez se materializa más. La promoción de espacios de diálogo permite que emerjan y se construyan colectivamente nuevos sentidos y significados, al mismo tiempo que se reflexiona acerca de las diferentes maneras y lenguajes que existen que pueden surgir para expresarse políticamente.

La posibilidad de reconocer la multiplicidad de formas de expresión de la memoria, amplía la incidencia política del movimiento en diversos espacios, a la vez que construye nuevos sujetos políticos. Entre las prácticas de cuidado que se encontraron como potencializadoras de la lucha fueron el escuchar para no hacer suposiciones, ni juzgar al otro, y abrir espacios para reflexionar sobre lo que el otro está sintiendo y está pensando.

Finalmente, el cuidado conecta los discursos con las prácticas, en la medida en que promueve espacios reflexivos donde se permite hacer conciencia en torno a esta dicotomía, y así, cuestionar y replantear las mismas teorías o discursos y su falta de incidencia en la cotidianidad por un lado y empezar a transformar los patrones generacionales de incoherencia por otro. De esta manera, la conciencia de la conexión entre estos dos, hace

frente a las escisiones en nosotros mismos, promueve sujetos dignos (en términos de Todorov) y permite proyectarse como movimiento e incidir en la sociedad, fortaleciendo así la lucha por la memoria. Esto explica como el compromiso que ha tenido Hijos e Hijas con la permanencia de los discursos de la memoria y con el trabajo del movimiento en este contexto de ruptura y amenaza, se convierten en sí mismas en prácticas que fortalecen la lucha por la memoria en la medida en que disuelven las dicotomías y promueven la resistencia.

Reflexionando sobre el espacio mismo

“Cuando yo escucho, yo estoy cuidando”

Hijos e Hijas por la Memoria y en contra de la Impunidad

Las comprensiones teóricas que dieron respuesta a la pregunta de la presente investigación ocurrieron en un marco metodológico que por un lado, fortaleció los diversos niveles de comprensión, permitió la elaboración de las conclusiones temáticas que se presentaron anteriormente, y por otro lado, posibilitó pautas para la creación de un espacio que en sí mismo fue una experiencia de cuidado, y de construcción de memoria.

La manera en que se desarrollaron los encuentros evidencio la fuerza que nos brinda la construcción del conocimiento cuando emerge de un encuentro de pluralidades, de diversas maneras de percibir el mundo, de voces y expresiones distintas, que convergen en un punto de interés: la transformación de una sociedad injusta y amnésica. Nuestro papel fue el de problematizar constantemente, como nos invita (Foucault, 2005) para movilizar creencias estáticas con pretensiones de verdad, para encontrar nuevas relaciones que han sido fragmentadas, y entenderlas a partir de nuestras formas de actuar y pensar. El poder

problematizar más que llevar propuestas consolidadas de maneras de ser y hacer, nos permitió reconocer a los participantes como sujetos activos dentro de la construcción del conocimiento, pues a través de las distintas reflexiones emergieron nuevas comprensiones.

Fue interesante como el rol de preguntar con el fin de comprender las distintas creencias y saberes, no se estancó en las facilitadoras del proceso, sino que por el contrario fluyó en los distintos participantes, al decidir también hacer preguntas y problematizar comprensiones al parecer muy obvias y claras, invitándonos a explorar nuestros propios paradigmas, creencias e ideas. Creemos que esto es posible en la medida en que los participantes de la investigación son concebidos no como objetos de esta, sino por el contrario como protagonistas, al mismo tiempo que son compañeros de lucha (Parra, 2005). Es así como las comprensiones que surgieron en los tres encuentros, y que seguirán surgiendo en los próximos, se articulan con nuestras alternativas de la transformación social que también nosotras buscamos.

Es así como tanto la metodología usada, como nuestra postura epistemológica, y la apertura de los y las participantes, permitió que de los encuentros emergieran nuevas comprensiones y a su vez se movilizaran escenarios de relación significativos, al experimentarse un espacio de confianza y respeto que abre posibilidades de intercambio de experiencias y puntos de vista, sin temor a ser juzgados; en otras palabras, lo que ellos proponían como fortalecimiento de la lucha por la memoria y como prácticas de cuidado se fue vivenciando en la construcción de espacios que promueven el diálogo de saberes. En parte esto se generó al promover un contexto de intervención en el cual los referentes iniciales invitaban al uso de la palabra siendo bienvenidas todas las comprensiones, los acuerdos y desacuerdos así como las diversas expresiones afectivas y emocionales.

Al preguntarnos qué otras dinámicas influyeron en la posibilidad de haber experimentado un encuentro donde el respeto fue protagonista, pensábamos que el asumir de

antemano que no hay conocimientos más validos que otros, ni posturas más verdaderas que otras, sino que por el contrario lo valioso era aquello que podía surgir de las conversaciones, nos llevó a todos a tener posturas de escucha y curiosidad frente a lo que los otros decían, en la medida en que el saber del otro era asumido como una posibilidad de enriquecer y transformar maneras de pensar y de entender lo que sucede . En ese sentido, no fue necesario asumir posturas de competencia, con el fin de demostrar a otros cuan valido y verdadero es el propio conocimiento, lo anterior no exigía que todos estuvieran de acuerdo, o pensarán parecido, sino por lo contrario, cuando surgieron disensos, no se negaron sino que se usaron como motivo valido de reflexión. Fue así como se pudo movilizar la tensión estructural entre consensos y disensos, al entender al disenso no como algo que atenta el proceso de construcción, sino como una oportunidad de escuchar otras comprensiones, y así alimentar las propias.

Las conversaciones que tuvieron lugar en el marco de los tres encuentros fueron movilizadoras en sí mismas, y favorecieron a su vez la reflexión sobre aspectos que no habían sido motivo en otras ocasiones de conversación en lo público. El poder hacerlo, permitió nuevas y distintas comprensiones de estos temas, y de nuestra manera de estar en el mundo. La posibilidad de reflexionar en público acerca de lo que pensamos, sentimos y hacemos permitió a su vez, la emergencia de múltiples voces y perspectivas.

Las conversaciones al mismo tiempo que permitieron diálogos en el marco del respeto posibilitaron, intercambiar puntos de vista y enriquecer los propios, ampliando y fortaleciendo la habilidad de conectar continuamente el discurso teórico y a veces descontextualizado, con prácticas propias y cotidianas, y de la misma manera referidas a un sujeto concreto (Gilligan, 1993 citada por Comins, 2003). Esto invita a ser cuidadosos de no desligar aquello que se dice y se desea, con aquello que se hace, incluso en lo micro. Esta dinámica pudo surgir de la insistencia por parte de las facilitadoras de tratar de llenar de

ejemplos concretos algunas ideas que parecían muy sustentadas y con mucha fuerza, y que respondían a un deber ser. No se trata entonces de buscar incoherencias o contradicciones, sino más bien estar atentas a las conexiones entre los discursos y las prácticas para que estos dos tengan mucha más fuerza y generen transformaciones concretas en la sociedad. Al trascender el deber ser, se hacen visibles riquezas cotidianas, las cuales irán resonando, como los tambores de las conmemoraciones.

Este ejercicio de conectar continuamente lo que pensamos con lo que hacemos, es otra manera de hacerle frente a la fragmentación que está siendo protagonista en las dinámicas sociales, y en las maneras de pensar el mundo. Creemos que este ejercicio puede convertirse a la vez en una práctica cotidiana, que acompañe las próximas reflexiones que alimenten nuevas propuestas de transformación de la realidad tanto social como propia; lo que a su vez reivindica la vida cotidiana como escenario para comprender las relaciones sociales y culturales (Salinas, 2000) y transformar los significados del sujeto político.

La reflexividad entonces, fue una característica fundamental en la producción de conocimiento que se generó en los tres encuentros, que se constituyeron como espacios donde fue posible darle movimiento a los pensamientos, dejarlos fluir dentro de la colectividad. Para así producir un conocimiento que sin pretender ser objetivo ni verdadero, cuestiona perspectivas rígidas y solidas, que movilicen su normalización, y permite entender que el conocimiento es válido dentro de un contexto, y a sí mismo está sujeto a modificaciones. A su vez, se visualizaron saberes, y se iniciaron caminos de conexión que permitan develar relaciones y patrones, al darnos la oportunidad de ser conscientes y decidir si queremos tomar rumbos distintos, o fortalecer los actuales.

Por consiguiente, las nuevas comprensiones que surgieron y permitieron evidenciar nuevas conexiones que promueve la memoria y el cuidado, tuvieron un impacto movilizador, al abrir alternativas y posibilidades de auto determinación, y construcción de

otras realidades. En palabras de Martin-Baro (1990) el conocimiento no se desliga de las producciones sociales, sino que por lo contrario está “esencialmente vinculado con un hacer transformador de la realidad”.

En este orden de ideas, son distintas las dinámicas necesarias para viabilizar la construcción de escenarios de cuidado, entre las cuales encontramos la posibilidad de abrir espacios de encuentro pluralidad y diversidad, donde sean posibles los consensos y disensos, al mismo tiempo que generar nuevas preguntas para construir nuevas comprensiones, que puedan conectarse con nuevas maneras de actuar en el mundo. Al construir estos espacios de reflexión, permitir hacer públicas algunas reflexiones privadas, se favorece la creación de nuevos sentidos y significados, que son enriquecidos y potencializados, para que puedan tener incidencia en el “como conocemos” y con lo que “hacemos con lo que conocemos”, de esta manera se pueden generar transformaciones en nosotros mismos, que desencadenen en alternativas que trasciendan las fracturas y dicotomías, para volver a reparar los tejidos rotos de una sociedad fragmentada.

Este recorrido da cuenta de la conexión que establece la postura epistemológica construccionista entre el trabajo terapéutico clínico y el trabajo psicosocial, disolviendo las fronteras entre las dos aproximaciones psicológicas, trascendiendo lo clínico y nutriendo lo psicosocial. De esta manera, estos espacios reflexivos en los cuáles aparte de los contenidos conversados se presentan unas dinámicas que se vinculan con lo que se conversa, emergen como un dispositivo que hace del espacio de diálogo un espacio de transformación en sí mismo.

Conclusión final

“La libertad es la condición ontológica de la ética: pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”

Foucault

La falta de cuidado, la imposición del olvido y la conformación de una memoria fragmentada, descontextualizada y acrítica, como la que vivimos en nuestro país, han conducido: a configurar un contexto caracterizado por escindir, separar o dividir como estrategia, a conformar una cultura que olvida, rompe y desconecta para legitimar la violencia y a mantener una sociedad marcada por la pérdida de la unidad y la confianza.

Así las cosas, se hace necesario superar las desconexiones y reconectarnos por medio de la conciencia de que nada existe con independencia del que observa, sino que por el contrario existe una unidad sagrada entre lo que consideramos objeto y sujeto. Esto nos revela que la lucha tiene incidencia en la medida en que haya una mirada consistente de un sujeto relacional más que individual. Una mirada que implique pensarnos en relación con los demás, trascender las dicotomías y despertar a sus conexiones para entender la complejidad de los conflictos, en la que el compromiso y la responsabilidad por las personas sea lo fundamental. Es decir una ética que dé cuenta de una madurez en el desarrollo moral al movilizar un doble desarrollo, tanto en los aspectos relacionados con el cuidado, la responsabilidad, la coexistencialidad y las relaciones, como en los aspectos que tienen que ver con la justicia, la imparcialidad, los derechos y las reglas (Comins, 2003b).

Adicionalmente, esta ética retoma la vida como sagrada, es decir va más allá de los valores para establecerse como un principio que permita desarrollar un “bienestar ético” y vivir una relación de calidad con la naturaleza, con los demás, con nosotros mismos y con la historia, al entender que existe una conexión intrínseca entre éstos, pues aquello que creemos que nos beneficia o afecta solo a unos resuena en el resto. Si queremos que esta ética relacional o de conexión sea una práctica, debe traducirse en trabajos de memoria y actitudes de cuidado que no se encierran en unas esferas o espacios sociales, sino que atraviesan la cotidianidad, potenciando los vínculos personales y transformando lo cercano.

Al mismo tiempo, la conciencia de la responsabilidad que todos los seres humanos tenemos de cuidarnos unos a otros con base a nuestra interconexión (Gilligan 1986, citado por Comins, 2003b), sustenta lo que hemos decidido llamar aquí ética de la conexión, que se enriquece de la misma ética del cuidado.

En esta ética de la conexión el papel que juega el sujeto es de agente activo, productivo y de transformación, de sí mismo y del mundo, que contribuye a la reconstrucción de los tejidos rotos de la historia olvidada. Frente al trabajo de la memoria, estos sujetos en términos de Jelin (2002) son concebidos como “emprendedores de la memoria”, que buscan por un lado, reivindicar narrativas del pasado, por otro lado, mantener visible y activa la atención social y política sobre su emprendimiento, y finalmente, reconocer que su éxito depende de reproducciones ampliadas y de aperturas a nuevos proyectos y nuevos espacios; así como una promoción de nuevas conexiones, en el ejercicio de hacer puentes, integrar y cohesionar distintas ideas.

Esta transformación del sujeto político se erige como posibilidad emancipadora, en la medida en que establece un sujeto que se caracteriza por la autonomía, la autodeterminación, y la soberanía sobre sí mismo (Foucault, 1996); al mismo tiempo, le confiere a los seres humanos, en este caso a los Hijos e Hijas, la posibilidad de promover la interacción y la conexión mutua, en una nueva relación que prioriza el respeto. Este papel de sujetos políticos y agentes de transformación brinda la capacidad de crear realidades más responsables, en el trascurso de una continua interacción comunicativa con otros (Anderson, 1999). Cuando somos parte activa del mundo y actuamos en él podemos experimentarlo como algo que se construye, y esta percepción a su vez “viene como resultado de nuestra capacidad de actuar” (Packman, .

La capacidad transformadora del sujeto en el marco de la ética de la conexión, no solo busca a través de la lucha un cambio estructural de la sociedad, concebido por algunos

como “externo-material-objetivo” (Parra, 2005), sino que atiende también a una transformación del sujeto mismo, es decir de sus valores, de sus paradigmas, y de sus maneras de relacionarse, en la medida en que está incluido en una red de interrelaciones que conforman y retroalimentan la estructura, dando cuenta de la superación de la dicotomía e invitando a una lucha que complemente estas dos vías.

Lo anterior nos lleva a concluir que la ética de la conexión no puede ser considerada como algo acabado, solido y con pretensiones de verdad, sino como una práctica social que seguirá transformándose continuamente, retroalimentándose con otras prácticas y buscando a través del dialogo la producción de nuevos conocimientos con propósitos transformadores. Esta ética de la conexión y por supuesto del cuidado, potencia el trabajo y la lucha de Hijos e Hijas por la memoria y en contra de la impunidad, al hacer frente a este contexto fragmentado y dignificar la vida, en palabras de Boff (2002), el sentido y el motor de los movimientos sociales es el “cuidado y la compasión por la inalienable dignidad de la vida” (p115), que es lo que lleva a las personas a protestar, a resistir y a movilizarse para cambiar el curso de la historia. Para esto son necesarios los trabajos de la memoria, para tener una mirada reflexiva que nos conduzca a vivir una historia responsable.

4. Referencias

- Aignerren, M (2006). La técnica de recolección de información mediante los grupos focales. *CEO Revista Electrónica no. 7*. Recuperado el 14 de noviembre de 2008, de http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/texto/14/grupos_focales.htm
- Abad, M (2003). *Resistencia civil indígena: más allá de pañuelos blancos*. Tesis de Pregrado. Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, Colombia.
- Alvaréz-Uria, F. (2005). Prologo. En Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. La plata, Argentina: Altamira.
- Anderson, H. (1999). *Conversación, lenguaje y posibilidades: un enfoque posmoderno de la terapia*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Antequera, J., Chaparro, D., Gómez, D. & Pedraza, O. (2007) Para no olvidar: Hijos e Hijas por la Memoria y contra la Impunidad. *Antipoda*,6, 27-46.
- Arendt, H. (1993) *La condición humana*. (1ra. ed.) Barcelona: Paidós
- Belli, S., López, C. & Romano, J. (2007). La Excepcionalidad del Otro. *Athenea Digital*, (11), 104-113. Recuperado el 13 de agosto del 2008 en
- Beristain, C.M. (2007). Reparación y apoyo psicosocial a víctimas: Dilemas éticos. En: *“Violencia Sociopolítica, Malestar Ético y Salud Mental”*. Cátedra Internacional Martín-Baró. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Blaikie, N. W. H. (1991, mayo). A critique of the use of triangulation in social research. *Quality and Quantity*, 25, (2), 115-136. Recuperado el 25 de noviembre del 2008, en <http://www.springerlink.com/content/w773301211366072>.
- Blair, E. (1999). *Conflicto armado y militares en Colombia: cultos, símbolos e imaginarios*. Medellín: CINEP.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial: ética por lo humano, compasión por la tierra*. Madrid: Trotta.

- Bosco Pinto, J. (1994). La investigación acción como práctica social. En: Fals Borda, B. *Investigación acción participativa aportes y desafíos*. Bogotá: Dimensión educativa.
- Bruner, J. (2004) *Realidad mental y mundos posibles*. Madrid: Alianza.
- Cepeda, I. (2003, septiembre 29). *Los Paramilitares: dispositivo del modelo democrático de control Social*. Recuperado el 21 de noviembre del 2008, en <http://www.derechos.org/nizkor/colombia/doc/cepeda8.html>.
- Cepeda, I. (2006). Modulo, elementos de análisis para abordar la reparación integral. *Voces de Memoria y Dignidad. Material pedagógico sobre reparación integral*. Bogotá: Diakonia.
- Cepeda, I. & Giron, C. (s.f). *El derecho a la memoria*. Fundación Manuel Cepeda Vargas. Recuperado el 5 de mayo del 2009, en <http://www.desaparecidos.org/colombia/galeria/derechos.html>
- CINEP. (2008). *Base de Datos sobre Luchas Sociales*. En La Pagina Oficial del CINEP. Recuperado el 25 de septiembre del 2008, en <http://www.cinep.org.co/inicio.htm>.
- CINEP. (Julio de 2006-junio de 2007). Cifras de la violencia política en Colombia. *Revista Noche y Niebla*, 34/35. Recuperado el 25 de septiembre del 2008 en <http://www.nocheyniebla.org/files/u1/34y35/03Cifras.pdf>.
- Colombia Nunca Más. (2000). *Crímenes de lesa humanidad, Zona 7ª, 1966....* Edición Colombia Nunca Más.
- Comins, I. (2003a). Del miedo a la diversidad a la ética del cuidado: una perspectiva de género. *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe*. Recuperado el 4 de marzo 2008, en <http://redalyc.uaemex.mx>
- Comins, I. (2003b, Enero). *La ética del cuidado como educación para la paz*. Castellón. Tesis Doctoral. Universidad Jaume I, Castellón, España.

Congreso de Colombia. (2005, Julio 25). *Ley 975 de 2005*. República de Colombia.

Recurado el 12 de octubre del 2008, en

<http://web.minjusticia.gov.co/normas/2005/19752005.htm>

Corte Interamericana de Derechos Humanos –CIDH-. (2005, 15 de Septiembre). *Caso de la*

"Masacre de Mapiripán" vs. Colombia. Sentencia. Recuperado el 23 de septiembre del 2008 en http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_134_esp.pdf.

Delgado, R. (2005). *Análisis de los marcos de acción colectiva en organizaciones sociales de mujeres, jóvenes y trabajadores*. Tesis de Doctorado. Universidad de Manizales-CINDE, Manizales, Colombia.

Domenech, M. & Ibáñez, T. (1998, Marzo-Abril). La psicología social como crítica. *Huellas del conocimiento*, 177, 39-49.

Escobar, A. (1991). Imaginando un futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales. En Margarita López Maya (Ed.). *Desarrollo y Democracia Venezuela* (pp. 135-172). Caracas: Universidad Central de Venezuela, UNESCO, Editorial Nueva Sociedad.

Eulalio de Souza, S (2001). A psicología e o s movimeintos sociais: un olhar a través dos trabalhos comunitarios. *Revista de Psicologia*, X, (002), 27-37. Recuperado el 15 de septiembre de 2008, en <http://refelyc.uaeme.mx>.

Falero, A (2007, mayo-agosto). Movimientos sociales, construcción de subjetividades colectivas y nuevos procesos socio-políticos: un análisis sociológico a partir de los casos de Brasil y del cono sur. *Ciencias Sociais Unisinos*, 43, (002), 127-135. Recuperado el 11 de octubre del 2008, en <http://redalyc.uaeme.mx>.

Feito Grande, L. (2004). La ética de cuidar. *Revista selecciones de bioética*, (5), 75-80.

Foucault, M. (1996). *La hermenéutica del sujeto*. La plata, Argentina: Altamira.

- Foucault, M. (2005). *La historia de la sexualidad. Cuidado de sí. Vol.3.* (10ª. Ed.). Madrid: Siglo veintiuno de España.
- Fuchs, C (2006, junio-noviembre). The self-organisation of social movements. *Systemic Practice and Action Research*, 19, (1), 225-250. Recuperado el 15 de septiembre del 2008, en <http://bases.javeriana.edu.co>.
- Garay, A., Ñíguez, L. & Martínez, L. M. (2002). Perspectivas críticas en psicología social: herramientas para la construcción de nuevas psicologías sociales. En *Lupicínio Ñíguez Rueda, Publicaciones*. Recuperado el 25 de septiembre del 2008, en <http://antalya.uab.es/liniguez/Materiales/publicaciones.asp>.
- Garcés, M. (2003, junio 20). *Los movimientos sociales en América Latina en el actual contexto*. Recuperado el 25 de agosto del 2008, en <http://bibliotecaelariete.wordpress.com/2007/10/05/los-movimientos-sociales-en-america-latina-en-el-actual-contexto-mario-garces/>.
- García Roca, J (s.f). *La condición humana y los relatos de vida*. Recuperado el 24 de octubre del 2008 en <http://www.iglesiaviva.org/220/220-11-GROCA.pdf>
- Geertz, C. (1997) Géneros confusos. La reconfiguración del pensamiento social. En *Conocimiento Local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones, aproximaciones la construcción social*. Buenos Aires: Paidos, S.A.
- Gergen, K. (1998, Marzo-Abril). La psicología social como Historia. La psicología social como crítica. *Huellas del conocimiento*, (177),12-2.
- Ghiso, A. (2000, Febrero). *Potenciando la diversidad. (Dialogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva)*. Recuperado el 27 de octubre del 2008, en

http://bibliotecadigital.conevyt.org.mx/colecciones/documentos/potenciando_diversidad.pdf.

Giraldo, J. (2005). *Democracia e impunidad*. Cali-Bucaramanga-Bogotá: Fundación para la educación y la cultura.

Giraldo, J. (2000, diciembre). *La caracterización del actual ciclo de la violencia en Colombia*. Recuperado el 22 de agosto 2008, en <http://www.javiergiraldo.org/spip.php?auteur1>

Gómez, M. (2000). Lectura 5 Investigación Cualitativa: Definición y ámbito. En: Salinas, L. (2002). *El proceso de la Investigación Cualitativa*, pp. 155-167. Bogotá, Colombia: Javegraf.

Herrera, G. (2008). *Biopolítica afirmativa de los movimientos sociales: el caso del Movimiento sin Tierra y Piqueteros*. Tesis de Maestría. Pontificia universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Hijos e Hijas por la Memoria y en contra de la Impunidad. (2006). *Propuestas para la discusión. Las palabras, “pensamos”, “debemos”, “creemos”, “concebimos”, etc, son meramente retóricas, están por definirse y no se pretenden congelar, están en constante definición*. Documento no publicado.

Hijos e Hijas por la Memoria y en contra de la Impunidad. (2008a). Sitio Web Oficial. Recuperado el 25 de septiembre del 2008, en <http://www.hijoscolombia.org>.

Hijos e Hijas por la Memoria y en contra de la Impunidad. (2008b, Agosto 15). *Foros por la memoria*. Universidad Santo Tomas. Bogotá.

Hoyos, L. E. (2007). Malestar ético y violencia. Contribuciones para la reflexión. En: *“Violencia Sociopolítica, Malestar Ético y Salud Mental”*. Cátedra Internacional Martín-Baró. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

<http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/342/328>.

- Jelin, E. (2001a). *Exclusión, memorias y luchas políticas*. Buenos Aires: Clacso-Asdi.
- Jelin, E. (2001b). Los movimientos sociales y los actores culturales en el escenario regional. El caso del Mercosur. En de Sierra, G. (Compilador), *Los rostros de Mercosur. El difícil camino de lo comercial a lo societal*. (pp. 257-274). Buenos Aires: CLACSO.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo veintiuno España editores, s.a. Madrid, España.
- Levi, P. (1995). *Los hundidos y Los Salvados*. Barcelona: Muchnik.
- Londoño, M. (2006). *La importancia de la acción colectiva política en la construcción de análisis de la experiencia del movimiento redes de las mujeres del Sumapáz*. Tesis de Pregrado. Pontificia universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- López, M. (2003, enero-Junio). Ética de la diferencia. *Nómadas*, (1). Recuperado el 24 de octubre del 2008, en [https://bases.javeriana.edu.co/f5-w-687474703a2f2f726564616c79632e7561656d65782e6d78\\$\\$/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18100113](https://bases.javeriana.edu.co/f5-w-687474703a2f2f726564616c79632e7561656d65782e6d78$$/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18100113).
- Mancino & Tamayo (2006). *Mecanismos de afrontamiento contruidos por sindicalistas hostigados de la U.S.O*. Tesis de pregrado. Pontificia universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Martín Baró, Ignacio (2000) La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial. En: Martín-Baró, I. (Compilador), *Psicología social de la Guerra*. El Salvador: UCA.
- Martín-Baró, I. (1990). El papel del psicólogo en el contexto centroamericano. *Boletín de psicología*, 9, (35), 53-70.
- Martín-Baró, I. (1998). *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA.

Martin-Baró, I. (2006, Agosto). Hacia una psicología de la liberación. *Psicología sin fronteras, Revista electrónica de intervención psicosocial y psicología comunitaria*, 1, (2), 7 -14.

Ministerio de Defensa Nacional. (2003). *Política de defensa y seguridad democrática*. Recuperada el 12 de octubre del 2008, en http://www.mindefensa.gov.co/dayTemplates/images/seguridad_democratica.pdf

Oficina en Colombia del alto comisionado de las Naciones unidas para los derechos humanos. (2005, 27 de junio). *Consideraciones sobre la ley de "justicia y paz"*. Bogotá. Recuperado el 12 de octubre del 2008, en <http://www.hchr.org.co/publico/comunicados/2005/cp0535.pdf>.

Parra, M.A. (2005, Otoño). La construcción de los movimientos sociales como sujetos de estudio en América Latina. *Athenea Digital*, (8).

Paternina, H. (1999). Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: una visión desde el cuerpo, el territorio y la enfermedad. En Garay, G & Viveros, M. (Eds.), *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. (272-296). Bogotá: Utópica Colombia. Centro de estudios sociales, Facultad de Ciencias Humanas, UN.

Payne, M. (2002). *Terapia Narrativa: Una introducción para profesionales*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Plataformas de Derechos Humanos y Paz. (2008, Julio). *Informe para el examen periódico universal de Colombia ante el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas*. Bogotá, Colombia. Recuperado el 11 de agosto del 2008, en www.ddhhcolombia.org.

Ramírez, R. (2002). *Reseña de "Movimientos sociales en Colombia" de Mauricio Archiva y Mauricio Pardo*. Recuperado el 11 de agosto del 2008, en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/137/13709112.pdf>.

- Retamozo, M. (2006, Septiembre). Esbozos para una epistemología de los sujetos y movimientos sociales. *Red de Revistas Científicas de America Latina y el Caribe*. Recuperado el 11 de agosto del 2008, en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=10102606>.
- Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. 1a ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Riechmann, J. & Fernández, F.J (1994). *Redes que dan libertad: introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona: Paidós
- Robledo, A. M. (2007). Intervención de la decana académica facultad de psicología. En: *“Violencia Sociopolítica, Malestar Ético y Salud Mental”*. Cátedra Internacional Martín-Baró. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Romero, M. (2001). Movilizaciones por la paz, cooperación y sociedad civil en Colombia. En: Fals Borda, O. *Movimientos sociales, Estado y Democracia en Colombia*. Bogotá: UN.
- Ruiz Medina, D. J. (2005). *Análisis de la Situación de los Movimientos Sociales en Colombia*. Bogotá. Tesis de Maestría no publicada. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Salinas, L. (2000). Investigación/intervención, Investigación cualitativa, especialización en prevención del Maltrato infantil. Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá: Colombia.
- Samayoa, J. (2000). Guerra y deshumanización: una perspectiva psicosocial. En: Martín-Baró, I. (Compilador), *Psicología social de la Guerra*. El Salvador: UCA.
- Sánchez, A. (2002, Julio-Diciembre). Dispositivos de empoderamiento para el desarrollo psicosocial. *Universitas Psychológica*, 1, (2), 39-48.
- Sánchez, G. (2006). *Guerra, Memoria e Historia*. Medellín: La Carreta.

- Santana, P. (1986, Septiembre). Taller Nacional de Investigación Participativa. Notas de presentación. En Fals Borda, O., Zamosc, Velásquez, L., Cárdenas, J. & Garcia, C. (Eds). *Investigación Acción Participativa en Colombia*. Taller Nacional de Experiencias, Discusión y Orientación Sobre la Investigación Acción Participativa. En Colombia. *La IAP en Colombia: Memorias / Taller Nacional IAP en Colombia*. Bogotá: Punta de Lanza/ Foro Nacional por Colombia.
- Sarmiento, A. L. (1996). Un modelo de modernización autoritaria en Colombia. Informe. CREDHOS: Barrancabermeja.
- Sluzki, C. E. (1994). Violencia Familiar y violencia política: Implicaciones terapéuticas de un modelo general. En: Encuentro Interdisciplinario Internacional, *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. 1ª ed. Buenos Aires, Paidós.
- Todorov, T. (2000). *La memoria amenazada*. Barcelona: Paidós.
- Torrado, R. (2007). El malestar en nuestra vida social. En: “*Violencia Sociopolítica, Malestar Ético y Salud Mental*”. *Cátedra Internacional Martín-Baró*. Pontificia Universidad javeriana, Bogotá, Colombia.
- Uprimny, R. (2005, Noviembre). Justicia Transicional en Colombia. Algunas herramientas conceptuales para el análisis del caso colombiano. En Botero, C., Saffon, M.P., Restrepo, E. & Uprimny, R. *¿Justicia transicional sin transición? Reflexiones sobre verdad, justicia y reparación en Colombia* (pp. 7-26). Manuscrito sin corregir. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (DJS).
- Uribe Vélez, A. (2003, junio 16). Carta del Presidente de la República, Álvaro Uribe Vélez. En Ministerio de Defensa Nacional. (2003). *Política de defensa y seguridad democrática*. Recuperada el 12 de octubre del 2008, en http://www.mindefensa.gov.co/dayTemplates/images/seguridad_democratica.pdf

- Vargas, J.G. (2004, Enero-junio). Teoría de la acción colectiva, sociedad civil y nuevos movimientos sociales en las nuevas formas de gobernabilidad en Latinoamérica. *Nómadas*, (9).
- Webb, E., Campbell, D., Schwartz, R. & Sechrest, L. (1966). *Unobtrusive measures: Nonreactive research in the social sciences*. Chicago: Rand McNally.
- Víctimas y derechos. (2008). *Lo que ha ocurrido en Colombia*. En Recuperado el 25 de septiembre del 2008, en <http://www.hazlojusto.org/>.
- White, M. K. (1994). *Guías para una terapia familiar sistémica*. Barcelona: Gegisa.
- Winch, S. (2005, Marzo). Ethics, Government, and sexual health; insights from Foucault. *Nurs Ethics*, 12, (2), 177-186.
- XXXVIII Asamblea General de la OEA. (2008, Mayo). Declaración De Medellín: Juventud y Valores Democráticos. *PUTCHIP: Hacedor de paz*, 19.
- Zárate, N. (2006). *El lenguaje como invención en la narración de la historia en Paul Ricoeur*. Extracto de la tesis de doctorado. Universita Pontificia Salesiana, Roma, Italia.
- Zibechi, R. (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. En *Observatorio Social de América Latina –OSAL–*, (9).

5. Apéndices

5.1. Guiones de encuentro

A continuación se presentan los guiones de cada encuentro.

Primer encuentro- categoría Memoria.

1. Introducción

- a. Recoger expectativas.
- b. Encuadre del espacio, compromisos, intenciones.
- c. Claridades de la metodología
- d. Preguntas alrededor del encuentro.

2. Meditación de la memoria

- a. Buscar un lugar y la en la que se sentirían incómodos e inseguros.
Cómo está el cuerpo? Qué sentimientos te visitan? Qué ideas se te vienen a la mente?
- b. Teniendo en cuenta el lugar que escogieron que los hizo sentir incómodos ahora buscar un lugar o posición muy cómodo, que los haga sentir relajados, y seguros.
- c. Desde este lugar, hacer la meditación dirigida, y en la mitad se leer una frase acerca del cuerpo como territorio de memoria. Intención de la meditación: relajarse, y tener claro que se puede estar incomodo o cómodo en el espacio y dialogo.
- d. Reflexión acerca de lo sucedido, en términos de que nos hace sentir cómodos y que incómodos.

3. Conversación sobre la memoria

- a. Introducción sobre la importancia de respetar la palabra y la opinión del otro.

Nota: Señalar distinciones entre la voz del movimiento y la voz de las/los entrevistados como personas.

Guión:

- ¿Qué es para ustedes como movimiento social la memoria?
- ¿Qué apellido tiene la memoria para *hijos e hijas*?
- Una vez definido lo de “*contexto*”
 - ¿Cuál es la importancia de la memoria apellido...?
 - ¿Qué papel juega la memoria apellido en este contexto?.
- ¿En qué situaciones o relaciones sienten que esta presente la memoria (apellido) ?
- ¿Qué significa para ustedes luchar por la memoria?
- ¿Cuáles han sido las dificultades con las que se han encontrado en estos caminos de lucha y de trabajo por la memoria?
- ¿Qué tipo de lenguajes usa la memoria?
- Si se vieran a través de los ojos de una persona que no conoce las dinámicas de los movimientos sociales y sus luchas.
 - ¿Qué es lo que más apreciarían de sus prácticas reivindicativas?
 - ¿Qué se cuestionarían de sus prácticas reivindicativas?
 - ¿Qué les sorprendería de sus prácticas reivindicativas?
- ¿Cuáles son los prejuicios que hay en el movimiento frente a la memoria?
- ¿Cuándo escuchan la palabra olvido que sienten, que es lo primero que quisieran decir
- ¿Qué les permite y qué les impide el olvido
- ¿Cuáles son las circunstancias en las que el olvido podría ser beneficioso?
- ¿Cómo definirían ustedes la relación memoria – olvido?

- ¿Qué pasaría con el movimiento y sus relaciones y su manera de estar en el mundo si no pudieran olvidar?
- ¿En que situaciones consideran que la memoria resulta perjudicial para ustedes o para otras personas?
- ¿Qué tipos de transformaciones se han dado a partir de la lucha por la memoria?
- ¿A qué otras transformaciones nos puede conducir?
- ¿En qué prácticas y lugares de la memoria se visibiliza una memoria?
- ¿De qué manera influye su comprensión de la memoria en la relación con...?
¿quiénes son los demás?, ¿los del movimiento?, ¿los compañeros de U?, ¿otros amigos? ¿la familia?, ¿los demás ciudadanos?, ¿los demás movimientos?, ¿los demás colombianos?
- ¿Cómo inciden todas estas ideas sobre la memoria en sus prácticas cotidianas?
- ¿De qué manera estas ideas sobre la memoria han influido en la relación contigo misma/o?

4. Cierre

- a. Agradecimientos
- b. Por medio de un bolsillo de la memoria, recoger ideas, pensamientos o sentimientos que les hayan quedado sonando. Escribirlos en papelitos que se quedan en un bolsillo hecho previamente.

Segundo encuentro- categoría Cuidado

1. Devolución: los colores de la memoria

- a. Exponer distintos papeles de colores alrededor de un pliego de papel craft, frases literales significativas que surgieron en el primer encuentro, donde

cada una con diversos nombres representaba cada categoría. Los nombres fueron los siguientes:

Encuentro entre mundos distintos
Pensando en lo común y en las diferencias que nos asombran
Memoria como un territorio de encuentro en lo diverso
Vamos recordando, vamos trasformando
El yo y el nosotros escribiendo un cuento
¿Qué olvidamos, qué recordamos?
Entre el dolor y la lucha

- b. Se les propone escribir o dibujar en el papel del centro de los colores de la memoria lo que les suscita al leerse, y lo que creen que hace falta.

2. Actividad experiencial corporal

- a. La actividad consistía en cada uno volara y para esto tenía que ser alzado por el resto, el que deseaba volar debe hacer un movimiento corporal que lo indique, para que los demás puedan alzarlo. Arriba debe dar la vuelta y después de esto ser bajado para que otro haga lo mismo, hasta que pasen todos. Al introducirla se recuerda cuidarse y cuidar al otro.

3. Conversación sobre cuidado

- a. Se introduce la conversación con recomendaciones generales: primero, compartir la palabra y compartir la comida. Dos, poner en silencio los celulares, y tercero, el tiempo de la conversación.

b. Se define conjuntamente una estrategia para cuidar el uso de la palabra.

Nota: Tener en cuenta las diferentes dimensiones de lo conversado: discursos, prácticas, dinámicas personales y del movimiento.

Guión:

- ¿Qué les evoca la palabra cuidado?
- ¿Ustedes como entienden el cuidado?
- En nuestro contexto colombiano ¿Creen que es importante el cuidado? ¿Por qué?
- ¿Qué relación o relaciones encuentran con el cuidado y los fenómenos sociales?
- Hay algunos que afirman que la situación de violencia, injusticia y desigualdad se debe entre otras cosas a la falta de cuidado, ¿Qué opinan de esta afirmación?
- Espacios, practicas, significados personales y para el movimiento
- ¿Para qué serviría el cuidado de si en el movimiento?
- ¿De qué manera incide el cuidado en sus prácticas cotidianas?
- ¿Qué valores suyos se involucran en las prácticas de cuidado?
- Cuando salgan practicas de cuidado preguntar:
 - ¿Qué tipo de relaciones construyen ustedes por medio de prácticas de cuidado?
 - ¿Qué tipo de relaciones construye el movimiento por medio de prácticas de cuidado?
- Si hablan mucho del cuidado de otro se puede introducir la idea del cuidado de si
 - ¿Qué diferencias identifican, si las hay, entre en el cuidado del otro y el cuidado de si?
 - ¿En qué medida el cuidado de si, de cada uno, aportaría en el cuidado de los demás?

- Si se plantea el cuerpo como un escenario de cuidado, ¿Qué prácticas pensarían que es importante realizar?
- ¿Qué conexiones ven entre la espiritualidad y el cuidado de si mismos?
- Algunos discursos sobre el cuidado sostienen que cuidarnos a nosotros mismos podría ser una manera de cuidar de la madre tierra y a los seres que habitan en ella. Ustedes ¿Qué opinan de esta afirmación?, ¿Cómo creen que pasa esto?
- Nos gustaría que nos contaran dos experiencias en sus vidas en las que hayan necesitado cuidar de ustedes mismas/os (se espera que esto suceda transversalmente)
- ¿Qué hubiera pasado si en estas experiencias no hubiera estado el cuidado?
- ¿Qué se han dado cuenta que pasa cuando no cuidan de ustedes mismas/os?
- ¿Quiénes son las/los más afectadas/os cuando no cuidan de ustedes mismas al interior del movimiento?
- ¿Para ustedes quiénes merecen cuidado?
- ¿Qué tipo de seres y personas están dispuestos a cuidar y a quienes no?
- ¿Podría ser el cuidado un vehículo de resistencia social?

4. Cierre

- a. Se les pide que respondan el mail que se les será enviado próximamente. Y que decía o siguiente:

Hola (nombre)

Queríamos agradecerle la manera cómo has respetado y te has abierto al espacio, gracias por reír y disfrutar de este encuentro. Nos falta uno (de esta tesis)...y varios distintas de aquí en adelante!.

Entonces....apenas leas esto te proponemos que presiones el botón de responder, y escribas 1, 2, 3, 4, ó 5, ideas claves que te surgieron después del

último encuentro que tuvimos el martes pasado...

Es súper importante que lo hagas!

GRACIAS

un abrazo

Tercer encuentro-continuidades y discontinuidades

1. Espacio de meditación y relajación.
2. Juego: Exploración de terrenos:
 - a. Introducción y explicación del juego, el cual consiste en recorrer cuatro territorios, donde cada territorio es una relación entre memoria y cuidado, cada uno es responsable de un territorio. El encargado del territorio decide como nos ubicamos en el espacio para conversar, a su vez recibe $\frac{1}{4}$ de cartulina que contiene las preguntas del territorio, y coordina el momento con las preguntas que se encuentran allí, en un tiempo delimitado. Dentro de cada cartón y momento, hay frases textuales de ellos mismos que sustentan entre otras cosas ese territorio.
 - b. Antes del recorrido en los cuatro territorios se propone una conversación para concretizar y ampliar las narraciones de cuidado y memoria.
 - i. Se recuerda: Compartir la comida-compartir la palabra, cuidar el uso de la palabra, y apagar los celulares.
 - ii. Las preguntas para orientar esta primera parte de la conversación:
 - Palabras que vengan a la mente con memoria

- ¿Teniendo en cuenta el primer encuentro, (recuento) que creen que es importante en la memoria?
 - ¿Qué relaciones encuentran ustedes entre la memoria y la justicia? ¿Memoria como manera de hacer justicia?.
 - Frente a la discusión de justicia: ¿A qué necesidades atiende esta justicia?
 - Para conectar: Hay diversos sentidos de la memoria, diversos sentidos del cuidado.
 - ¿Teniendo en cuenta que dentro de la idea de cuidado caben muchas cosas, que criterios creen ustedes que darían cuenta de una práctica de cuidado, y de una que no?
 - Ejemplifíquelo en prácticas.
 - Identificar en las prácticas: criterios como: buenas intenciones, consecuencias, valores. mi cuidado sea cuidado para otros. Contribuya al crecimiento personal, y colectivo. Indagar practicas en las que cuando yo me cuide y cuide al otro, haya vida. “La práctica del cuidado en doble vía cuidar mi entorno para cuidarme así mismo y cuidarme así mismo para cuidar mi entorno” (A).
 - ¿Cuándo se piensan en las practicas de cuidado, ¿hay alguna relación con el ser mujer o ser hombre, Pavel planteaba una (patriarcal, de protección), qué piensa el resto?.
 - Retomar ideas claves de justicia, y lo que es cuidado para hij@s. ¿Qué relaciones encuentran o creen que no se relacionan?
3. Conversación sobre los cuatro territorios es decir, las continuidades y discontinuidades.

Los cuatro territorios fueron: Memoria y Cuidado transforman contexto, Memoria-cuidado/Olvido-no cuidado, Diálogo de saberes y Teoría-práctica:

- *Memoria y Cuidado transforman contexto*: Qué de lo que sucede en este contexto les permite o les impide sentirse cuidadas/os? ¿De qué manera el cuidado transforma el contexto? ¿De qué manera memoria transforma el contexto? Relaciones entre las dos respuestas.
- *Memoria-cuidado/ Olvido-no cuidado*: ¿Cuando tu reivindicas tu memoria individual, estas reivindicando la memoria colectiva, y viceversa? ¿Cuándo te cuidas, estas cuidando a los otros? ¿Qué determina que esto suceda? ¿Qué hace posible que suceda? Si no sucede, ¿Qué se necesitaría? ¿Por qué creen que las memorias que unos exigen tienden a ser olvido para otros? ¿Por qué creen que el cuidado de unos representa peligro para otros? ¿Qué podría estar a la base de estas prácticas?. El olvido se plantea como algo que en ocasiones es necesario, ¿ustedes pensarían que hay un descuido que es necesario? “¿Cómo la memoria evidencia relaciones de poder?” (G). Comodín: Memoria pareciera que no necesita del silencio mientras que el cuidado si, podría el silencio ser parte también de la memoria, como a veces el cuidado lo exige?
- *Diálogo de saberes*: ¿Qué ha pasado en Hij@s cuando se viven espacios donde se dan diálogos de diversos saberes a travesados por el respeto, las ideas del otro, la confianza y la inclusión? ¿Qué pasaría si esto ocurriera con más frecuencia? ¿Cómo podría ayudar ese diálogo de saberes a lo que se busca reivindicar en el trabajo por la memoria? “Todos necesitamos diferentes formas de cuidado y en algunas ocasiones podemos necesitar las mismas que otros, independientemente de nuestra posición en la sociedad” (A).

- *Teoría-práctica: Entre el deber ser y lo que realmente sucede:* “Espacios donde se pueda reflexionar del movimiento, sin abstraerse mucho pero sin hablar desde las emociones que genera lo cotidiano de hijos: en muchos casos un buen número de ganas de hacer pero sin influencias contundentes”(PV). ¿Cuáles son los factores del contexto que influyen para que en muchas cosas lo que decimos frente al cuidado o la memoria no puedan ser vividas en las prácticas?. “Pienso que existen patrones en la sociedad, como las ideologías, las creencias y otras cosas más, que nos condicionan en el momento de interactuar, que son barreras en nuestras relaciones y nos limitan, por ejemplo en el acto de reconocer al otro como diferente, esos patrones nos alejan y no permiten que nos acerquemos a otros y así mismo no permiten que cuidemos de otros y esos otros nos cuiden, precisamente porque no hay un reconocimiento de esa diferencia. Esos patrones, esos condicionamientos es importante hacerlos conscientes y transformarlos” (A). ¿Cuáles son las consecuencias de que mucha cosas que decimos frente al cuidado o la memoria no puedan ser vividas en las prácticas? ¿Qué de lo que tú haces mantiene esto? ¿Qué tendría que suceder para que nuestros discursos relacionados tanto con la memoria y el cuidado se puedan leer también en la cotidianidad?

Pregunta principal de la investigación o conexión Final: ¿De qué manera el cuidado de mi mismo y de los otros puede favorecer y potenciar el accionar político y la lucha por la memoria? “El cuidado pasa por la necesidad de luchar por otra sociedad (PV)”. “Eso creo que es el cuidado y su importancia para hij@s, porque nos liga al recuerdo de lo que valoramos y decidimos continuar” (D)

4. Cierre Retroalimentación de agradecimientos
 - a. Cartas para cada uno, con frases que habían dicho en los primeros dos encuentros, y una nota de agradecimiento.