

CONSTRUCCIÓN DE PAZ LOCAL A PARTIR DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA

**CONSTRUCCIÓN DE PAZ LOCAL EN LA DIÓCESIS DE TUMACO A LA LUZ DE LA  
TEOLOGÍA FEMINISTA: EL CASO DE LA HERMANA YOLANDA CERÓN DELGADO**

**JENNIFER KATHERINE MONSALVE RESTREPO**

**DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO  
GUSTAVO ADOLFO SALAZAR**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES INTERNACIONALES  
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE PAZ Y RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS  
BOGOTÁ D.C.  
2017**

## Tabla de contenido

1	Introducción .....	2
1.1	Planteamiento del problema de investigación .....	3
1.1.1	Preguntas orientadoras .....	6
1.1.2	Hipótesis.....	7
1.2	Objetivo general y específicos .....	7
1.3	Justificación.....	7
1.4	Metodología Estudio de Caso .....	9
2	Marco Teórico y Conceptual .....	11
2.1	Construcción de Paz .....	12
2.1.1	Sociedad Civil en la Construcción de Paz .....	21
2.1.2	La mujer en la Construcción de Paz .....	30
2.2	Rol de la Religión .....	35
2.2.1	La Iglesia en la Construcción de Paz .....	35
2.2.2	Teología de la Liberación en América Latina.....	38
2.2.3	Teología Feminista .....	45
3	San Andrés de Tumaco, <i>La Perla del Pacífico</i> .....	52
3.1	Contexto de <i>La Perla del Pacífico</i> .....	53
4	Hermana Yolanda Cerón Delgado .....	65
4.1	Diócesis de Tumaco.....	65
4.2	El Ministerio de la hermana Yolanda entre 1991-2001 .....	69
5	Conclusiones.....	75
6	Bibliografía .....	78
6.1	Páginas Web.....	87
7	Anexo.....	93

## 1 Introducción

La propuesta de este trabajo de grado emerge en un momento histórico para Colombia. La situación de violencia que vivimos en el país no es nueva, proviene desde hace décadas, en las cuales han sido constantes la crueldad, las guerras y la desigualdad. Esto ha ido sembrando dolor, odios y resentimientos profundos, haciendo que muchos colombianos miren el futuro con desesperanza. Sin embargo, al mismo tiempo, añoran un mundo más tranquilo, más fraterno y más justo. La mayoría comparten el sueño de una Colombia sin violencia y con mejores oportunidades; y si quieren verlo convertido en realidad un día cercano, todos tendrán que aportar su grano de arena desde su propia cotidianidad. La convivencia pacífica exige que logren restablecer las relaciones quebrantadas, que abran camino a la reconciliación para que sea posible la construcción de paz local.

Con la firma del *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*, el Gobierno de Colombia y la guerrilla de las FARC-EP le han puesto fin a un conflicto armado que afectó a toda Colombia por más de cinco décadas. Pero la ausencia de violencia no es suficiente para lograr esa paz estable y duradera tan anhelada. El trabajo para construir la paz local apenas comienza; incluso ya comenzó durante el conflicto armado. Este trabajo de grado propone a la hermana Yolanda Cerón Delgado de Tumaco como ejemplo de construcción de paz local, en medio del conflicto armado, para orientar a Colombia en este proceso de post-conflicto en el que entra. En el transcurso de este escrito se aspira a mostrar cómo distintos saberes se pueden relacionar para re-interpretar la historia de vida de la hermana Yolanda Cerón Delgado de la Diócesis de Tumaco entre 1991-2001 para aportar a una mejor sociedad. Durante su última década de vida entra el conflicto armado con fuerza a Tumaco y su trabajo con los afrocolombianos se fortalece. Más aun, este trabajo destaca lo que significa ser mujer dentro de la Iglesia y constructora de paz para lograr transformaciones desde lo local.

La ciencia ha fragmentado el saber diversificando el conocimiento en una multiplicidad de disciplinas, cada una de ellas con un diferente objeto de estudio. Esta diversificación del saber ha sido necesaria para poder alcanzar el conocimiento de la realidad, pero esta misma diversidad tiene la necesidad de integrar las contribuciones de

estas ciencias cuando se pretender acercar al significado del objeto en su totalidad. Por lo tanto, este trabajo de grado anhela aportar más conocimiento desde los saberes de la construcción de paz local y la teología porque son dos disciplinas que se pueden beneficiar la una de la otra ya que apuntan a una paz positiva, que se explicará más adelante. Además, por lo general no son campos que se relacionan con frecuencia por lo que aquí se quiere hacer un acercamiento entre los dos campos.

Utilizando varias herramientas y analizando estudios ya elaborados sobre las disciplinas, se aproxima a lo que significa tener en cuenta una teología feminista durante la construcción de paz local en Colombia. La hermana Yolanda fue asesinada por el trabajo que desempeñaba como defensora de los derechos humanos de los indígenas y los afrocolombianos. Este trabajo de grado se propone explorar que aprendizajes nos dejan la última década de la hermana Yolanda sobre el rol de la mujer en la construcción de paz local.

### 1.1 Planteamiento del problema de investigación

La realidad del conflicto armado colombiano, y todo lo que provoca, lo vivió muy de cerca la hermana Yolanda Cerón Delgado, asesinada el 19 de septiembre del 2001 en la Diócesis<sup>1</sup> de Tumaco. Esta religiosa<sup>2</sup> se dedicó a enfrentar las injusticias y el sufrimiento que causó el conflicto armado en su municipio. Su testimonio de vida reflejó su vocación de trabajar sin descanso, en especial, por las comunidades afrodescendientes marginadas que vivían en la pobreza. Desde que la Asamblea Constituyente de 1991, al emitir la nueva Constitución de Colombia, aprobó el artículo transitorio 55,

...el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de

---

<sup>1</sup> Según el Derecho Canónico de la Iglesia Católica, Canon 369, una diócesis es: una porción del pueblo de Dios cuyo cuidado pastoral se encomienda al Obispo con la cooperación del presbiterio, de manera que, unida a su pastor y congregada por él en el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular, en la cual verdaderamente está presente y actúa la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica.

<sup>2</sup> Una religiosa dentro de la Iglesia Católica es una mujer consagrada dentro de una orden religiosa. La mujer toma votos del celibato, obediencia, pobreza y castidad.

producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley (Artículo Transitorio 55, 2001).

La hermana Yolanda se dedicó a respaldar este artículo en todas sus actividades. Actualmente, su historia tiene relevancia para todos los colombianos, no solo los tumaqueños, sino para todo colombiano en general que desee cambiar la historia violenta de Colombia. El momento coyuntural que vive el país busca crear una paz estable y duradera. Tumaco es un municipio que ha sido fuertemente golpeado por el conflicto armado colombiano, que sufre por tanta desigualdad y abandono de la autoridad. Por esta razón, es de admirar la historia de vida de la hermana Yolanda dentro de este contexto. Su compromiso de construir paz en medio de una guerra deja muchos aprendizajes, y sigue motivando a través de sus palabras: “No se desanimen, sigan adelante, que el trabajo apenas empieza” (Diócesis de Tumaco, 2011).

Además de que fue una mujer que dejó una huella en una sociedad tradicionalmente machista, fue una religiosa dentro de una Iglesia patriarcal. Por lo tanto, aquí se propone retomar la historia de vida de esta mujer valiente, trabajadora, defensora de los derechos humanos y comprender de qué forma su praxis se acerca a la teología feminista para luchar por la paz en la Diócesis de Tumaco. ¿Cuál es el rol de las mujeres en la construcción de paz a partir de la teología feminista? Este trabajo sería de gran importancia ya que son las mujeres que conforman la mayoría de la participación dentro de la Iglesia Católica en Colombia y el número de Católicos en el mundo sigue creciendo según el Anuario Pontificio 2016 y Annuarium Statisticum Ecclesiae 2014. Incluso, en Colombia, Francisco de Roux SJ, sacerdote jesuita, ha expresado la importancia de la participación de las mujeres en la construcción de paz en este país.

Es muy importante entender cómo se conecta y se viven los mensajes de la Iglesia Católica y la teología en la cotidianidad, en la realidad. La participación de las mujeres en la construcción de paz local en Colombia influirá de una manera significativa, tal como lo demostró la hermana Yolanda. El siglo veinte (XX) nos ha presentado fuertes movimientos feministas socio-culturales. Las teólogas católicas al reconocer que no puede permanecer indiferente ante los signos de los tiempos, emprenden la tarea de elaborar una teología sistemática de “la mujer,” donde ella es el objeto específico. En un artículo sobre la Organización Femenina Popular (OFP) en Barrancabermeja, el padre

de Roux, SJ también hace mención sobre las mujeres en general: “Ellas, frente a las dudas de muchos hombres y las críticas de carga política, muestran que ser mujer en Colombia hoy es estar por la paz ya, en la defensa de la vida y la dignidad de todas y de todos” (El Tiempo, 2015).

El actual Papa Francisco, cabeza de la Iglesia Católica, también se ha pronunciado frente al tema de las mujeres en la Iglesia Católica, señalando la importancia de evaluar el rol de la mujer en la Iglesia. En una instancia específica, conformó en el 2016, una comisión para estudiar el diaconado femenino. El diaconado es el primer grado de ordenación de la Iglesia Católica. Dentro de su rol pueden celebrar sacramentos como bautismos y matrimonios. En las primeras comunidades cristianas el diaconado sí estaba abierto a las mujeres, posteriormente se fue reservando a los hombres. Ahora ha sido exclusivamente para los hombres. Sin embargo, la apertura del Papa Francisco de estudiar la situación y darle importancia al rol de la mujer refleja la importancia del discernimiento y el diálogo. Incluso, en su mensaje para la celebración de la 50 Jornada Mundial de la Paz el 1 de enero de 2017, titulada *La no violencia: un estilo de política para la paz*, reconoce la labor de las mujeres:

La no violencia practicada con decisión y coherencia ha producido resultados impresionantes... En especial, las mujeres son frecuentemente líderes de la no violencia, como, por ejemplo, Leymah Gbowee y miles de mujeres liberianas, que han organizado encuentros de oración y protesta no violenta (*pray-ins*), obteniendo negociaciones de alto nivel para la conclusión de la segunda guerra civil en Liberia (Papa Francisco, 2017).

Aunque ha habido algunos reconocimientos de la labor importante de la mujer, el Papa Francisco también reconoce que hay mucho más mérito que merecen las mujeres. Incluso dice que se debe profundizar en la teología de la mujer (que se explicará con más profundidad adelante como teología feminista), porque es necesario que las mujeres tengan voz y presencia en el proceso de toma de decisiones y ocupen cargos importantes dentro de la Iglesia; es un derecho (Transcripción íntegra de la entrevista del papa Francisco en el avión de Brasil a Roma, 2013). Esto resulta ser muy pertinente para el pueblo colombiano, cuando el actual acuerdo entre el Gobierno y la FARC se ha desarrollado con un enfoque de género. Entonces este tema se debe poner en dialogo

con lo que afecte la sociedad. Desde las ciencias sociales se ha dicho bastante y estudiado a profundidad el enfoque de género. Por lo cual faltaría que la teología complemente estos conocimientos y aporte a fundamentar e impulsar el enfoque de género en el territorio para una paz estable y duradera. Aunque no se analice en este documento los avances del enfoque de género, si se va a concentrar en la teología feminista. Lo cual ya ha tenido un recorrido, y debemos rescatarlo.

Refiriéndose a Juan XXIII, que vio un signo de nuestro tiempo en la conciencia que tiene la mujer de su propia dignidad y en el ingreso de la mujer a la vida pública, los Padres Sinodales – frente a las más variadas formas de discriminación y de marginación a la que está sometida por el simple hecho de ser mujer – han afirmado repetidamente y con fuerza la urgencia de promover y defender la dignidad personal de la mujer, y, por tanto, su igualdad con el varón. (...) solo el abierto reconocimiento de la dignidad personal de la mujer, constituye el primer paso a realizar para promover su plena participación tanto en la vida eclesial como en aquella social y pública (Pope John Paul II, 1989).

Por eso se ha elegido la labor de la hermana Yolanda. Entonces, este estudio contribuye a la teoría existente sobre la construcción de paz desde la sociedad civil, y cómo la teología feminista puede contribuir en ese trabajo. El estudio muestra que la construcción de paz local, y las relaciones estrechas entre los líderes de la sociedad civil y los líderes a nivel de base son beneficiosas. En el estudio también se revela que la espiritualidad cristiana puede ser un factor de motivación e influencia en la construcción de paz, la transformación de conflictos y en culturas de paz. Por último, el estudio contribuye a una investigación sobre la capacidad de la Iglesia Católica en la construcción de paz local. En la región de Tumaco la necesidad de paz es grande, pero los desafíos son también numerosos.

### 1.1.1 Preguntas orientadoras

*¿Cuál es el rol de las mujeres en la construcción de paz local con las orientaciones de la teología feminista? ¿Cómo encarnó, la hermana Yolanda Cerón Delgado, la teología feminista para aportar a la construcción de paz en la Diócesis de Tumaco y cómo puede ser ejemplo para las(os) católicas(os) actuales que trabajan por la paz?*

### 1.1.2 Hipótesis

El trabajo activo de la mujer católica desde la base, a partir de la teología feminista, facilita la construcción de paz, y el trabajo de la hermana Yolanda lo comprueba, porque empoderó a las comunidades afros de su cultura, derechos individuales y colectivos.

## 1.2 Objetivo general y específicos

### Objetivo general:

- Avanzar en la comprensión del rol de las mujeres en la construcción de paz local en Colombia, con las orientaciones de la teología feminista a partir de la experiencia de vida de la hermana Yolanda entre 1991-2001.

### Objetivos específicos:

- Explicar cómo la praxis de la Hermana Yolanda es teología feminista
- Describir la situación de violencia en Tumaco y la labor que desempeñó la hermana Yolanda en esta diócesis entre 1991-2001.
- Relacionar la construcción de paz y la teología feminista desde la sociedad civil en Colombia.

## 1.3 Justificación

Aquí se pretende hacer un trabajo interdisciplinario entre la irenología<sup>3</sup> y la teología. Los estudios de paz ya se han articulado con la religión, y este trabajo de grado busca profundizar en un punto en específico. Es pertinente para la disciplina de estudios de paz iluminar la relación entre la construcción de paz y otras disciplinas, incluyendo la teología feminista. Esta relación da importancia a la parte espiritual de las mujeres dentro de la Iglesia Católica, de forma que la disciplina puede aportar aprendizajes de manera

---

<sup>3</sup> Es el término utilizado para el campo de estudio de la construcción de paz. Se puede encontrar en: Vincent Fisas, "Introducción al estudio de la paz y los conflictos", Barcelona, Ed. Leina, 1987.



integral a las personas. Además, el tema de la mujer es muy pertinente para la construcción de paz en Colombia hoy.

Para la Iglesia Católica trabajar por la reconciliación, la paz y la justicia ha sido su aporte constante a la humanidad; también ha sido signo viviente del perdón, de la misericordia y de la reconciliación. Sin embargo, atenta a los signos de los tiempos, la Iglesia por fundamento se propone aportar a la obra reconciliadora de Dios, como madre y maestra, experta en humanidad, quiere responder a la tarea encomendada por el mismo Jesucristo de ser embajadora de la reconciliación y para ello discierne sobre la manera de hacerlo en cada momento de la historia para mantener la fidelidad al Evangelio y a su misión evangelizadora. En este escenario, es necesario de manera informada y reflexiva, ir más allá de lo aparente para estudiar qué papel viene teniendo la Iglesia y cómo puede aportar de manera efectiva al perdón, a la reconciliación y a la construcción de una paz estable y duradera.

Durante el siglo veinte (XX) se obtuvieron casi todos los derechos que hoy se le reconocen a la mujer, como el derecho a la propiedad, el cual estaba restringido exclusivamente a los hombres, y el del voto, que en Colombia apenas vino a ser reconocido en 1954 bajo el acto legislativo No. 3 de la Asamblea Nacional Constituyente<sup>4</sup>. Todo ser humano tiene derecho a gozar de sus derechos humanos y a su protección a través de las leyes y las costumbres de su país de residencia. Según la Declaración Universal de Derechos Humanos, hombres y mujeres por igual, tienen libertades fundamentales y derechos humanos, sin distinción de características de sexo y raza (Naciones Unidas, 1948). Por eso, independientemente de cualquier particularidad cultural, dogma religioso, nivel de desarrollo, las mujeres de todo el mundo tienen derecho a gozar de los derechos humanos.

Esta investigación no intenta responder preguntas grandes sobre el rol de la teología en la construcción de paz, pero si aspira a aportar conclusiones sobre puntos de encuentro a través de las mujeres y resaltar su importancia. La construcción de paz y los estudios de paz permean todo aspecto de la vida social e individual de las personas, incluyendo su espiritualidad. De tal manera que es relevante este tema interdisciplinar.

---

<sup>4</sup> <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1825652>

#### 1.4 Metodología Estudio de Caso

Los métodos como herramientas de investigación que se utilizarán para este trabajo de grado serán el estudio de caso y el estudio cualitativo.

Esta investigación se enfoca en el trabajo que realizó la hermana Yolanda Cerón Delgado en la Diócesis de Tumaco. Debido que solo es relevante una historia de vida, se considera que el método del estudio de caso es el más adecuado para realizar esta investigación. El estudio de caso permitirá analizar a profundidad el testimonio de vida de la hermana Yolanda entre 1991-2001. Este método de investigación permitirá explorar, describir, explicar y evaluar el papel de la hermana Yolanda en la construcción de paz local. El estudio de caso en la investigación cualitativa es idiográfica, lo cual implica la descripción amplia, profunda del caso en sí mismo (Gilgun, 1994).

El trabajo de campo será de gran valor para realizar el estudio de caso de forma exitosa, ya que fomenta el uso de varias herramientas cualitativas distintas para obtener la información necesaria. Entre ellas están las observaciones personales, entrevistas a otras personas allegadas al caso y los campos académicos, y revisión de documentos. Esta recopilación de información para el estudio fue a través de la revisión y análisis de fuentes primarias y secundarias, principalmente información encontrada en las páginas web oficiales del país, publicaciones en varios libros, artículos científicos y académicos.

Este método es importante para relacionar el rol de las mujeres en la construcción de paz en Colombia. El estudio de caso le permite al lector apreciar las especificidades socioeconómicas e históricas del contexto. La necesidad distintiva de estudios de casos surge del deseo de comprender fenómenos sociales, sostiene Robert K. Yin (2009, 4). Allí se explora cuando un estudio de caso como método de investigación es el más útil en comparación a otros métodos de recopilación de datos, tales como encuestas, experimentos o cuentas históricas. Él argumenta que la metodología del estudio de caso es más relevante cuando se hacen preguntas de investigación que desean encontrar el *cómo* o *por qué* detrás de los acontecimientos sociales, mientras que otros métodos pueden ser más útiles si las preguntas se formulan en términos de *quién*, *qué* o *dónde*. Yin (2009, 15) también resalta algunas de las críticas atribuidas al uso de estudios de casos. Los estudios de caso, por ejemplo, han sido vistos incapaces de proporcionar generalizaciones, ya que se centran en casos individuales. Yin se opone a esta opinión,

y sostiene que un estudio de caso es más que una simple muestra; puede proporcionar generalizaciones analíticas que conllevan a un conocimiento ampliado.

Yin también conceptualiza un estudio de caso de la siguiente manera: “Un estudio de caso es una investigación empírica que investiga un fenómeno contemporáneo a profundidad y dentro de su contexto real” (2009, 18). En esta definición Yin incluye varias ideas claves. Primero, sostiene que un estudio de caso es útil cuando se desea examinar los sucesos actuales, en curso. Además, sostiene que requiere que el investigador profundice en el tema y que sea estudiado dentro de su contexto. Por lo tanto, la recolección de datos primarios a menudo incluye una investigación con técnicas más atractivas, por ejemplo, observaciones y entrevistas con actores involucrados en el evento estudiado. Sin embargo, Yin (2009, 15) deja claro que un estudio de caso no debe confundirse con estudios etnográficos u observaciones participativas que a menudo requiere largo tiempo en el campo. La manera de conducir un estudio de caso es más amplia que eso, y Yin sostiene que es posible realizar estudios de caso en profundidad utilizando el Internet o el teléfono como técnicas de recopilación de material.

Más allá, un método de investigación complementario en las ciencias sociales para la deducción y la inducción es *abduction*. Danermark et al. (2002) destacan que los descubrimientos en el campo de las ciencias sociales hoy se basan en gran medida en la *abduction*, ya que los nuevos acontecimientos rara vez se descubren en las ciencias sociales. Por el contrario, se puede entender de nuevas formas y dar nuevas explicaciones de lo que existe aplicando una perspectiva que puede proporcionar nuevas ideas y, por lo tanto, expandir conocimiento. Esto es lo que puede ofrecer un enfoque *abductive* (Danermark et al., 2002, 88). Por eso a partir de la historia de vida de la hermana Yolanda y sus particularidades se inferirán unos elementos de la teología feminista, por lo cual hace esta investigación también *abductive* para analizar cuál es el rol de las mujeres en la construcción de paz con las orientaciones de la teología feminista.

Tomando el punto de partida desde una teoría o un marco, un enfoque *abductive* puede ser usado para re-describir y volver a contextualizar los eventos, o como Danermark et al. (2002, 91) ilustra: “observar, describir, interpretar y explicar algo dentro del marco de un nuevo contexto.” Por consiguiente, *abduction* es un método interpretativo. No puede dar una respuesta si las conclusiones sacadas usando la

inferencia son verdaderas o falsas. En cambio, un fenómeno pueden ser re-contextualizado de diferentes maneras usando diferentes ángulos y enfoques, pero no se puede decir que una re-contextualización es más correcta que otra (2002, 92). Por lo tanto, interpretar el rol de las mujeres desde la Iglesia en Colombia en la construcción de paz dentro del marco delimitado para este trabajo de grado es sólo una forma de entender la situación en Colombia, y si se aplica otro marco, otra información puede considerarse más importante y se pueden sacar otras conclusiones.

Las entrevistas cualitativas son un método efectivo y utilizado en estudios de caso como una fuente clave de información (Yin, 2009). Para este trabajo de grado, se han llevado a cabo 14 entrevistas para recopilar información. Un investigador debe tener cuidado de no limitarse a una red específica de personas, por lo cual debe intentar conectarse con distintos actores. Las entrevistas fueron semi-estructuradas y abiertas de modo que el entrevistado pudiera elaborar las respuestas con mayor libertad. Antes de iniciar la entrevista, todos los entrevistados fueron informados de nuevo sobre el propósito del estudio y que su participación fue voluntaria. Esto es lo que Kvale y Brinkmann (2009) llaman consentimiento informado. Las entrevistas duraron aproximadamente 40 minutos, dependiendo de la disponibilidad del entrevistado. Todas las entrevistas fueron en español y grabadas, para después ser parcialmente transcritas. Debido a la pertinencia de la información, en relación con la investigación, así como a las limitaciones de tiempo las entrevistas no fueron transcritas en su totalidad. Hubo una entrevista que se hizo vía correo electrónico.

Danermark et al. (2012, 136) sostienen que la clasificación del material sin el marco conceptual corre el riesgo de ser irreflexivo y superficial. Por lo tanto, el uso del marco conceptual y teórico es fundamental para estructurar y analizar la información. Los datos reunidos para este estudio se clasificaron y analizaron dentro del marco teórico presentado.

## **2 Marco Teórico y Conceptual**

Este capítulo hace un recorrido de los conceptos relevantes para el trabajo de grado, principalmente la construcción de paz local (desde abajo) y la teología feminista. El

objetivo es mostrar los debates recientes en los campos de interés. En cada sección se resaltan puntos importantes que ayudarán estudiar las particularidades de la labor que desempeñó la hermana Yolanda en la Diócesis de Tumaco.

## 2.1 Construcción de Paz

Los orígenes de los estudios de paz (incluyendo la resolución de conflictos, estudios de conflictos, etc.) como una disciplina académica se remonta a finales de la década de 1970, y el campo se ha estado desarrollando constantemente desde entonces.

El interés y la rapidez con la que ha crecido esta disciplina ha aumentado considerablemente, para el 2000, ya se había establecido cientos de programas académicos sobre los estudios de paz y resolución de conflictos por todo el mundo. Después de la Guerra Fría y la reacción política contra la amenaza de una guerra nuclear proporcionó un gran impulso para el crecimiento de los estudios de paz. Esta disciplina se llegó a conocer como una colección de campos de investigación que se ocupan de comprender porque se da la confrontación y la violencia en todos los niveles de las relaciones humanas. La información en el campo se recopila con la intención de transformar o prevenir conflictos destructivos. Este campo interdisciplinario se basa en el fundamento de que el conflicto humano es una causa de muchas consecuencias negativas en la actualidad y en toda la historia humana.

Dentro de los estudios de paz se encuentran muchos temas de investigación. Sin embargo, para el propósito de este trabajo de grado la construcción de paz (*peacebuilding*) desde lo local, será el punto de partida porque se quiere analizar el quehacer de la hermana Yolanda en una zona conflictiva como un aporte a la construcción de paz. La construcción de paz desde lo local tiene potencialidad de lograr cambios positivos en las comunidades afectadas por el conflicto armado, como fue el caso en la Diócesis de Tumaco.

Académicamente este campo sobre la construcción de paz se considera relativamente nuevo. Johan Galtung (1976) es el primer académico a quien se le atribuye la acuñación de este concepto. El autor definió la construcción de paz en relación a la “estructura de paz,” cuyo alcance se refería a las guerras y relaciones interestatales (Oda, 2007, 5; Mazurana y Mckay 1999, 143; Ramsbotham et al., 2005, 186). En *Three*

*Realistic Approaches to Peace* (1976), Galtung argumentó que la construcción de paz es el centro de la resolución de conflictos. Para él, la construcción de la paz está relacionada con el concepto de paz positiva que tiene en cuenta causas profundas en la búsqueda de la paz. Desde sus primeros trabajos pioneros, el concepto de la construcción paz ha sido desarrollado aún más por numerosos académicos, como lo veremos más adelante, y ahora es ampliamente aceptado.

En 1992, el término apareció por primera vez en los documentos de las Naciones Unidas. El Secretario General de la ONU en ese entonces, Boutros Boutros-Ghali, incluyó el concepto en *Un Programa de Paz (An Agenda for Peace)*<sup>5</sup> para explicar las funciones de las organizaciones de las Naciones Unidas para la resolución de conflictos en la era después de la Guerra Fría. Esto sucedió porque el análisis y la práctica de la construcción de paz recibieron una atención internacional significativa a comienzos de los años noventa con el fin de la Guerra Fría, ya que el enfoque se alejaba de los conflictos interestatales y se centraba más en la gestión y resolución de conflictos armados dentro de los estados (Eriksson, Et al., 2003). El argumento era que, debido a que la naturaleza de los conflictos había cambiado, desde el final de la Guerra Fría, era necesario cambiar el proceso, los objetivos y los actores que pueden conducir a la paz (Galama y Tongeren, 2002: 17).

Boutros Boutros-Ghali identificó cuatro campos principales donde la ONU y la comunidad internacional tienen la responsabilidad de actuar frente los conflictos violentos. Las cuatro áreas son la diplomacia preventiva, el establecimiento de la paz, el mantenimiento de la paz, y la consolidación de la paz después de los conflictos. Este informe abordó la necesidad de una manera más holística de establecer la paz, y criticó las operaciones del establecimiento de la paz (*peacemaking*) y el mantenimiento de la paz (*peacekeeping*) por ser demasiado estrechas. Boutros-Ghali argumentó que había una necesidad de encontrar e identificar maneras de llegar a una paz más sostenible: “Las operaciones del establecimiento de la paz y el mantenimiento de la paz, para ser verdaderamente exitosas, deben incluir esfuerzos integrales para identificar y apoyar estructuras que tiendan a consolidar la paz y promover un sentido de confianza y bienestar entre la gente” (Boutros-Ghali 1992, 15).

---

<sup>5</sup> <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=S/24111>

Durante la década de 1990, los académicos aprendieron de las experiencias del mundo real, y desafiaron la conceptualización existente y la comprensión sobre la construcción de paz. Simultáneamente, desarrollaron enfoques nuevos y más efectivos para estas actividades. El objetivo era optimizar los resultados enfocándose en mejorar las deficiencias anteriores sobre la construcción de paz (Ramsbotham, et al., 2010).

Kjell Erling Kjellman y Kristian Berg Harpviken (2010, 45) sostienen que el enfoque presentado por el Secretario General generó un interés renovado para la construcción de paz. Sin embargo, solo se enfocaba en evitar que el conflicto violento vuelva a surgir, que es una paz negativa, según la definición de Galtung, y varios académicos se pronunciaron al respecto. John Paul Lederach, al igual que Thania Paffenholz (2010, 45), explica que la comprensión de la construcción de paz en el informe de 1992 fue bastante limitada, ya que se concentró en la construcción de paz después en un post-conflicto para evitar el regreso a la violencia física. En *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Lederach resalta:

El secretario general califica el uso del término (construcción de paz) relacionándolo exclusivamente con el apoyo en el post-conflicto de los acuerdos de paz y la reconstrucción de sociedades devastadas por la guerra. Estoy totalmente de acuerdo en que esta es una fase, cada vez más crítica, a la que hay que prestar atención ... Sin embargo, sugiero que la “construcción de paz” es más que una reconstrucción después al acuerdo. Aquí, la construcción de paz se entiende como un concepto integral que abarca, genera y sostiene toda la gama de procesos, enfoques y etapas necesarios para transformar los conflictos hacia relaciones más sostenibles y pacíficas. El término implica una amplia gama de actividades y funciones que preceden y siguen a los acuerdos de paz (Lederach 1997, 20).

De esta manera, se comienza a ver una evolución del concepto construcción de paz que brinda una definición más amplia. Contrario a Boutros-Ghali, Lederach (1997) sostiene que la construcción de paz es mucho más que la actividad del post-conflicto. Según él esto debe tener lugar antes, durante y después de un conflicto. Lederach toma un enfoque relacional a la construcción de la paz. En otras palabras, la construcción de paz no se ocupa con la terminación de la violencia, sino que se dedica a crear y

reconstruir relaciones pacíficas entre las personas. Lo que Lederach define es la construcción sostenible de la paz que, al igual que Galtung, llega a las causas fundamentales del conflicto, tratando de transformarlas para crear una paz duradera.

Lederach presenta un enfoque en las relaciones sociales y la reconciliación como medio para obtener una paz sostenible en sociedades devastadas por la guerra. Aboga por una perspectiva holística a largo plazo, y contribuyó a un cambio de dirección desde un enfoque en actores externos a actores internos en la construcción de paz. Su trabajo sentó las bases para una comprensión más amplia de la construcción de paz. En 1995, un suplemento se adoptó al Programa de Paz para incluir también medidas preventivas como parte de los esfuerzos de la construcción de paz.

Entonces en esta línea de pensamiento, a medida que se hacían evidentes las complejidades y repercusiones sociales de los conflictos civiles, el mantenimiento de la paz asumió unas tareas más amplias. Estas misiones más completas para instalar la paz y prevenir un retorno a la violencia se conocieron comúnmente como la “construcción de la paz.” Ganaron popularidad a medida que numerosas guerras civiles se extendían por todo el mundo, representando el 94% de todos los conflictos armados durante este período. Respecto a la pérdida de vidas civiles durante este tiempo, Roland París (2004) señala que “... un 90 por ciento de los muertos en conflictos armados eran civiles.”

El campo de la construcción de paz experimentó un gran crecimiento y desarrollo con estas primeras misiones de prueba con el establecimiento de marcos de implementación, centros de construcción de paz y la participación de organizaciones no gubernamentales. Las actuales misiones todavía se consideran experimentales porque son propensas a las interrupciones y rara vez se llevan a cabo como se había planeado. París ofrece una discusión sobre los orígenes de la construcción de paz en *At War's End: Building Peace After Civil Conflict*, en el cual dice que las Naciones Unidas se volvieron más propensas a responder a la “demanda” de nuevas operaciones de paz multilaterales. Todavía se parecían a las misiones tradicionales de mantenimiento de la paz, otras misiones eran “más complejas” y comprendían “tareas menos familiares.”

A medida que el entendimiento sobre el concepto de la construcción de paz se iba desarrollando empezó a referirse a las raíces profundas políticas, económicas, sociales y psicológicas del conflicto. Esto se diferencia con el establecimiento de la paz que es



entre grupos en conflicto, y mantenimiento de la paz que tiene el objetivo de prevenir una recaída a la guerra (Woodhouse, 2015, 299). En la última década, según *A Handbook for Peace and Conflict Impact Assessment*, se ha llegado a entender que la construcción de paz tiene por objeto construir estructuras de paz y eliminar estructuras de conflicto para facilitar la formación de una paz duradera. (Bush, 2014).

Otra contribución importante a la comprensión actual de la construcción de paz viene desde el concepto de la violencia estructural de Galtung (2002) quien afirma que sólo se puede romper los ciclos de violencia transformando las formas en que la gente entiende la relación entre conflicto y violencia. La violencia es una de las formas en que las personas se relacionan entre sí en torno a situaciones de conflicto. Lo que distingue un manejo violento del conflicto es la instrumentalización del “otro” que es tratado como un desechable para lograr metas o bienes que están en disputa. Pero, como explica Galtung, la violencia física e intencionada (“violencia directa”) descansa en patrones internos de la organización social y prácticas marcadas por la desigualdad (“violencia estructural”), y sobre los sistemas de creencias e instituciones como las del derecho, la religión, la ciencia, la educación y el lenguaje por medio de los cuales las practicas instrumentales, destructivas e injustas son aceptables (“violencia cultural”).

Con estos aportes de Galtung, podemos entender que el concepto de la construcción de paz se refiere a muchas áreas que crean injusticia en la sociedad, así como estructuras políticas, leyes y otros sistemas. Las injusticias dentro de estas estructuras conducen repetidamente a la violencia. Por lo tanto, es necesario resolver estas causas subyacentes de la violencia, las raíces de los conflictos. A partir de esto, el concepto de la construcción de paz debe reformar estas estructuras para crear una paz sostenible (Bercovitch y Jackson, 2009, 169).

Sin embargo, como Barnett et al. (2007) señalan en *Peacebuilding: What is in a Name?*, la construcción de paz sigue siendo abordada e interpretada de diferentes maneras por diferentes actores. Barnett et al. miran el enfoque de construcción de paz que tienen los órganos intergubernamentales destacando que algunos ponen más énfasis en actividades de seguridad y militares, como los procesos de desmovilización y desminado. Otros enfatizan el desarrollo socio-económico y, sin embargo, otros se centran en la dimensión política del aumento de la democratización, la creación de

instituciones y el respeto de los derechos humanos, etc. Lo que queda claro es que la construcción de paz es un concepto con diversas interpretaciones, que llevan a distintas estrategias y prácticas de los diferentes actores en la construcción de paz. Knight (2003) define la construcción de paz como un ejercicio complejo y multidimensional que abarca tareas desde el desarme de las facciones en guerra hasta la reconstrucción de las fuerzas políticas, económicas, judiciales e instituciones de la sociedad civil, mientras que Lisa Schirch (2006, 9) dice que “la construcción de paz busca prevenir, reducir, transformar y ayudar a las personas a recuperarse de la violencia en todas sus formas, [...] empodera a la gente para fomentar las relaciones en todos los niveles que los sostienen y su entorno.”

Ahora se pueden encontrar varias escuelas de pensamientos dentro de la disciplina de la construcción de paz, entre ellas el manejo, la resolución y la transformación. Por las particularidades del trabajo que realizó la hermana Yolanda en medio de un conflicto armado, vamos a resaltar la escuela de transformación de conflictos porque su más grande aporte a la disciplina ha sido cambiar el enfoque de los actores internacionales a los actores locales. La profesora María Lucía Zapata afirma que la transformación de conflictos “es el trabajo coordinado de diferentes individuos, organizaciones y comunidades que potencien cambios en diferentes niveles de la sociedad” (Colombia2020, 2017). Este enfoque se ha llegado a llamar la “construcción de paz desde abajo.”

Los académicos enfatizaron con este enfoque la importancia de los actores locales y del sector no gubernamental y el propósito es mejorar las iniciativas de construcción de paz y abrir espacios públicos a la participación política para fortalecer las instituciones de la sociedad civil. La lógica detrás de este enfoque es establecida por Adam Curle, uno de los principales académicos del campo de la construcción de paz. Sostiene que “dado que la resolución de conflictos por parte de órganos e individuos externos ha resultado hasta ahora ineficaz [durante la década de 1990] ... es esencial considerar el potencial de pacificación dentro de las comunidades en conflicto” (Curle 1994, 96). John Paul Lederach, un académico distinguido del campo, también enfatizó el “empoderamiento indígena”, y afirmó “que la transformación del conflicto debe contemplar activamente, incluir, respetar y promover las culturales dentro de un mismo escenario.” En la

construcción de paz desde abajo los actores externos son más eficaces cuando se concentran en el asesoramiento y en actividades de facilitación. Este enfoque se centra en los actores locales, recursos locales e instituciones locales. Enfatiza las soluciones locales a los conflictos locales.

El trabajo de estos autores causó también un cambio dentro del sistema de la ONU que identificó la necesidad de que los enfoques sean holísticos e incluyan temas sobre género, derechos humanos, desarrollo y seguridad humana (Darweish y Rank 2012, 2). En el 2000, a través del informe Brahimi, la ONU prestó más atención a la construcción de paz, ya que este informe recomendaba la necesidad de definir mejores estrategias y herramientas específicas para la construcción de paz (Darweish y Rank 2012, 2). La construcción de paz, entonces, es un proceso comprensivo y continuo de abajo hacia arriba pero que también se dirige a la sociedad civil en todos los niveles, desde la base hasta los agentes de nivel medio y en los niveles nacional e internacional (Darwish y Rank 2012, 3).

Ahora bien, vale la pena también resaltar el trabajo de otros autores que han criticado la paz liberal. Desde el comienzo del intervencionismo liberal en los años noventa, seguramente se ha perdido algo de su potencia y autores afirman que el intervencionismo liberal no ha muerto todavía - pero actualmente está por lo menos en el proceso de morir (Sandu, 2012). Por mucho que el intervencionismo liberal esté sufriendo en la actualidad, el modelo liberal de construcción de paz sigue siendo ampliamente practicado (Mac Ginty, 2011).

Los orígenes teóricos de lo que comúnmente se conoce como paz liberal pueden ser encontrado en el ensayo *La Paz Perpetua* de Immanuel Kant de 1795 que imaginaba un orden mundial liberal donde la paz suprema reinaba. En el ensayo, los Estados liberales se asociaban con la tranquilidad, mientras que los Estados no liberales fueron pensados para ser inherentemente beligerantes. Así, el liberalismo, definido por Kant como republicano con un gobierno representativo, debería ser promovido globalmente para asegurar un orden mundial pacífico (Kant, 2010).

A finales de la Guerra Fría y con la supuesta victoria de la democracia liberal se abrió una nueva forma de intervención liberal en Estados plagados por conflictos y violaciones de derechos humanos, es decir, en “Estados débiles” (Robinson y Aidan,

2009, 7-10). En este contexto, lo que antes se consideraban únicamente preocupaciones de los Estados soberanos se volvieron viables para la intervención internacional, ya que se vincularon con la protección internacional de paz y la seguridad (Chandler, 2004, 66-74).

En varios contextos, las operaciones internacionales de construcción de paz no han logrado las condiciones para una paz sostenible (Mac Ginty, 2010; Richmond, 2009). Dado este panorama de muchas operaciones contemporáneas de construcción de paz, se ha dado pie para que académicos desafíen la fórmula actualmente dominante para la construcción de paz, es decir, el modelo liberal de construcción de paz. Los académicos destacados como Roger Mac Ginty y Oliver Richmond han resaltado los defectos del modelo liberal de construcción de paz, principalmente problematizando sus prejuicios de arriba hacia abajo, tecnocráticos, culturales y parcialidades occidentales, y piden modelos alternativos para construir la paz basados en las necesidades y experiencias cotidianas de las poblaciones de las sociedades post-conflicto (Richmond, 2009, 579; Mac Ginty, 2010, 158).

Mac Ginty sostiene que las sociedades en posconflicto están frecuentemente plagadas por “pobreza crónica y subdesarrollo, violencia continua y relaciones intergrupales profundamente disfuncionales” (Mac Ginty 2010, 146). Por el contrario, la paz debe ser concebida como procesos dependientes del contexto, que no pueden ser entendidos o logrados fuera de su contexto particular (Mac Ginty 2008, 15-18).

Roger Mac Ginty toma como punto de partida el hecho de que muchas sociedades posconflicto/ contemporáneas están experimentando una paz inquietante caracterizada por las mismas condiciones que tenían durante el conflicto - es decir, situaciones “no hay guerra, no hay paz” (no war, no peace). En estas sociedades la violencia directa ha sido contenida, pero las desigualdades estructurales siguen presentes, los niveles de desempleo y delincuencia son altos, las animosidades grupales siguen siendo fuertes, y hay a menudo una sensación de desconexión entre la gente y el gobierno (Mac Ginty, 2010, 151). El optimismo público tras un acuerdo de paz se pierde rápidamente debido a la falta de mejoras positivas. Donde estas problemáticas persisten, Mac Ginty sostiene que habrá un mayor riesgo de reincidencia en la guerra civil (Mac Ginty 2008, 80; Mac Ginty 2010, 152).

Dicho esto, Mac Ginty también reconoce los impactos positivos de situaciones de “no guerra, no paz”, resaltando que la violencia organizada ha sido contenida. Sin embargo, el autor destaca que se debe exigir más de las operaciones de construcción de paz, incluyendo el abordaje de problemas estructurales que sustentan los conflictos, la violencia indirecta y las cuestiones afectivas como la reconciliación (Mac Ginty 2010, 159). Sin abordar esto, las operaciones liberales contemporáneas de construcción de paz están destinadas a seguir produciendo situaciones de “no hay guerra, no hay paz”.

Mac Ginty señala que hay frecuentemente una fuerte disyunción entre lo que se reconoce formalmente como la paz y lo que los habitantes de las sociedades posconflicto realmente necesitan y esperan de dicha paz. Al animar a las poblaciones de las sociedades posconflicto a “imaginar la paz”, se podría comprender cómo se podría superar esta disyunción y, por tanto, cómo se podría crear una mejor política de paz en estas sociedades (Mac Ginty 2008, 97-98).

Adicionalmente, Oliver Richmond tiene grandes aportes que deben ser mencionados sobre la concepción de la construcción de paz liberal. La paz liberal “conservadora” se centra en el establecimiento de seguridad. Esto implica un enfoque descendente, con frecuencia externalizado, para construir la paz que ofrece seguridad básica pero no compromiso con las dimensiones cotidianas de la paz. La paz liberal “ortodoxa” se centra principalmente en la creación de instituciones, con énfasis en el desarrollo de las instituciones del Estado liberal, así como la economía de mercado. Aunque la paz liberal “ortodoxa” sugiere un compromiso con las dimensiones cotidianas de la paz a través de su enfoque liberal basado en los derechos, el enfoque principal sigue siendo de arriba hacia abajo e institucional. Por último, la paz liberal “emancipadora” tiene un enfoque de abajo hacia arriba con un énfasis significativo en las necesidades locales. Esta paz liberal ofrece un fuerte compromiso con temas cotidianos como la justicia social y la provisión de bienestar, ya que su principal punto focal son las necesidades de las poblaciones locales (Richmond, 2009, 560-561).

Richmond observa que, a pesar de la ambición teórica de la construcción de paz liberal para construir una paz emancipadora, las operaciones contemporáneas liberales de construcción paz tienden en la práctica a quedar “atascadas” en la paz liberal conservadora y ortodoxa (Richmond, 2006, 303).

Como vemos, los cambios en perspectiva de lo que implica la paz y cómo crear una paz sostenible para evitar que países vuelven a caer en círculos viciosos de violencia ha llevado a aumentar un interés por las actividades de la construcción de paz a partir de los años 1990 en adelante. La creación de la Comisión de Construcción de Paz y Fondo de la Construcción de Paz de la ONU en el 2005 para apoyar los esfuerzos de construcción de paz en países que salen de un conflicto puede ser visto así. Hoy, la ONU hace insistencia en la importancia de la apropiación nacional de los procesos de construcción de paz para lograr resultados (ONU, 2010, 5). El conocimiento de posibles actores de construcción de paz se ha ampliado, desde solo líderes gubernamentales y de la oposición con la ayuda de organizaciones gubernamentales externas y órganos intergubernamentales, a incluir una amplia gama de otros tipos de actores.

Es importante resaltar lo positivo que puede aportar un enfoque de abajo-arriba, enfocándose en la sociedad civil. Por esta razón, se ha elegido utilizar los aportes de los distinguidos John Paul Lederach y Thania Paffenholz al entendimiento del rol de la sociedad civil en la construcción de paz. "Hoy en día, una diversidad de actores no estatales, como las organizaciones no gubernamentales (ONG), asociaciones, entidades religiosas, organizaciones de base y empresariales, comunidades e individuos están participando más activamente en diferentes actividades de construcción de paz", destacan Thania Paffenholz y Christopher Spurk (2006, 18). El Banco Mundial concluyó en un informe que ahora existe un consenso general a nivel mundial, que la sociedad civil es un actor central para crear una paz sostenible. Ellos sostienen que "la pregunta en el debate internacional ya no es si la sociedad civil tiene un papel que desempeñar en la construcción de paz, sino cual es la mejor forma que pueden desarrollar todo su potencial" (2006, 1). Además, la investigación ha demostrado que un mayor nivel de participación de la sociedad civil puede dirigir a una paz más duradera (Wanis St.-John & Kew, 2006).

### 2.1.1 Sociedad Civil en la Construcción de Paz

Reconociendo que existen varios actores en la construcción de la paz, este trabajo resalta el rol de los actores de la sociedad civil desde lo local. Aquí se explica el concepto desde el trabajo de Lederach y Paffenholz. Estos dos académicos tienen un

entendimiento de lo que es trabajar desde la Iglesia, ya que Lederach es Menonita y Paffenholz es Católica.

### *John Paul Lederach*

Como ya se ha mencionado, la construcción de paz puede adoptar tres enfoques principales: “Manejo de Conflictos,” “Resolución de Conflictos” y “Transformación de Conflictos.” El manejo implica que los conflictos son a largo plazo y, por tanto, arreglos rápidos están fuera de discusión. También sugiere que se pueden imponer soluciones a las partes en conflicto siempre y cuando se alcance el objetivo a largo plazo de controlar la violencia en lugar de abordar los conflictos a profundidad. La resolución, por el contrario, es todo lo opuesto, ya que presume que un conflicto es un acontecimiento a corto plazo que se puede resolver en el menor tiempo posible, en el que se puede alcanzar una solución permanente y la vida puede seguir adelante. Estos dos enfoques solo resaltan el tratar de eliminar o contener el conflicto. La transformación va más allá de la resolución de problemas concretos y da la oportunidad de reorganizar las cuestiones básicas de la disputa en su profundidad. Sugiere sustituir el término “resolución” de conflicto con el término “transformación” de conflicto (Rupesinghe 1995).

John Paul Lederach ha desarrollado un enfoque transformador y dialógico para la transformación de conflictos y la construcción de paz con referencia específica a la escuela de educación popular en América Latina y África, y particularmente de la escuela de Paulo Freire. “El trabajo de Paulo Freire y mi contacto directo con muchos esfuerzos en la educación popular en América Latina y África son quizás las influencias más importantes en mi pensamiento y actividad de entrenamiento” (Lederach 1995, 25). Se centra en los siguientes puntos: En primer lugar, la educación popular nunca es neutral. Se centra en el concepto de concientización, “el proceso de concientización de la persona en el contexto que produce el crecimiento individual y el cambio social. Segundo, la educación popular es un proceso de mutualidad. [...] En tercer lugar, las personas y sus conocimientos cotidianos son recursos clave. [...] Por último, plantear problemas relacionados con situaciones y desafíos de la vida real en lugar de proporcionar recetas sobre esas situaciones es una herramienta pedagógica importante” (Lederach 1995, 26).

La “concientización,” escribe Lederach, “cree que la gente está bien informada, capaz de nombrar, interactuar y responder a sus propias realidades de formas dinámicas. En cuanto a los entornos multiculturales, este principio se basa en varias ideas fundamentales. Primero, sugiere que las personas en una comunidad son capaces de identificar y nombrar las realidades del conflicto que enfrentan. [...] Segundo, sugiere que la crítica más útil, transformadora y constructiva de los problemas, fortalezas y debilidades relacionados con el manejo de conflictos dentro de un grupo cultural determinado emerge de ese grupo. La concienciación [...] invita a un grupo particular a reflexionar sobre las fortalezas y debilidades de su propio patrimonio, conocimiento y modalidades relacionadas con el conflicto, en contraste con reflexionar sobre la amenaza o las modalidades de otros o adoptar una postura que los miembros Deben aprender primero de los demás porque no tienen recursos "(Lederach 1995, 112).

Al tratar de entender un conflicto, Lederach reconoce que el conflicto es un hecho natural entre los seres humanos que están en relaciones. Una vez que ocurre, cambia (transforma) al pueblo, las relaciones y la dinámica que inicialmente llevó al conflicto. La transformación mejora el entendimiento mutuo debido a su enfoque en los actores del conflicto, los problemas y las estructuras presentes. Los actores son reconocidos y empoderados, las relaciones de los adversarios se transforman, y las estructuras opresivas son revisadas para lograr un cambio duradero. Por lo tanto, la construcción de paz va más allá de ofrecer alivio a los afectados. Se profundiza en las causas del problema, se dirige a él y fomenta la reconciliación entre los que están en conflicto.

En su teoría de abajo hacia arriba, John Paul Lederach presenta una herramienta integral del campo. Una idea central de la construcción de paz de abajo hacia arriba es empoderar a las poblaciones locales en los niveles más locales al igual que a los del nivel mediano de la sociedad. En esta pirámide de Lederach para la construcción de paz se sitúa a las ONG y otros grupos civiles en el nivel medio para representar un vínculo entre elite / estado y pueblo / base. Los actores de rango medio no suelen participar en el gobierno. En general, son educadores, intelectuales, empresarios y representantes de la sociedad civil. Lederach (1997) también coloca a los líderes religiosos en una categoría de la mitad. Sin embargo, pueden tener un cierto grado de influencia en las elites



mientras que simultáneamente sirven como enlace entre el estado y la población. Además, los actores de rango medio no deberían tener afiliaciones políticas o militares.

Lederach expresa que la mayoría de los temas sociales, como los abusos de los derechos humanos y las divisiones, con frecuencia comienzan al nivel de base. Por lo tanto, las medidas adoptadas por los líderes del Estado son lentas para llegar a sus beneficiarios reales en la parte inferior de la pirámide, es decir, los niveles comunitarios de base. Por el contrario, es más probable que las actividades llevadas a cabo de abajo hacia arriba estén dirigidas a las necesidades reales de la población afectada.

Es una acción de abajo hacia arriba, de base, que se espera que impulse más fuertemente un proceso de paz. De hecho, los actores de base son los más necesitados de paz porque son estas personas las que tienen que lidiar con la violencia en su vida cotidiana. Lederach (1997 & 2001) concluye que la desesperación y la frustración con el conflicto conlleva a los líderes de base a promover la paz. Sin embargo, para que se inicie el proceso de construcción de paz de abajo hacia arriba, es necesario “empoderar” a los líderes locales asegurándoles la viabilidad de los esfuerzos de paz. Este empoderamiento se considera el trabajo de las ONG y de la sociedad civil. Son los actores no gubernamentales, de rango medio como de base, quienes pueden ser responsables de iniciar el diálogo, “empoderarse” a sí mismos y a las comunidades locales al mismo tiempo. Una sociedad civil activa con voz es un requisito necesario para la implementación de abajo hacia arriba, tal como el evidenciado por la hermana Yolanda. Los defensores del enfoque de abajo hacia arriba afirman que la mayoría de las guerras civiles modernas, es decir, conflictos entre actores estatales y no estatales o guerras civiles entre dos o más actores no estatales, han terminado como resultado del proceso de abajo hacia arriba.

Además, dentro del enfoque de transformación de conflictos, John Paul Lederach ve la necesidad de reconstruir las relaciones destruidas, enfocándose en la reconciliación dentro de la sociedad y fortaleciendo la potencialidad de construcción de paz en la sociedad. Intervención de terceros debe concentrarse en apoyar actores internos. La sensibilidad a la cultura local y el marco a largo plazo son también necesarios.

*Thania Paffenholz*

Thania Paffenholz (2003, 2006) utiliza el término construcción de paz de abajo hacia arriba para describir el enfoque que enfatiza la importancia de tener un proceso amplio y participativo, donde la gente local está capacitada para participar activamente en el proceso de paz y reconciliación. Para Paffenholz, la construcción de paz desde abajo es tanto una práctica como una actitud. Como práctica, significa construcción de paz comprometida a nivel local por la gente que vive en medio de la violencia. Como actitud, se basa en el supuesto de que los más afectados por la violencia, que entienden y tienen que vivir con sus consecuencias, probablemente estén mejor situados para encontrar las soluciones más apropiadas para él (Paffenholz, 2006, 6; McDonald, 1997, 2).

Esta investigación utiliza el trabajo de Thania Paffenholz y Christopher Spurk sobre las siete actividades y funciones de la sociedad civil en la construcción de paz en “Comprehensive framework for the analysis of civil society in peacebuilding.” La investigación demuestra que las actividades desde la sociedad civil pueden lograr la estabilidad y seguridad, restaurar las instituciones políticas y judiciales, referirse a las dimensiones socioeconómicas y transformar las relaciones.

Sin embargo, en sus numerosas publicaciones sobre la construcción de paz, Paffenholz señala que ha habido una falta de investigación científica y organizada para validar la idea del efecto y eficiencia de la construcción de paz desde la sociedad civil. Junto con Spurk, Paffenholz enfatiza que “la mera existencia de y el apoyo a la sociedad civil no conduce automáticamente a la construcción de paz” (2006, 1), y que los posibles papeles a desempeñar y funciones de la sociedad civil en la construcción de una paz sostenible debe ser investigado a más profundidad. Incluso si se han hecho más investigaciones en los últimos años sobre el papel a desempeñar de la sociedad civil en la construcción de paz, por ejemplo, por Paffenholz (ed.) en *Civil Society and Peacebuilding: A Critical Assessment* (2010), en el que se llevaron a cabo once estudios de casos sobre las funciones de la sociedad civil en la construcción de paz, este campo de estudio todavía se considera poco investigado.

Las siete funciones de la sociedad civil en la construcción de paz identificadas por Paffenholz y Spurk son fundamentales para entender su importancia. Los autores explican que es esencial tener en cuenta la singularidad de cada conflicto y evaluar cada

función en relación con el contexto específico, teniendo en cuenta la vida social, política y cultural, al igual que la dinámica regional y global. La relevancia de cada función también debe ser analizada en relación con el contexto específico. Además, Paffenholz y Spurk sostienen que uno debe identificar las actividades realizadas por la sociedad civil y considerar la efectividad de su ejecución en relación con las actividades realizadas por otros actores en la construcción de paz (2010, 75).

*Protección, "Protection"* - Aunque es el Estado el que tiene la responsabilidad de proteger a sus ciudadanos(as), la sociedad civil también juega un papel importante para proporcionar una función de protección, especialmente en tiempos de conflicto / post conflicto cuando el propio Estado es a menudo débil o puede ser uno de los perpetradores, y donde otros constituyen una amenaza para la sociedad civil organizada. "Durante y después del conflicto armado, la protección se convierte casi en una pre-condición para el desempeño de otros roles y funciones, los actores de la sociedad se ven obstaculizados por desempeñar papeles de construcción de paz cuando son amenazados por grupos armados", argumentan Paffenholz y Spurk (2010, 67). Enumeran algunas de las funciones de protección que la sociedad civil puede desempeñar, como actividades de vigilancia, entrega de ayuda material, o creación de "zonas de paz." La función de protección puede realizarse tanto a nivel nacional como a nivel internacional con otros actores de la sociedad civil. (2010, 67).

*Monitoreo, "Monitoring"* - La función de monitoreo que la sociedad civil posee es un requisito previo para que otras funciones trabajen, argumentan Paffenholz y Spurk (2010, 68). Una sociedad civil que puede controlar y mantener responsable a su Estado de sus acciones y comportamiento es una función fundamental en una sociedad democrática. En la construcción de paz, Paffenholz y Spurk destacan que el monitoreo suele estar relacionado con la situación del conflicto y los abusos contra los derechos humanos. Los autores ven ampliar las relaciones entre los actores locales, nacionales e internacionales. Estas conexiones pueden aumentar "espacios seguros para que los grupos locales cumplan sus tareas de monitoreo" (2010: 68). Sin embargo, la función de monitoreo también está asociada con la violencia. Los monitores, tanto personas como

organizaciones, pueden ser "...sujetos a amenazas de violencia y asesinatos" por realizar esta tarea (Paffenholz, 2010, 384).

*Incidencia y opinión pública, "Advocacy and Public Communication"* – Esta es una forma en que los actores de la sociedad civil pueden poner preocupaciones políticas y sociales en la agenda pública y así promover un cambio social positivo. "La incidencia se considera una de las funciones básicas de la construcción de la paz", Paffenholz y Spurk (2010, 69) y también sostienen que es uno de los más eficaces. La sociedad civil puede utilizar la incidencia para promover temas en la agenda nacional y crear presión pública sobre las partes beligerantes. Paffenholz y Spurk diferencian entre dos tipos de trabajo de incidencia; uno no es público y por lo tanto incluye la comunicación privada o informal con las élites políticas para incluir temas y exigencias en la agenda. Segundo, es la comunicación pública donde los esfuerzos de la incidencia se hacen visibles para el público en general a través de acciones como demostraciones, movilizaciones, comunicados de prensa y otras declaraciones públicas (2010, 69).

*Socialización "in-group", "In-group Socialisation"* – La sociedad civil es un medio donde la gente puede reunirse, discutir y ser socializada en un comportamiento democrático y participativo. Es un ambiente donde se forman actitudes y valores, y en términos de construcción de la paz es un lugar para inspirar una "cultura de paz". En tiempos de conflicto una sociedad, así como la sociedad civil, a menudo se divide y se incrementan las relaciones en "in-grupo" y en la identificación. Paffenholz y Spurk diferencian entre lo que llaman socialización "in-grupo" y lo que llaman cohesión social, donde "socialización [in-grupo] sólo sucede dentro de grupos y no entre o en medio de grupos adversarios" (2010, 70). En la construcción de paz, la socialización "in-grupo" se puede lograr a través de la educación para la paz y capacitación en resolución de conflictos, y puede ser una manera importante de empoderar y dar voz a grupos anteriormente marginados (Paffenholz, 2010, 393). Sin embargo, Paffenholz y Spurk resaltan que "las iniciativas de cultura de paz trabajan a nivel individual, en lugar de dirigirse a la sociedad en general" (2010, 71). También subrayan que hay otras limitaciones de las iniciativas para crear una cultura de paz; es difícil crear un proceso inclusivo y continuo que compromete a las masas a tener un efecto a largo plazo, debido a, por ejemplo, dificultades de coordinación.

*Cohesión social, "Social Cohesion"* – Otra función importante ejecutada por la sociedad civil es la creación de cohesión social, o la integración (Paffenholz & Spurk, 2010, 71). A medida que relaciones sociales entre personas y grupos de personas en una sociedad a menudo se destruye durante el conflicto, una función importante de la sociedad civil es construir conexiones entre grupos y no sólo fortalecer los lazos dentro de un solo grupo (socialización "in-grupo"). En la construcción de paz, Paffenholz y Spurk identifican tres actividades relacionadas con la cohesión social: a) cohesión orientada a las relaciones para la paz entre grupos adversarios a través de talleres y diálogos, b) cohesión orientada hacia los resultados para la paz que busca resultados concretos a través de talleres de resolución de conflictos entre actores adversarios en la guerra, c) cohesión orientada a los resultados para el trabajo de negocios y de desarrollo, en la que diferentes grupos se unen para lograr otras tareas comunes diferentes a la de la paz (por ejemplo, el trabajo conjunto de iniciativas), lo que a su vez puede crear capital social y crear lazos entre grupos de una forma sin menos pretensiones.

*Facilitación, "Intermediation and Facilitation"* – Una de las funciones originales de la sociedad civil en el discurso de la democracia de Montesquieu es la sociedad civil como intermediario y facilitador en la comunicación entre el estado/gobierno y sus ciudadanos/as. En el contexto de la construcción de paz, la función se extiende para incluir también la intermediación entre grupos armados y grupos sociales. Paffenholz y Spurk (2010, 73) destacan que la sociedad civil local puede tener un papel facilitador y mediador, por ejemplo, entre los grupos de la sociedad civil y las partes en conflicto a nivel de aldea/distrito, entre grupos en conflicto y organizaciones a nivel nacional o internacional en lo se relaciona a servicios de entrega y suministros, o entre las organizaciones y comunidades locales. Sin embargo, la facilitación a nivel nacional entre las principales partes en conflicto no es tanto la tarea de la sociedad civil, sostiene Paffenholz (2010, 401). En el contexto de la construcción de paz, la sociedad civil rara vez tienen un papel en el proceso oficial de negociación, ya que se considera más eficaz limitar la cantidad de personas con la esperanza de llegar más fácilmente a un acuerdo.

*Entrega de Servicios, "Service Delivery"* - En los conflictos armados, las infraestructuras de un Estado a menudo son destruidas. En estos casos, la sociedad civil a menudo asume las responsabilidades del Estado para ayudar a la población y entregar

servicios (Paffenholz & Spurk, 2010, 74). Paffenholz y Spurk discuten si la entrega de servicios es parte del papel de la sociedad civil en la construcción de paz y si puede tener efectos de construcción de paz. Toman un enfoque exploratorio para determinar si la entrega de servicios puede proporcionar puntos de entrada para la construcción de paz por parte de los actores de la sociedad civil, o si ha sido un obstáculo para la construcción de paz al distraer la energía de otras funciones "(2010, 74). Por último, Paffenholz sostiene que es posible que la entrega de servicios pueda funcionar como una apertura a otros esfuerzos de la construcción de paz, principalmente cuando se trata de las funciones de protección, monitoreo y cohesión social (2010, 401). Además, la entrega de servicios es la función donde la sociedad civil puede obtener la mayor cantidad de recursos de los donantes, mientras arriesgan re-direccionar la atención de las otras funciones de la sociedad civil en la construcción de paz (2010, 403).

Por ultimo vale la pena mencionar al colombiano José Antonio Bejarano (1999) quien sustenta que el papel de la sociedad civil debe inmiscuirse más en el campo de la acción y cambio sobre la realidad. Realiza una reflexión sobre como orientar acciones que incidan en la negociación donde el debate entre las partes confluya en acciones para el cambio, lo que denomina "ensanchar el centro" es la invitación a profundizar sobre las acciones trasladadas al trabajo analítico de autogestión. El cómo incidir en las condiciones de madurez del conflicto, y superar las diferencias entre las partes también es menester de la sociedad civil, no solo de los actores. Ahora bien, es necesario definir los términos de una nueva comunidad política, más participativa porque la negociación política todos los actores tienen diferentes puntos sobre la naturaleza ética del estado.

Como se va a explicar más adelante, el trabajo de la hermana Yolanda justamente se trataba de esto, porque pese a las dificultades culturales que se presentaron, repensar las formas en como contribuir a la paz desde diferentes áreas de estudio y diferentes poblaciones, con métodos poco convencionales modificó las prácticas locales hacia una resolución pacífica de conflictos.

La paz a largo plazo se logra mediante la incorporación de una variedad de actores y trabajando tanto desde arriba hacia abajo y desde abajo hacia arriba. Como se ha expuesto en relación con la construcción de paz, el ámbito de la sociedad civil está separado de las esferas personales, económicas y políticas. Sin embargo, puede influir

y reforzar los esfuerzos de los objetivos de construcción de paz, incluyendo reducir el temor y la desconfianza, reconstruir las instituciones políticas y económicas y promover la reconciliación. En la sociedad civil, las mujeres suelen ser líderes comunitarios y actores centrales de las ONG, por lo que están listas para contribuir de manera significativa a las iniciativas de base para sostener la paz.

### 2.1.2 La mujer en la Construcción de Paz

A lo largo de la historia, la mujer ha tenido diversos roles dentro del conflicto. Por ejemplo, la mujer como víctima, la mujer como perpetradora y la mujer como constructora de paz. Este trabajo se centrará en evidenciar el papel de la mujer como constructora de paz y la importancia de su participación activa. La construcción de paz involucra a una multitud de actores diversos, incluidas las mujeres quienes siempre han sido participes. Pese a los avances en los estudios de género, su relación académica con los estudios de paz ha sido limitada. A continuación, se esbozará la importancia de su alcance.

Según Marlene Targ en *Mujeres por la Paz*, la historia de la participación de las mujeres en la guerra y la paz en los EE.UU. y Europa se remonta a 1915 a las protestas contra la Primera Guerra Mundial por el Comité Internacional de Mujeres por la Paz Permanente (CIMPP). Aunque el activismo por la paz ha reunido a mujeres y hombres, el movimiento pacifista ha sido uno de los movimientos sociales más “feminizados,” con muchas mujeres participando en él. Las mujeres han sido tradicionalmente consideradas víctimas pasivas de la guerra. No fue sino hasta la década de 1990 que se prestó cierta atención al hecho de que las mujeres desempeñaban diferentes papeles dentro de los conflictos armados, desafiando los puntos de vista tradicionales que representaban a los hombres como agentes activos de la violencia y las mujeres como sus víctimas pasivas. Además, teniendo en cuenta la realidad sobre la base de los conflictos armados que se están produciendo desde el final de la Guerra Fría, “la idea de que los espacios civiles (feminizados) y militares (masculinizados) son distintos y aislados ya no tiene verdad” (Giles, W. y Jennifer H., 2012). Tarja Väyrynen también afirma que este pensamiento esencialista que estereotipa a las mujeres en un rol de ama de casa que no permite un cambio positivo de transformación en la sociedad.

Las mujeres son víctimas de las consecuencias de las guerras, pero como señala Lithander, “la imagen de las mujeres como víctimas es paralizante y no hace justicia a la diversidad, la riqueza y el impulso de los grupos de mujeres que se oponen a la guerra y se apoyan en la solidaridad mutua para ofrecer visiones alternativas de la realidad. Escuchar a las víctimas no equivale a reducirlas a ese papel” (Lithander, A., 2000). “La percepción de que son los hombres los que combaten en las guerras, y por tanto los hombres deben hacer la paz no refleja las realidades de la guerra y la paz, sino que refuerza los estereotipos de género de las mujeres, como un sexo débil que necesita la protección de un varón” (Inger S. y Dan S., 2001). Limitar a las mujeres a estos papeles, dificulta su potencialidad en la construcción de paz. Así lo afirman Lisa McLean y María Lucía Zapata: Las mujeres pueden ser consideradas una amenaza, no sólo por su liderazgo, sino porque su empoderamiento individual o grupal puede ser percibido como un desafío directo a las estructuras patriarcales tradicionales. Tal vez uno de los principales obstáculos que enfrentan las constructoras de paz es que sus opiniones y contribuciones a menudo son ignoradas y minimizadas (284).

Por lo tanto, debido a que las mujeres han sido discriminadas por su género, la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Mujeres (Convención CEDAW) fue creada en 1976. La convención incidía por la necesidad de ponerle fin a la discriminación hacia las mujeres. Fue firmado y ratificado por 189 países (Simonovic 2010). Luego la comunidad internacional estableció la Plataforma de Acción de Beijing (BPA) en 1996. El BPA identificó las prioridades estratégicas y creó las acciones y estrategias necesarias para avanzar en cuanto la discriminación hacia las mujeres.

Sin embargo, las mujeres continuaron segregadas. Esto se evidencia más cuando se trata sobre los procesos de paz donde las mujeres son casi completamente ignoradas. Con el deseo de cerrar esta brecha, el Consejo de Seguridad de la ONU estableció la Resolución 1325 en el año 2000 (Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, 2000). La Resolución 1325 fue muy significativa porque reconoció la importancia de incluir a las mujeres en los procesos de la construcción de paz y en todos los procesos de toma de decisiones. La inclusión de las mujeres está arraigada en que su presencia, su participación y sus perspectivas mejorarán las posibilidades de obtener una paz



sostenible y viable. También se basa en el conocimiento de que si la mitad de la población es discriminada y violentada no puede haber paz (GAPS 2010, 1).

Un informe realizado por Judy El-Bushra, con la organización *International Alert* confirma la importancia de la resolución: los activistas destacan la importancia y variedad de los roles de las mujeres en la construcción de paz y la necesidad de apoyar a las organizaciones de mujeres para la paz. La Resolución 1325 del Consejo de Seguridad expresa esto y representa un compromiso de política mundial para apoyar el rol de la mujer en la construcción de paz y la reconstrucción del post-conflicto. La Resolución 1325 es vista como una herramienta para promover el empoderamiento, así también como una base para movilizar a las mujeres como un recurso para hacer más eficaces los procesos de paz (El-Bushra 2012, 8).

Además, de acuerdo con Sanam Naraghi-Anderlini (Anderlini 2007), incluyendo una perspectiva de género en cuanto a la construcción de paz es importante para garantizar que las políticas discriminatorias, como la violencia de género y la exclusión de la vida política, no se perpetren cuando llegue la paz.

Desde la creación de la Resolución 1325, muchos analistas y organizaciones han acordado la importancia de incluir una perspectiva de género cuando se trata de la construcción de paz, y especialmente incluirlas en todos los niveles de los procesos de la construcción de paz (Moser y Clark 2001, Anderlini 2007, Bouta, Frerks, y Bannon 2005). Munro declara lo siguiente: Género y la construcción de paz pueden ser vista como un enfoque, una herramienta analítica y un objetivo (Munro 2000, 2). El informe de GAPS del 2010 también coincide con el hecho de que las mujeres siguen excluidas: ... a pesar de estas resoluciones, la aplicación ha sido lenta y desigual, sobre todo en relación con la participación en la prevención, resolución y recuperación del conflicto (GAPS 2010, 2).

En la construcción de paz, las mujeres son activistas por la paz, y abogan por el fin de la violencia; las mujeres son de las primeras en hablar colectivamente contra la guerra y tratar de prevenir que escale. Eso es evidente a nivel mundial (Anderlini 2007, 32). Las mujeres también participan en estrategias no-violentas para incidir por la paz, tal como lo hizo la hermana Yolanda. Tanto los hombres como las mujeres se unen a los movimientos antiguerra, pero las mujeres suelen ser más numerosas que los hombres,

y a veces forman organizaciones por separado (Cockburn 2001, 23). Las mujeres elaboran estrategias para llamar la atención de la comunidad internacional para apoyar la paz. Muchas mujeres continúan abogando por la paz, incluso cuando otros han perdido la esperanza.

Décadas de conflicto les han permitido a las mujeres colombianas organizarse de manera más efectiva. “Las mujeres de las diversas iniciativas han expresado su rechazo contra a las diversas formas de violencia y de distintas acciones han protestado contra las afectaciones de la guerra sobre la población y en particular sobre las mujeres” (Corporación Para el Desarrollo Humano 2003, 64). Las mujeres se han organizado desde el nivel local hasta el nivel nacional. En el nivel local, por ejemplo, han impedido el reclutamiento de sus hijos, como pudo verse en la localidad del *Valle Encantado*, donde las mujeres se organizaron y se llevaron a sus hijos que estaban con los paramilitares (Sánchez y Wills 2011; Sánchez, Testamentos 2011). Incluso ellas han creado redes nacionales e internacionales. Entre estas redes está la *Red Nacional de Mujeres*, que aboga por la inclusión de la mujer en todos los niveles de la participación política y para poner fin a la violencia de género, entre otras cosas (Sánchez y Wills 2011).

El largo proceso de guerra y construcción de paz les ha dado a las mujeres la oportunidad de reflexionar y aportar desde sus conocimiento y experiencias. “Así, la guerra, con su barbarie y su arbitrariedad, impulsó en las iniciativas de mujeres una reflexión cualificada sobre la democracia, la cultura cívica, la tolerancia, la resolución de conflictos por la vía del diálogo, el derecho a la diferencia, la aceptación del pluralismo y el lugar de las instituciones” (Sánchez y Wills 2011, 315).

Esta evaluación de la contribución de la mujer a la paz y la reconciliación es oportuna no sólo entre el grupo afectado sino también a nivel nacional. Promover la igualdad de género en sí mismo es parte integrante de animar a hombres y mujeres a tener oportunidades iguales en la vida. Esta equidad promueve la coexistencia pacífica. La promoción de la igualdad de género es una condición previa para la tolerancia y el respeto mutuo, por lo que el estudio aborda esta cuestión.

Aunque ha habido grandes avances a nivel institucional y académico, todavía prima la visión que estereotipa a la mujer. Hilary Charlesworth identificó que en la

Naciones Unidas las mujeres siguen siendo consideradas más vulnerables, mejores para trabajar la construcción de paz, y en los documentos el termino genero tiende a referirse únicamente a las mujeres. Por esta razón, McLean y Zapata apoyan la visión que promueve que la identidad de la mujer es construida personalmente y socialmente dentro de su contexto y no puede ser reducida a una sola verdad o ideal. Esta visión crítica modelos de construcción de paz que no considera el contexto del conflicto y sus particularidades sociales, políticas y culturales (284-5).

Los estudios feministas y de paz tienen muchas similitudes, algunas de ellas relacionadas con las cuestiones centrales de ambos campos. Catia Confortini observa que “tanto el feminismo como los estudios de paz, a diferencia de gran parte del resto de las ciencias sociales, tienen una agenda normativa explícitamente cargada de valores: sus objetivos últimos son la paz (para los estudios de paz) y la igualdad de género.” Ambas disciplinas reconocen la importancia de las relaciones, la diversidad y la interdependencia, al igual que la importancia de las diferencias históricas y culturales. El feminismo ha hecho contribuciones muy importantes al desarrollo y ampliación de los estudios de paz. Más importante aún, el concepto mismo de paz se ha reformado para incluir la variable de género. “Con el termino paz positiva, Galtung incluyó temas de justicia social, democracia, entre otras” (Confortini, 2006, 333-367). Sin embargo, Galtung no le dio la importancia al tema de género que las feministas le han atribuido en el campo.

Birgit Brot-Uckne fue una de las primeras autoras en abordar la investigación de la paz desde un punto de vista feminista. Se dirigió a los investigadores de paz planteándoles una pregunta muy específica y preliminar: “¿Cómo sería esta investigación si se ve desde una perspectiva feminista?” (1989, 68). Brot Uckne desarrolló la categoría de paz positiva destacando su importancia desde un punto de vista feminista, y apuntando a diferentes subcategorías que se ajustan a ella. Para algunos autores, la cuestión central radica en el hecho de que la paz positiva no puede existir sin la eliminación de la violencia estructural basada en el género, hecho que Galtung no reconoció suficientemente cuando acuñó este término.

Lo que alcanzamos a evidenciar, según McLean y Zapata, esta disciplina ha llegado a apoyar la teoría de la interseccionalidad, que explora como aspectos de una

persona, como su género, raza, clase, y religión, entre otros, informan su experiencia personal y entendimiento de su experiencia. Además, explica como los múltiples aspectos de la identidad de una persona le pueden proporcionar estatus social y poder, o, por el contrario, como estos aspectos pueden limitar acceso al poder. Para esta disciplina, la teoría de violencia estructural ayuda explicar lo que es la injusticia, mientras la interseccionalidad, a través de un análisis de dinámicas de poder relacionadas a la identidad, explica como la injusticia se crea y se experiencia (286-7).

Por lo tanto, este enfoque puede aportar a la disciplina de construcción de paz porque este enfoque complementa los estudios de paz porque se enfocan en llegar a la raíz de los conflictos para construir una paz positiva.

## 2.2 Rol de la Religión

Cuando surge la teología feminista se complementa con la teoría de género. En sus inicios busca rescatar a la mujer bíblicamente. La mayoría de interpretaciones que se han hecho a lo largo de la historia empoderan, generalmente, al hombre.

### 2.2.1 La Iglesia en la Construcción de Paz

Este trabajo de grado pretende aportar desde la Iglesia a la construcción de paz local. En muchos casos se ha visto un desacuerdo con la religión en general, argumentando que es causa de conflicto y división. Sin duda, la religión ha tenido participación en causar violencia, pero también se debe reconocer el trabajo positivo que ha hecho. En esta investigación se resalta la potencialidad que tiene la Iglesia Católica de hacer el bien. En estas páginas se quiere demostrar los abundantes recursos que provienen de la Iglesia para aportar a una sociedad más justa y cómo, también, tiene la capacidad de inculcar en sus fieles buscar el bien común para construir una paz estable y duradera.

En años recientes ha salido más literatura académica sobre la religión argumentando que la religión es un instrumento útil, hasta necesario, para lograr la paz. Creencias y valores religiosos tienen un potencial grande en la promoción de la paz en cualquier sociedad. Esta escuela de pensamiento está liderada por investigadores en los EE.UU. (Johnston y Sampson 1994; Johnston 2003; Appleby 2001; Gopin 2000; Smock

2002; Shah et Alabama. 2012; Coward y Smith 2004; Little 2007). “El conflicto y la violencia tienen a menudo una dimensión religiosa, ocurren entre adherentes de diferentes tradiciones de fe o rivales dentro de una tradición de fe. La religión puede desempeñar un papel como un marcador de identidad, un dispositivo de movilización, una base para racionalizar el comportamiento violento o una fuente de valores sobre la cual basar la construcción de la paz y la reconciliación” (Best y Rakodi 2011, 5).

En *The Ambivalence of the Sacred*, Scott Appleby (2000) se enfoca en los pobres y marginados que anima a los cristianos a preocuparse por la dignidad de la persona humana. En el cristianismo, hay una relación estrecha entre la justicia social y la reconciliación. Esto ayuda a explicar el importante trabajo de las denominaciones cristianas en la mediación y en la promoción de justicia (Philpott, 2013). Los valores cristianos también están en el corazón la concepción occidental de los derechos humanos.

En 1963, la Iglesia Católica, a través de la voz de su representante más autorizado, Su Santidad Juan XXIII, indicó la temática de la dignidad y de los derechos de las mujeres como una de las notas características de nuestro tiempo. Dijo Su Santidad en la encíclica *Pacem in Terris*,

Es un hecho evidente la presencia de la mujer en la vida pública. Este fenómeno se registra con mayor rapidez en los pueblos que profesan la fe cristiana, y con más lentitud, pero siempre en gran escala, en países de tradición y civilizaciones distintas. La mujer ha adquirido una conciencia cada día más clara de su propia dignidad humana. Por ello, no tolera que se le trate como una cosa inanimada o como mero instrumento; exige, por el contrario, que tanto en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública, se le reconozcan los derechos y obligaciones propios de la persona humana (Papa Juan XXIII, 1963).

En el Evangelio de Mateo en la Biblia se encuentra el llamado a los cristianos a contribuir a la paz y la bendición que sigue al hacer tal trabajo: “Dichosos los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios” (Mateo 5: 9, NVI). Para el fin de este trabajo de grado, es importante entender que dice la Iglesia sobre la construcción de paz y como puede influenciar la fe en el trabajo de la construcción de paz. Desde lo teórico, hay una razón bíblica para hablar sobre la paz y la reconciliación.

Todas las religiones contienen imperativos morales para apoyar la paz. El judaísmo, el cristianismo y el islam todos afirman *shalom* o *salaam*, En el Antiguo Testamento, esa es la palabra hebrea para la paz. Transmite una comprensión rica de la paz como abarca tanto la realidad política como una integridad espiritual interna. En su raíz "paz" es un término bíblico. Literalmente, significa "ser completa o entera". Somos todos iguales ante Dios. La comprensión religiosa de la paz abarca a menudo la justicia social y la reconciliación, que pueden inspirar y ayudar a dar forma a los compromisos individuales y comunitarios con la paz promoviendo la hospitalidad, el respeto a otras comunidades de fe, la justicia y los derechos humanos, la sanación, el perdón y el crecimiento individual. Cuando tales valores están enmarcados con enseñanzas religiosas que tienen significado para las comunidades locales, tienen más probabilidades de resonar y estimular transformaciones en actitudes y comportamientos.

Desde Génesis 1 a Gálatas 3, la historia es la misma. Los seres humanos están hechos a imagen y semejanza de Dios y se destacan por igual ante Dios en nuestra gran diversidad. Esta verdad bíblica es uno de los pilares del movimiento de derechos humanos. También se encuentra que la misión cristiana es vivir para *shalom*. Cuando Jeremías pidió a los israelitas en el exilio procurar el bien de la ciudad en el que se encontraban, él estaba usando el término *shalom*. La visión de *shalom* hebreo en relación con Dios incluye la paz, el bienestar y la justicia, y es la misma paz que Jesús nos promete (Juan 14:27). *Shalom* es utilizada de muchas maneras diferentes en el Antiguo Testamento. Puede significar la prosperidad general o el bienestar (Génesis 15:15; Salmo 4: 8), (2 Samuel 11: 7; 18:29), la seguridad o el éxito, la armonía entre amigos y miembros de la familia (Zacarías 6: 13); y la armonía entre las naciones (1 Reyes 4: 24; 5:12). Cuando se utiliza como un saludo o como una bendición (como era y es utilizado por los hablantes de hebreo) transmite la idea de que uno está deseando todo lo bueno al destinatario (2 Samuel 15: 9).

Pauline Kollontai da una explicación del papel que la religión puede desempeñar en la construcción de paz. Ella habla de cómo la religión puede crear un sistema, diciendo que: la religión proporciona un sistema de significado y un marco para la acción. La religión constituye un sistema normativo que "cuando se acepta, sirve como una directiva para cada individuo de cómo debe vivir su vida," que se presenta como la voluntad de un

ser divino trascendente cuyas leyes, mandamientos y enseñanzas parecen dar sentido a la vida y un marco en el que vivir. (Kollontai 2016, 64). Marc Gopin dice que: Las religiones occidentales tienen una reserva de valores pro-sociales de profunda sutileza y efectividad que, si se utilizan bien, podrían constituir la base de una alternativa a la violencia para afrontar el conflicto o hacer frente a una lesión devastadora (Gopin 2000, 10).

La espiritualidad también puede dar paso a la esperanza y a la fe para lo imposible. Desde la Iglesia se cree mucho en la potencialidad de la esperanza. Ella da cuenta de la influencia que la esperanza puede tener. La comprensión del cristiano de la esperanza no es sólo para un futuro mejor en este mundo, sino también para la eternidad (Dowsett 2013, 102-103). Hay una motivación espiritual; tanto para mejorar el aquí pero también el conocimiento de que al final todo será mejor.

Ahora, las Sagradas Escrituras de la tradición judeo-cristiana también fundamentan la dignidad de la persona humana desde sus primeras páginas: “Y creó Dios a la humanidad a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y mujer los creó” (Génesis 1,27). Creados por Dios, todo hombre y toda mujer participan de la misma dignidad. Con el bautismo en Jesús, somos hijos e hijas de Dios y estamos llamados por igual a participar de la salvación. Al reconocer esta dignidad plena de toda persona, se puede comenzar la construcción de una paz estable y duradera.

### 2.2.2 Teología de la Liberación en América Latina

Es importante introducir primero la teología de la liberación en América Latina porque este contexto ayuda impulsar el trabajo de la teología feminista. Esta teología de la liberación tiene raíces en la Iglesia Católica de América Latina en la década de 1960, y surge como respuesta a un contexto donde hay mucha opresión contra los pobres y marginados.

La clase trabajadora fue explotada y marginada mientras los ricos de América Latina y sus socios extranjeros se hacían más ricos. Como resultado, los movimientos sindicales y otros movimientos populares se establecieron y comenzaron a movilizarse (Boff, 1988, 8-9). Leonardo Boff resume la tensión política y social que se produjo en esta época de transición en la historia de América Latina: Este proceso llevó a la creación de

fuertes movimientos populares que buscaban cambios profundos en la estructura socioeconómica de sus países. Estos movimientos, a su vez, provocaron el surgimiento de dictaduras militares que buscaban salvaguardar o promover los intereses del capital, asociadas con un alto nivel de “seguridad nacional” logrado a través de la represión política y el control policial de todas las manifestaciones públicas (Boff, 1987, 67).

En 1979, la situación de injusticia y pobreza en América Latina se agudiza. Las luchas sociales empeoran. Hay experiencias de búsqueda de gobiernos diferentes como la de Chile con Salvador Allende que son abortadas por regímenes militares que reprimen con brutalidad. En este contexto, tanto los cristianos como los no cristianos chocaron con el sistema dominante y se movieron en busca de la liberación. Esta era de crisis política provocó tensiones dentro de la Iglesia, ya que algunos sectores poderosos de la jerarquía regresaron hacia modelos cómodos para la Iglesia en América Latina, mientras que otros obispos, sacerdotes y religiosos eran considerados sospechosos por su compromiso con los pobres (Oliveros, 1989, 18). También se produjo esta situación sobre todo a través de la sustitución de importaciones que benefició a la clase media, pero perjudicó a los campesinos que se vieron obligados a una mayor marginalización rural o la expansión de barriadas urbanas. Había desarrollo, pero llegó a un precio.

El papado de Juan XXIII y la invocación del Concilio Vaticano II son de importancia fundamental para la actitud que prevaleció en la Iglesia Católica Romana antes del nacimiento de la teología de la liberación en América Latina. Aunque la representación latinoamericana en el Concilio Vaticano II fue criticada como inadecuada, las implicaciones del Concilio para la renovación de la Iglesia en los años siguientes fueron monumentales. El Concilio tuvo lugar durante varios años, de 1962 a 1965. Fue especialmente la perspectiva postconciliar la que influyó en el surgimiento de la teología de la liberación. El Papa Juan Pablo II señaló que "sin el Vaticano II, la Conferencia de Medellín habría sido imposible. Con las Conferencias de Medellín y Puebla, la Iglesia reafirma la *opción preferencial en favor de los pobres*. Una opción no exclusiva ni excluyente, pues el mensaje de la salvación está destinado a todos" (Juan Pablo II, 1992).

De muchos documentos que se originan en el Vaticano II, *Gaudium et spes* que tiene énfasis en la importancia de analizar la realidad social ha sido particularmente



importante. “Entre las numerosas cuestiones que preocupan a todos, hay que mencionar principalmente las que siguen: ... la cultura humana, la vida económico-social y política, la solidaridad de la familia de los pueblos y la paz. Sobre cada una de ellas debe resplandecer la luz de los principios que brota de Cristo, para guiar a los cristianos e iluminar a todos los hombres en la búsqueda de solución a tantos y tan complejos problemas” (Gaudium et spes, 1965). Gaudium et Spes comienza diciendo que las alegrías y las esperanzas, los temores y las ansiedades de la gente de este tiempo, especialmente los pobres, son los de la Iglesia. La teología de la liberación capturó las esperanzas y los anhelos de los pobres, especialmente en América Latina en los años sesenta y setenta.

En resumen, el Concilio Vaticano II: ... Exhortó a todos los católicos a escudriñar “los signos de los tiempos” y compartir las agonías del hombre moderno, especialmente a los sufrientes y oprimidos, para creer en el Evangelio (Gaudium et spes, 1965). Ellos habían descrito a la Iglesia como el sacramento de la unidad de la humanidad, señalando conscientemente las acciones del Espíritu, que van mucho más allá del marco institucional de la Iglesia misma. De ahí que los principios eclesiológicos del Vaticano II estuvieran claramente orientados al servicio del mundo y sus luchas por la justicia y la dignidad.

En la Iglesia Universal se ha vivido la fuerte sacudida del Concilio Vaticano II. Los principales actores del Concilio fueron los obispos y teólogos europeos. Los Obispos latinoamericanos que asistieron transmiten la necesidad de adaptar el Concilio Vaticano II a la realidad de América Latina. Desde esta visión se toma conciencia de las terribles injusticias que se viven en el subcontinente. En 1968 hay manifestaciones en el mundo de un quiebre de los modelos que existen. Muchos países están dominados por regímenes militares. El Papa Paulo VI viaja por primera vez a América Latina para inaugurar la Conferencia de Medellín y da el mensaje inicial.

El tema del documento de la Conferencia de Medellín es: “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio.” Trabajan 16 documentos y cada documento se trabaja con el método de ver, juzgar y actuar. La primera parte habla de la Promoción Humana y comprende un documento sobre la justicia y otro sobre la paz. En todo el documento se descubre una abierta preocupación por los problemas sociales.

La pastoral que impulsa la Iglesia Latinoamericana ha de responder a los problemas del pueblo. Hay también un cuestionamiento a las estructuras de la Iglesia.

Complementando las fuerzas de renovación liberadas en el mundo católico por el Vaticano II, las encíclicas de Juan XXIII y Pablo VI añadieron a este nuevo espíritu. Juan XXIII publicó dos encíclicas de especial importancia para América Latina: *Mater et Magistra* (1961) que era importante por la forma en que relacionaba las enseñanzas sociales de la iglesia con cuestiones prácticas (especialmente las económicas) y *Pacem in Terris* (1963), que daba dirección no sólo a la vida individual, sino también a las formas de sociedad y estado. Pablo VI emitió *Populorum Progressio* (1967), que contenía críticas al capitalismo y pedía una forma de desarrollo que fuera más allá del modelo técnico y económico de las naciones desarrolladas y también *Humanae Vitae* (1967). *Populorum Progressio* encontró resonancia especial dentro de América Latina.

La reunión del CELAM en Medellín, Colombia en 1968 tiene un fuerte impacto en la Iglesia de América Latina especialmente en Centro y Sudamérica. Se impulsan las Comunidades Eclesiales de Base. A nivel de reflexión se comienzan a hacer lecturas teológicas desde la realidad de injusticia que se vivían en nuestros países. Surgen así las teologías de la liberación. Muchos cristianos y católicos trabajan para que su fe impacte en la transformación de la realidad. El próximo Papa, Pablo VI, continuó la postura progresista del Vaticano, incluso alentando a los piadosos en América Latina a oponerse a las dictaduras militares en sus países. La influencia de la teología de la liberación en América Latina se encarna con más fuerza en la figura del obispo Oscar Romero. Hablando en contra de la brutal dictadura militar en su país, El Salvador, Romero abogó por los pobres y fue partidario directo de las reformas democráticas. "... Les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡cese la represión!" (Homilía 23-03-80). En marzo de 1980, bajo las órdenes del alto mando militar salvadoreño, el obispo Romero fue asesinado mientras celebraba una misa. Además, la Conferencia de Medellín de los Obispos Latinoamericanos (1968) denunció la extrema desigualdad entre las clases sociales, así como el uso injusto del poder y la explotación (Conn, 1979).

La Asamblea de la III Conferencia del CELAM debía realizarse en 1978 pero en ese año muere Paulo VI. Se elige a Juan Pablo I que dura muy poco y luego en octubre de 1978 inicia el pontificado de Juan Pablo II. La Asamblea se programa para enero de

1979. A nivel eclesial se respira un clima de tensión entre posturas más abiertas a la transformación social y otras más conservadoras. El tema de Puebla es adaptar la Evangelio Nuntiandi a América Latina: *“La Evangelización en el presente y futuro de América Latina.”* En el método del ver-juzgar-actuar continúa con la visión de lo que pasa en los países de América Latina. Reconoce la enorme pobreza como un fuerte clamor que se eleva hacia el cielo buscando una respuesta. La Iglesia tiene que escuchar ese clamor. Se expresa que esa pobreza no es una casualidad, sino fruto de estructuras sociales. Los obispos también expresan que existe una enorme contradicción: vivir en países de mayoría católica y la realidad que prevalece. Parece que la fe no impacta en el campo social.

Dos años después (1986), la Instrucción sobre Libertad y Liberación Cristiana (the Instruction on Christian Freedom and Liberation) afirmó la legitimidad de la acción de los oprimidos "a través de medios moralmente lícitos, a fin de asegurar estructuras e instituciones en las que sus derechos sean verdaderamente respetados" (Sigmund, 1990). Sin embargo, "mientras que la Iglesia busca la liberación política, social y económica de los oprimidos, su objetivo principal es la liberación espiritual del mal" (Schanche, 1986).

En los años inmediatamente posteriores a la conferencia de Medellín estalló una explosión de conferencias, simposios y literatura sobre la teología de la liberación en América Latina y eventualmente en toda Europa y el Norte América. Este fue un momento de inmenso entusiasmo por la visión de la teología de la liberación y el optimismo sobre la posibilidad de liberación dentro de América Latina. Una breve reseña de varias de estas conferencias y simposios indica el grado en que la teología de la liberación floreció durante este período.

Por este contexto nace y crece la teología de la liberación en respuesta a la pobreza y al maltrato de la mayoría de la sociedad latinoamericana. Sus defensores apuntan a erradicar la injusticia y establecer una sociedad justa: en otras palabras, para establecer el Reino de Dios. Este movimiento intenta interpretar las Sagradas Escrituras a través de la difícil situación de los pobres. Los verdaderos seguidores de Jesús, de acuerdo con la teología de la liberación, deben trabajar para lograr cambios sociales y políticos y alinearse con la clase obrera. Jesús, que fue pobre, se enfocó en los pobres

y oprimidos. Toda doctrina de la Iglesia debe partir desde la perspectiva de los pobres y defender los derechos de los pobres debe ser el aspecto central del Evangelio.

La Biblia les enseña a los seguidores de Cristo a cuidar a los pobres (Gálatas 2:10, Santiago 2: 15-16, 1 Juan 3:17), y hablar en contra de la injusticia. En Lucas 1:52-53 (NVI), María alaba al Señor diciendo: De sus tronos derrocó a los poderosos, mientras que ha exaltado a los humildes. A los hambrientos los colmó de bienes, y a los ricos los despidió con las manos vacías. De acuerdo con la teología de la liberación, María está expresando alegría que Dios ha liberado a los pobres de bienes y ha alimentado los hambrientos físicamente mientras derribaba a los ricos de bienes. Él es un Dios, en otras palabras, que favorece a los pobres sobre los que tienen riquezas.

Incluso esta teología se apoya en el Antiguo Testamento. Por ejemplo, Malaquías 3:5 (NVI) advierte del juicio de Dios sobre los que oprimen al obrero, “De modo que me acercaré a ustedes para juicio. Estaré presto a testificar contra los hechiceros, los adúlteros y los perjuros, contra los que explotan a sus asalariados; contra los que oprimen a las viudas y a los huérfanos, y niegan el derecho del extranjero, sin mostrarme ningún temor —dice el Señor Todopoderoso—” (Jeremías 7: 6, Zacarías 7:10). También, las palabras de Jesús en Lucas 4:18 (NVI) muestran Su compasión por los oprimidos: “El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para anunciar buenas nuevas a los pobres. Me ha enviado a proclamar libertad a los cautivos y dar vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos,” (Isaías 61: 1).

Los teólogos de la liberación -personas como Gustavo Gutiérrez del Perú, Leonardo Boff de Brasil y Jon Sobrino de España- tenían una cosa clara: la causa de los pobres debe ser la propia causa y llamado de la Iglesia. Ellos coinciden que la teología de la liberación cree que no es suficiente que la Iglesia simplemente simpatice y cuide a los pobres. En su lugar, los creyentes dijeron que la Iglesia necesitaba ser un vehículo para impulsar cambios políticos y estructurales fundamentales que erradicarían la pobreza. "En el centro de la teología de la liberación está el Evangelio -la buena noticia del cristianismo- que no es puramente interior, sino que necesita abordar uno de los problemas más grandes de nuestro tiempo, y eso es una pobreza global masiva" (Gutiérrez, 1973). El teólogo que estudió bajo Gutiérrez, Michael Lee de la Universidad

Fordham, dijo que la teología de la liberación entiende que las estructuras sociales y económicas "deshumanizan a la gente".

Gutiérrez subraya que la teología no es sólo para estudiar, sino para ser puesta en práctica. En su pensamiento, "praxis" es el punto de partida para la teología. La praxis (del griego *prasso*: "trabajar") implica una acción revolucionaria en favor de los pobres y los oprimidos, y de ella surgirán percepciones teológicas. El teólogo debe, por lo tanto, estar inmerso en la lucha por transformar la sociedad y proclamar su mensaje desde ese punto. De hecho, Gutiérrez dice que "conocer a Dios es hacer justicia" (Berry, 1989).

Esta rama de la teología tiene sus orígenes en los esfuerzos de las comunidades de América Latina por liberarse del dominio de la pobreza y crear un orden social más equitativo que refleje sus necesidades y aspiraciones. La teología de la liberación interpreta las condiciones sociales opresivas que los pobres tienen que soportar a la luz del poder liberador del mensaje evangélico.

"La teología de la liberación invita a la gente a responder al Evangelio de maneras profundamente concretas, a establecer relaciones de solidaridad y comunidad", dice Michael Lee. "La fe tiene sentido, la interacción cristiana con el mundo es más rica, más significativa". Por lo menos la teología de la liberación es una reflexión sobre el hecho de que la liberación humana tiene que ser parte de la comprensión cristiana de la salvación. La salvación no es exclusivamente de otro mundo; tiene algo que ver con el aquí y ahora.

Debido en parte a la interacción con teólogos de otros contextos globales, la gama de temas examinados por los teólogos latinoamericanos se expandió en la década de 1980, en particular en las áreas de ecología y teología feminista. Un creciente número de mujeres teólogas de liberación comenzaron a participar en la discusión teológica, desafiando a la teología de la liberación para incorporar una crítica del género a su análisis. La participación de teólogos latinoamericanos en EATWOT contribuyó además a la expansión de temas.

El Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación enfrentaron muchos de los problemas de los años sesenta: la desigualdad, la pobreza y la represión política. Hoy en día el mundo ha cambiado, pero muchos de los mismos problemas que enfrentamos parecen ser igualmente insuperables. Las personas en América Latina -y en todo el

mundo- se encargan de encontrar soluciones para mitigar la violencia, la desigualdad y los desafíos ambientales.

### 2.2.3 Teología Feminista<sup>6</sup>

Las mujeres que participan en la construcción de paz en todo el mundo suelen inspirarse y apoyarse por fuentes y organizaciones religiosas. Sin embargo, se ha prestado poca atención a estos actores y la dimensión religiosa del trabajo de las mujeres en favor de la paz, aunque el papel de la religión en los conflictos y la construcción de paz han recibido mayor atención en los últimos años. Esto se debe, en gran parte, a la relativa invisibilidad de sus esfuerzos.

A través de las tradiciones religiosas, las mujeres a menudo son marginadas en los espacios religiosos y rara vez ocupan posiciones de liderazgo, lo que significa que no reciben el reconocimiento que los clérigos hombres tienen. Esta marginación, sin embargo, ha liberado a las mujeres de las limitaciones institucionales, y detrás de las escenas, han trabajado creativamente para construir la paz.

La teología feminista se articuló con el movimiento feminista de los años sesenta y setenta. En muchos sentidos, el feminismo era un movimiento para revitalizar la cultura

---

<sup>6</sup> Durante su desarrollo, podemos encontrar varias etapas en la reflexión teológica sobre la mujer. En un comienzo nace primero la “teología de la mujer o de la feminidad” que quiso tomar en cuenta a la mujer en el campo teológico. Intenta valorar los roles atribuidos tradicionalmente a la mujer y verlos como necesarios en el quehacer teológico. Reconoce que la dignidad de la mujer es igual a la dignidad del hombre y se debe involucrar en espacios donde ha sido excluida. Sin embargo, tiene sus limitaciones ya que era unilateral y androcéntrica, hecha por clérigos y teólogos (hombres de la Iglesia). La teóloga Olga Consuelo Vélez resalta que “se atribuye a cada uno roles y tareas diferentes,” (546) donde a la mujer la siguen encasillando en roles estereotípicos, sin permitir mucha diversidad entre ellas.

Teniendo en cuenta que esta teología deja por fuera las experiencias de las mujeres marginadas, se constituye la “teología feminista” que parte de lo vivido y es crítica con la sociedad patriarcal. Adicionalmente, incorpora la categoría de “genero” y reconoce el llamado de los hombres y mujeres a replantearse los roles culturales asignados tradicionalmente a cada sexo para proponer un nuevo orden de relaciones de igualdad y equidad para todos. La teología feminista no solamente reconoce la dignidad de la mujer, creada a imagen y semejanza de Dios, sino que llama a la transformación de relaciones y estructuras. Esta teología reacciona frente a la unilateralidad (patriarcado, androcentrismo) en la que se ha desarrollado la teología tradicional, construyendo un camino hacia una teología de la integralidad. Es una teología contextual que se destaca por elaborar los discursos teológicos desde sus experiencias, haciéndola una teología comunitaria y relacional, contextual, concreta, integradora, alegre, celebrativa, libre, reconstructora de la historia.

Por estas razones se argumenta que la praxis de la hermana Yolanda concuerda más con la teología feminista porque, como dice la teóloga Vélez, “lucha contra toda exclusión y, reconoce y preserva la diversidad; es una teología que favorece el fin de la intolerancia y la construcción de la mutua aceptación basada en el reconocimiento de la equivalencia humana: de hombres y mujeres con igual reconocimiento de su dignidad, diversos en sus características personales, protagonistas de la historia humano, tanto en la sociedad como en la Iglesia” (563).

en general. La teología feminista es una extensión del movimiento que busca revitalizar la religión. A medida que el movimiento feminista en la cultura secular comenzó a desmarginalizar a las mujeres y darles una mayor justicia, libertad y equidad, algunas pensadoras feministas re-direccionaron su atención a problemas paralelos dentro de las estructuras de la Iglesia. Al igual que con el movimiento feminista anterior, la teología feminista busca señalar las debilidades y las desigualdades en el statu quo y ofrecer soluciones para hacer más equitativas las prácticas y la teología desde el punto de vista de la mujer. La intención de la teología feminista es ganar mayor justicia, libertad y equidad para las mujeres dentro de la Iglesia. Con este fin, la teología feminista trata de eliminar los conceptos patriarcales.

¿Que significaría para la teoría feminista considerar las ideas de ciertas ramas de la teología y para la teología considerar las ideas de ciertas ramas de la teoría feminista? La teoría y la teología feminista pueden ayudar a las personas a descubrir cosas. El diálogo feminista-teológico podría mejorar porque la teoría feminista proporciona una excelente explicación de las barreras y la teología provee una excelente ruta de vida. Por lo tanto, las disciplinas del feminismo y la teología podrían beneficiarse del diálogo mutuo.

Tanto el feminismo como la teología ofrecen una crítica de la sociedad y articulan aspiraciones para mejorarla, aunque sus respectivos énfasis son diferentes. En consecuencia, ambas disciplinas podrían ser beneficiadas de un diálogo en el que el feminismo y teología comparten sus críticas y sus aspiraciones. Ambas disciplinas critican la subordinación, debilidad e invisibilidad de las mujeres en una sociedad basada en el género. Por esto, sostienen que la socialización debería partir de la perspectiva de las mujeres porque el análisis general de la condición humana ha pasado por alto las condiciones de las mujeres. Desde la teología feminista, algunos ejemplos de cómo se hace esto es mediante el uso de nombres neutros de género para Dios, la abolición de las reglas arcaicas percibidas con respecto al comportamiento y vestimenta de las mujeres y el reconocimiento de la equidad espiritual y moral de las mujeres con los hombres.

Aunque las teólogas feministas tienden a estar de acuerdo con las feministas en general de que la Iglesia históricamente ha oprimido, subyugado o marginado a las

mujeres, las teólogas feministas creen que la Iglesia puede apoyar y empoderar a las mujeres también. Sin embargo, las teólogas feministas son distintas a muchos otros teólogos en general. Como con otras feministas, las teólogas feministas critican fuertemente las estructuras sociales y eclesiales que oprimen o marginan a las mujeres y enfatizan a aquellas que las capacitan. La igualdad y la justicia para las mujeres es, con frecuencia, el lente a través del cual las teólogas feministas leen textos bíblicos u otros textos sagrados.

Sin duda muchas corrientes de la teología feminista han evolucionado a través de los años. Para el propósito de este trabajo, se va a explicar la teología feminista a partir de la reivindicación de las mujeres en las Sagradas Escrituras. Las teólogas Mercedes Navarro y Pilar de Miguel nos explican,

Nos apoyamos en la *experiencia* de las mujeres, que tiene carácter de proceso o de camino y en donde se articulan el *compromiso* y la *fiesta*... El proceso de la experiencia que incluye la acción transformadora y a celebración, no la vivimos en el vacío, sino en un contexto marcado por la *tradicción*, en donde la *Palabra* tiene un lugar preeminente y de cuya estrecha vinculación surge y resurge continuamente la *identidad* (pág. 15, 2004).

La teóloga feminista, Rosemary Ruether, desafía a las feministas para encontrar los ideales comunes para los hombres y las mujeres en el amor. Ruether busca formas de que las mujeres puedan construir un mundo mejor, una ética del amor, sin limitarse a los estereotipos femeninos. Ella cree que el amor que está incrustado en la autoestima de las mujeres podría ser políticamente transformadora más que pasivamente femenina.

En los estudios del Nuevo Testamento, Elisabeth Schüssler Fiorenza de manera similar demuestra la posibilidad de un estudio riguroso que sea cristiana y radicalmente feminista. Une a los métodos histórico-críticos, la teoría hermenéutica, y el análisis feminista en su discusión. Resalta que las Sagradas Escrituras y la teología han sido malinterpretadas. Señala que el Nuevo Testamento no transmite una sola afirmación androcéntrica o sexista en la historia de Jesús, aunque vivió y predicó en una cultura patriarcal. Son las mujeres que acompañaron más a Jesús, especialmente en su crucifixión. Estas referencias llevan a Fiorenza a descubrir la importancia de las mujeres como testigos apostólicos del ministerio de Jesús, su muerte y su resurrección. Analiza



los rastros de la historia de las mujeres en el Nuevo Testamento para demostrar la presencia de un vigoroso ministerio femenino y la participación en el cristianismo primitivo. Cuando se presentan las pruebas sobre las mujeres, es una multitud de datos para mostrar que *Gálatas 3:28, ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, hombre ni mujer, sino que todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús*, no era un ideal abstracto, sino una política en la Iglesia primitiva.

La interpretación bíblica feminista es importante porque para algunas mujeres, la Biblia es una constante necesaria en sus vidas. Incluso, si la Biblia se usa en contra de ellas, sigue siendo una columna de apoyo para la mujer. La hermenéutica feminista le permite a las mujeres seguir teniendo esa constante. La diferencia sería que la Biblia se convierte en un amigo en lugar de un enemigo. Al mismo tiempo, las mujeres aprenden a través de una exégesis feminista que la Biblia no ve necesariamente a las mujeres inferiormente. La Biblia puede ser vista como una forma de empoderar a las mujeres, porque son importantes, para otros seres humanos y para Dios. Ellas tienen un papel dentro de la religión y la sociedad.

Las feministas pueden creer en la sacralidad de los textos bíblicos sin comprometer su creencia en la igualdad de todas las personas. La Biblia puede ser vista como escrituras sagradas que contienen valiosas verdades. Estas verdades, sin embargo, han sido históricamente, y en algunos círculos de hoy, han sido vistas a través de la copa contaminada de una sociedad patriarcal. Debido a que la mayoría de las culturas en las que el cristianismo se desarrolló predominantemente tienen hombres en el poder, los textos han sido vistos bajo esta luz. Si el poder hubiese sido distribuido de manera más equitativa entre los géneros, los mismos textos bíblicos que ahora se interpretan como promotores de la dominación masculina podrían ser vistos como promotores de la igualdad. Sin embargo, si las sociedades hubieran dado el mismo poder a las mujeres, entonces algunos de los pasajes bíblicos serían innecesarios porque los problemas que el texto aborda no existirían. La influencia de los hombres que controlan el poder se puede ver en el hecho de que ninguna mujer ha escrito un libro en el Nuevo Testamento.

La teología feminista intenta contrarrestar argumentos o prácticas que sitúan a las mujeres en posiciones espirituales o morales inferiores. Las teólogas feministas trabajan dentro y fuera de las estructuras tradicionales de Iglesia y denominación para traer

justicia, libertad y equidad a las mujeres y para revertir o detener prácticas que marginan a las mujeres. El movimiento de Jesús y el movimiento misionero cristiano contracultural, radicalmente igualitario e inclusivo, explica la evidencia sobre las mujeres en las tradiciones y sobre las mujeres en las primeras tradiciones misioneras.

Ahora, parte de la evolución de la teología feminista es que comienza a aterrizar su realidad en contextos distintos. Por lo tanto, surge la teología feminista latinoamericana. Históricamente, la teología de la liberación feminista latinoamericana tiene sus orígenes en la teología de la liberación latinoamericana que comenzó a principios de los años sesenta. Sin embargo, con todo su énfasis en la liberación de los pobres y los oprimidos, la teología latinoamericana no abordó inmediatamente el tema específico de la opresión de las mujeres pobres de América Latina. Durante los primeros veinte años de su existencia, la teología de la liberación latinoamericana fue una teología exclusivamente masculina. No fue sino hasta finales de los años setenta hasta mediados de los ochenta que las mujeres en América Latina comenzaron a involucrarse en hacer la teología de la liberación desde la perspectiva de las mujeres. La teóloga María Pilar Aquino señala que desde finales de los años setenta las mujeres han trabajado en esta teología, aunque su trabajo se aclaró y se generalizó a mediados de los años ochenta. Llamam la atención sobre la necesidad de que la teología se haga desde la perspectiva de las mujeres. Fue durante este tiempo que tuvo lugar una serie de reuniones que resultaron ser formativas en el desarrollo de la teología feminista latinoamericana.

Aquino señaló que, aunque la teología de la liberación latinoamericana encuentra su punto de partida en las luchas de los oprimidos para transformar las estructuras, sólo recientemente ha comenzado a incorporar explícitamente la experiencia mujeres en su análisis social y reflexión teológica. Las mujeres no sólo sufren de la opresión económica, racial y social, sino que también son marginadas por estructuras en la sociedad, Iglesia y teología.

Ha sido en gran parte la aparición de las voces de las mujeres en América Latina en Teología que ha llamado la atención sobre esta situación. Se había supuesto que la liberación de las mujeres se derivaría de la liberación social y eclesial y fue una agenda secundaria. Mujeres de América Latina y el Caribe están haciendo una contribución significativa, tanto criticando las tendencias androcéntricas en la teología de la liberación

latinoamericana y desarrollo constructivo, incluyendo la experiencia de las mujeres que luchan contra todas las formas de opresión. La historia colonial de América Latina ha marcado de manera duradera tendencias religiosas. Los conquistadores practicaron el racismo hacia los pueblos indígenas, y adoptaron una actitud sexista hacia las mujeres. Las presuposiciones patriarcales del cristianismo europeo llevaron a la destrucción de la cultura religiosa indígena, incluyendo el alejamiento de cultos de las diosas madre. Aquino insiste en la conexión entre la mentalidad de conquista y la actividad misionera de la Iglesia, y señaló que la actividad de la Iglesia a menudo legitimaba las atrocidades de los conquistadores.

Durante el período de la conquista, y después de ella, las mujeres indígenas continuaron sometidas a la explotación social y sexual. Esto llevó a la división del trabajo en esferas públicas y privadas de acuerdo con los estereotipos femeninos. A pesar de esta historia de opresión, sin embargo, Aquino sugirió que fueron las mujeres quienes “seleccionaron y conservaron los mejores mensajes del Evangelio junto con los mejores elementos de su propio mundo simbólico cultural” (Aquino 54). Este recuerdo subversivo explica el potencial de las mujeres hoy en día para ser portadores del mensaje liberador del Evangelio en un contexto sexista y racista.

Aquino declaró que ha llegado el momento para los hombres, y especialmente los teólogos clericales de la liberación, liberarse de las presuposiciones androcéntricas que les han permitido pasar por alto una dimensión de la vida humana. Los orígenes de la teología de la liberación en las luchas de los pueblos para liberarse de la opresión deberían incluir explícitamente la experiencia de quienes son los más pobres y los más oprimidos en cualquier sociedad. A la luz de esta historia, Aquino emitió un llamamiento fuerte hacia las mujeres latinoamericanas para hablar y definirse como mujeres, latinoamericanas y cristianas.

Aquino concluyó con la esperanza de que al aportar su experiencia las voces de teólogas latinoamericanas ayudarán la teología de la liberación a superar las limitaciones impuestas por su adopción acrítica de las presuposiciones de la teología tradicional androcéntrica. Queda una necesidad de permanecer conectado con la gente a la tarea teológica para que la teología no se separe de la cotidianidad y realidad de la vida de las personas.

Entonces, ¿qué elementos aceptará la liberación feminista latinoamericana de la teología latinoamericana de la liberación? Según Aquino, una de las grandes ideas que la teología de la liberación feminista latinoamericana acepta de la teología latinoamericana de la liberación es la primacía de la praxis. La teología de la liberación latinoamericana lo ha afirmado desde el principio. Ya en 1971 Gustavo Gutiérrez definió la teología como “reflexión crítica sobre la praxis.” Esto significa que el punto focal de la teología no es la enseñanza teórica de la iglesia, sino su práctica actual. Según Gutiérrez, es este enfoque de la praxis que distingue la teología de la liberación latinoamericana de la teología clásica que se centraba en la teología como sabiduría y conocimiento racional. Aquino conviene en que este enfoque en la praxis es el elemento distintivamente nuevo en la teología latinoamericana de la liberación. Ella escribe:

La praxis no es sólo una cuestión de reflexión teológica; es la verificación de la fe. Es el punto de vista hermenéutico de esta teología y, como tal, se convierte en el horizonte estructural del conocimiento teológico. Praxis adquiere un valor epistemológico y un valor ético. La teología de la liberación feminista latinoamericana no se ocupa sólo de una nueva comprensión teológica sino de desarrollar un curso de acción que libere a las mujeres latinoamericanas de sus opresores.

Otro elemento que la teología de la liberación feminista latinoamericana acepta de la teología latinoamericana de la liberación es la “opción preferencial por los pobres.” Este compromiso especial con los pobres y oprimidos está profundamente arraigado en la teología latinoamericana de la liberación. La teología latinoamericana de la liberación feminista también se entiende fundada en esta opción preferencial por los pobres.

La metodología teológica de la teología latinoamericana de la liberación feminista también se basa en el método de la teología latinoamericana de la liberación. Ambos enfoques de la teología comienzan con una conciencia de la opresión en una situación concreta particular. La teología misma siempre ha sido mencionada como un "segundo paso". La reflexión teológica sigue el compromiso vivo de los cristianos en favor de los pobres. La teología latinoamericana de la liberación feminista también insiste en que la teología comienza con la conciencia de una experiencia de opresión, pero en este caso es más específica, es decir, la experiencia de la opresión de las mujeres pobres en

América Latina. La teología también es vista como un segundo paso. Aquino habla de la contemplación y la práctica como el primer acto y la teología como el segundo acto. Ella considera a los dos, la praxis (el primer acto) y la teología (el segundo acto) como “dos dimensiones estructurales de un solo movimiento” (Aquino 121).

Tanto la teología de la liberación feminista latinoamericana como la liberación latinoamericana dan prioridad a la escritura en su interpretación teológica de la revelación cristiana. Sin embargo, la teología latinoamericana de la liberación feminista agrega un nuevo elemento al proceso de interpretación bíblica, señalan que no puede tomarse por concedido "que la lectura de la Biblia desde el punto de vista de los pobres y su lectura desde el punto de vista de las mujeres se corresponden automáticamente". La razón de esto es porque las Escrituras, incluyendo aquellos pasajes que hablan contra la opresión de los pobres, esta escrita desde una perspectiva patriarcal que oprime a las mujeres subordinándolas a los hombres. Porque el lenguaje de la Biblia a menudo expresa un punto de vista androcéntrico que condona la opresión de las mujeres, Aquino señala, en la interpretación de la Biblia "es necesario hacer explícitos los intereses de las mujeres pobres y oprimidas para evitar generalizaciones que les pasan por alto".

### **3 San Andrés de Tumaco, *La Perla del Pacífico***

Este capítulo describirá el conflicto en el municipio de Tumaco con base en la revisión bibliográfica. Se utilizarán fuentes tales como: el Observatorio de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la Vicepresidencia de la Republica de Colombia; documentos municipales de planeación y diagnóstico (POT, Plan de Desarrollo); periódicos nacionales (El Tiempo, El Espectador, Semana); informes de entidades externas (ACNUR, OCHA, CODHES, FIP, CINEP); e investigaciones académicas; entre otros. La bibliografía incluye informes, documentos de análisis, documentos estadísticos y diagnósticos sobre la problemática del conflicto que ha afectado la costa Pacífica, lo cual se desarrollarán en este capítulo. Esta información sobre Tumaco se complementará con las 11 entrevistas que se llevaron a cabo en el municipio para nutrir el análisis y entender la importancia de la labor de la hermana Yolanda entre 1991-2001.

Las personas entrevistadas han vivido personalmente la problemática del conflicto armado y algunas tuvieron el privilegio de conocer a la hermana Yolanda.

### 3.1 Contexto de *La Perla del Pacífico*

El Observatorio de DDHH y DIH que está a cargo de la Vicepresidencia tiene comienzos en 1999 “para hacer seguimiento, desde el Estado Colombiano, a la situación de derechos humanos, violencia y confrontación armada que se presentaba en el país” (Observatorio de DDHH y DIH). Colombia a nivel nacional ya había comenzado a vivir el dolor del conflicto armado en otros departamentos, pero aún no había llegado a afectar a fuertemente a Nariño.

En el censo del 2005, el departamento de Nariño figura teniendo 270.530 afrocolombianos y 155.199 indígenas (Dinámica 2009, 11). Según este informe del Observatorio de la Vicepresidencia, Nariño tiene 24,2% a nivel nacional de los títulos de los Territorios Colectivos de Comunidades Negras en el 2006. La presencia de los afrocolombianos en el Pacífico es muy importante.

Según el documento “Panorama actual de Nariño” también del Observatorio del Programa Presidencial de DDHH y DIH, el departamento de Nariño está caracterizado por “la pobreza de sus habitantes, la falta de integración de su población y la economía departamental que es una de las de menor desarrollo del país, caracterizada por la producción de bienes primarios y un muy incipiente desarrollo industrial” (Observatorio de Vicepresidencia 2002, 3). Fue a comienzos de la década 1990 que Nariño comienza a ver más presencia del conflicto armado: “A raíz del auge del cultivo de la amapola en la primera mitad de los años noventa, la relativa paz de Nariño comienza a verse alterada por el surgimiento de todas las formas de violencia” (Observatorio de Vicepresidencia 3). El cultivo de amapola resultó siendo una alternativa de ingreso ante el estancamiento de la economía. Con esta llegada de cultivos ilícitos también llegaron los grupos guerrilleros y de autodefensa que aumentó la creciente violencia de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario.

Para el 2002, el departamento estaba dividido entre los grupos armados, “las FARC han extendido su control sobre el piedemonte, el curso de los ríos más importantes y los cultivos de coca; el ELN está en algunas zonas amapoleras sobre la cordillera, y las

autodefensas han ganado terreno sobre una ancha franja costera donde se ubican los laboratorios para el procesamiento de coca y los puertos de salida del producto terminado” (Observatorio de Vicepresidencia 4). El conflicto con el cultivo causa consecuencias negativas con las comunidades indígenas por la tenencia de la tierra. Este cultivo con la llegada de los grupos armados desata una mayor problemática en el departamento. Uno de los primeros incidentes que demuestra cuando el conflicto armado entra con fuerza en el departamento de Nariño es cuando “las FARC tienden la emboscada a la patrulla del ejército en el municipio de Puerres, donde murieron 35 soldados” (Observatorio de Vicepresidencia 6). Con este hecho se comienza a ver intentos de querer controlar las rutas de tráfico de productos ilegales.

Los guerrilleros y autodefensas se comienzan a enfrentar para tener control de ciertas zonas, como el Río Patía que es clave para el negocio de la coca. Sin embargo, las FARC fue el grupo que llegó al departamento destruyendo los puestos de Policía que ha afectado a la población civil también y causan infracciones al DIH. De los primeros casos fue la incursión en Barbacoas donde mataron a 4 agentes (Observatorio de Vicepresidencia 6). Luego atacaron en San Pablo, Albán, Potosí, la Tola y La Cruz. En el 2001 se dispararon los ataques de las FARC y sus encuentros con el Ejército. Los frentes de las FARC que hacían presencia en el departamento para esta época eran el Frente 29, 2, 13, 48, 63 (Observatorio de Vicepresidencia 5). En el informe de Nariño que publica el Observatorio de la Vicepresidencia se evidencia en las gráficas que, aunque el conflicto armado comienza a afectar al departamento de Nariño desde los últimos años de la década de 1980, no llega a Tumaco sino hacia 1999 (Observatorio de Vicepresidencia 7).

En diciembre del 2001, el Observatorio de los DDHH y DIH sacó una publicación sobre minas antipersonal en Colombia, donde explica la gravedad de esta realidad. “Un cálculo global pone la cifra de minas plantadas en 70.000, de las cuales las Fuerzas Militares habrían instalado 20.000, y el resto los grupos armados al margen de la ley, en particular el ELN y las FARC” (Observatorio 2001, 5). Los departamentos en esa época que fueron los más afectados fueron Arauca, Antioquia, Bolívar y Santander. Este tipo de arma, económica, tiene efectos psicológicos, sociales y físicos porque la víctima queda con una vida de invalidez (Observatorio 2001, 9). Según sus cifras, durante los

primeros 10 meses del 2001, Nariño solo había sido afectado en 2 municipios y no tenía ninguna víctima, lo cual muestra que para esta época apenas estaba entrando la problemática de las minas antipersonal al departamento (Observatorio 2001, 11). En otro documento el Observatorio indica que entre el 2008-2010 aumenta el número de incidentes de minas antipersonal en Nariño a 140. Esto demuestra la intensificación del conflicto armado en el departamento.

Además, el observatorio de la vicepresidencia señala que el número de desplazamiento forzado por expulsión entre el 2008-2010 en Nariño estaba en 80.498 que es un 13,51% de la cifra Nacional. El número de desplazados forzados por recepción entre los mismos años estaba en 60.585, lo cual era un 9,39% del total Nacional (Excel Observatorio de DH y DIH 2011). El número de homicidios entre el 2006-2009 en Tumaco fue de 961, que supera el de cualquier otro municipio en Nariño. Igualmente, durante los mismos años, hubo 5 casos de masacres en el municipio que dejó 32 víctimas, (2010).

Según otro Mapa de Priorización Municipal del Departamento de Nariño del 2014, se encuentra que “de los 64 municipios que conforman Nariño, 23 se encuentran en los niveles superiores de priorización”, en el cual se encuentra San Andrés de Tumaco. Este municipio tiene la mayor oferta para la prevención del reclutamiento. “de acuerdo con el informe de Riesgo No. 027 de 2012...el reclutamiento en Tumaco se presenta por la disputa entre Rastrojos, Águilas Negras y FARC por el control de la cadena de producción de cocaína” (Observatorio DDHH y DIH 2014, 97).

Un distinguido académico colombiano, Camilo Echandía Castilla explica porque migran estos grupos al margen de la ley a Nariño. A finales de la década de 1990, a nivel nacional, las FARC se encuentran ante una nueva dinámica cuando “los grupos paramilitares han asumido la doble tarea de impedir, por una parte, la expansión de las guerrillas y, por otra, la de penetrar las zonas donde estas organizaciones cuentan con las fuentes más estables de financiamiento” (Echandía 119). Echandía explica el cambio de estrategia de FARC, de “demostrar su enorme poderío militar a través de acciones dirigidas a atacar al Ejército, a priorizar los ataques a las poblaciones para destruir los puestos de policía y debilitar la presencia estatal en los municipios donde busca ampliar su influencia” (120). Además, estos grupos implementan una nueva táctica de utilizar el terror para intimidar la población e interfieren con los procesos de elección de los



gobernantes locales para beneficio de ellos. Al no cooperar se utilizan asesinatos, secuestros y amenazas con el pueblo (123). Buscar zonas periféricas donde el Estado no tiene mucha presencia y control les ha permitido a las FARC mantener un poder de unidad, al igual que financiero.

### *Tumaco*

El municipio de Tumaco, también conocido como *La Perla del Pacífico*, está ubicado en la costa Pacífica colombiana en el departamento de Nariño, cerca de la frontera ecuatoriana. “La zona urbana de Tumaco está asentada sobre dos islas llamadas la Isla de Tumaco y la Isla El Morro, además de una pequeña parte en la zona continental. Se distribuye administrativamente en cinco comunas” (Fundación Paz y Reconciliación 2014). Los límites del municipio de Tumaco están definidos exactamente en la Ley 89 de 1894, Ordenanzas 84 de 1916, 44 del 19 de abril de 1916, 52 del 30 noviembre de 1971 y 009 del 15 de noviembre de 1988 expedidas por la Asamblea Departamental de Nariño. Después de Buenaventura, es la segunda ciudad más importante de la costa Pacífica colombiana. “El 30 de noviembre de 1995 al cumplir 355 años de su fundación el Alcalde Municipal mediante la resolución No. 414 ordena que en adelante y para todos los efectos oficiales públicos y privados, el Municipio de Tumaco se le debe denominar SAN ANDRÉS DE TUMACO, como un acto de fe y afirmación en los valores de la cristiandad” (POT 2008, 14).

En el último censo del país en el 2005, las cifras mostraron que el departamento de Nariño tiene una población de 1.744.228 personas, de la cual 183.006 habitan en Tumaco (CCAI 2010; DNP-DIFP 2015). Asimismo, el Boletín del Censo General 2005: Perfil Tumaco – Nariño especifica que de esta población solo 2,6% de los hogares de Tumaco tienen actividad económica en sus viviendas; 49,9% son hombres y el 50,1% son mujeres. El 43,6% de la población residente en Tumaco, ha alcanzado el nivel básico primaria y el 26,1% secundaria; el 2,6% ha alcanzado el nivel profesional y el 0,5% ha realizado estudios de especialización, maestría o doctorado. La población residente sin ningún nivel educativo es el 18,1% (DANE 2005). De esta población, el índice de analfabetismo está en 30.9% (Plan de Desarrollo, 2001, 57). Es importante resaltar, además, que este documento del Plan de Desarrollo de Nariño 2001-2003, en la Matriz

DOFA (debilidades, oportunidades, fortalezas, amenazas) destaca el Puerto de Tumaco como una Fortaleza del departamento (ibid, 125).

El gobierno colombiano ha reconocido el departamento de Nariño como una de las regiones con mayor concentración de recursos naturales (APC-Colombia, 2012, p.10). Tumaco concentra una gran extensión de cultivos con una densidad superior a 4Has/Km<sup>2</sup> (SIMCI 2010) y cuenta con 365 veredas (Plan de Desarrollo 2016). Además, cuenta con una “gran riqueza hídrica, de suelos con potencial agropecuario y forestal, oferta pesquera y playas turísticas...sumado a la riqueza ambiental y socio-cultural que abre espacios para la investigación y la conservación” (POT 2008, 18). Tiene una extensión territorial de 3.760 Km<sup>2</sup> (CCAI 2010) que representan un 12,3% del área del departamento de Nariño, con elevaciones que varían entre 0-400 m.s.n.m. (POT 2008). La carretera entre Tumaco y Pasto es la principal que lo conecta al resto del país.

A pesar de estar aislada geográfica y políticamente, estos puertos son estratégicos e importantes para la importación y exportación de bienes legales e ilegales. Debido a su puerto en el océano pacífico, su frontera con el Ecuador y sus llanuras fértiles, Tumaco ha sido considerado como un lugar estratégico para el desarrollo de diferentes actividades económicas relacionadas con la agroindustria, el embarque de petróleo, la pesca, y el turismo (Viloria de la Hoz, 2007, 61). La Perla del Pacífico sirve principalmente para la exportación de petróleo crudo y aceite de palma. Según el Instituto Colombiano Agrícola (ICA), el área total sembrada de palma africana hasta 1986 era de 14.000 hectáreas, y según Fedepalma, en 1999 existían unas 18.153 hectáreas sembradas que constituían un 47.6% del total de la superficie en uso del municipio (López y Echeverría, 2007, 230). Se afirma que aproximadamente el 60% de dicha extensión, se realizó a expensas del bosque primario (Restrepo, 2004, 72-81). Ya entre 2004 y 2006, Tumaco pasó de 27 mil a 32 mil hectáreas de palma cultivadas (Viloria De La Hoz, 2007, 62).

Sin embargo, en comparación con el resto del país, la zona está gravemente afectada por el conflicto armado y el acceso es difícil en unas áreas debido a la obstrucción por el agua y la escasa infraestructura. El municipio de Tumaco presenta la mayor cantidad de área sembrada, 8.8% del total nacional, y la mayor producción de cocaína, que es el 21% del total nacional (SIMCI 2010). Las cifras del Plan Integral Único de Atención a Población Desplazada (PIU) de 2010 revelan que solamente el 5,7% de la

población tiene acceso a alcantarillado y solo el 29% tiene acceso al servicio de acueducto. (ACNUR 2012, 74). El NBI (Índice de Necesidades Básicas Insatisfechas) en Tumaco para junio de 2012, fue de 48,74% (48,66% en las cabeceras y 48,70% en el resto) estando 21 puntos porcentuales por encima del índice nacional que es 27% (DANE 2012).

### *Diversidad Étnica*

Históricamente, las poblaciones que han habitado y construido el territorio de Tumaco son comunidades étnicas, fundamentalmente comunidades afrodescendientes y comunidades indígenas pertenecientes a los pueblos Awá y epedara siapidara (Barbary & Urrea, 2003). Cerca del 29% de la población indígena del país y el 12% de la población afrocolombiana viven en los departamentos del Cauca y Nariño. De hecho, alrededor del 10% de la población nacional pertenece a las siguientes categorías étnicas: negro, mulato o afrocolombiano (DANE, 2005); otros afirman el número correcto de afrocolombianos en el país es del 20% (El Espectador, 2014). Cuando se trata de Tumaco, el 89% de sus habitantes son afrocolombianos, mientras que el 5% son de diferentes orígenes indígenas (Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2009, págs. 11-12).

Esta población como “Sujetos de Derechos,” se identifican, reconocen y aceptan un origen común, y un futuro compartido, con ordenamientos y estructuras propias en los campos jurídico, político, económico, social e identidad cultural; con un particular modo de ser y de actuar. Es en este campo, que se deben garantizar sus derechos diferenciales, a partir del principio de diversidad étnica y cultural (PDT 2016, 151). La Constitución Política del 1991, reconoce que los grupos étnicos son parte constitutiva de la nación colombiana, y promulga su protección, en los artículos: siete (7) “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”; diez (10) “el castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios; la enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias, será bilingüe, y los (sic) integrantes de los grupos étnicos, tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural”; y el artículo 63 “las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el

patrimonio arqueológico de la Nación y los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables” (Constitución Política de Colombia 1991).

Desafortunadamente, pese a que sus derechos están consagrados, a que tienen gran potencial económico, la población tumaqueña ha sido víctima de un conflicto sangriento y cruel en su región. Siendo la población civil el sector que se ha visto más afectado, la pobreza en que se encuentra sumido el municipio de Tumaco es causada por la imposición de un modelo de desarrollo basado en la extracción intensiva de recursos, en contravía con las prácticas ancestrales de la población y de la conservación de la biodiversidad y el territorio; y por “el abandono histórico, la discriminación y la exclusión de que han sido víctimas las comunidades étnicas y que han limitado su autonomía y el acceso a sus derechos políticos, económicos y sociales” (ACNUR 2012, 73).

Al mismo tiempo, esta población es la más afectada por el desplazamiento interno como consecuencia del conflicto armado, “violencia de género, extorsión, vacunas y reclutamiento” (ACNUR 2012, 84). Este conflicto y la llegada de grupos armados causaron un desplazamiento significativo por el departamento de Nariño, tanto que en el 2001 Tumaco fue receptor de 15.296 personas (CODHES 2012, 4). A nivel nacional, entre el 2012 y 2014, el 26% de los desplazados eran afrocolombianos (OCHA, 2014).

Ante tanta conflictividad la población se organizó por consejos comunitarios y entre todos crearon La Corporación Red de Consejos Comunitarios del Pacífico Sur (RECOMPAS). Esta es una “Organización autónoma de derecho privado, cuya organización y fundamentos se ajustan a la Constitución política, la ley 21 de 1.991, la ley 70 de 1993, las leyes generales del Estado Colombiano y los presentes estatutos, con domicilio principal en la ciudad de Tumaco y cuya finalidad es promover el desarrollo organizacional, social, político, económico, ambiental y cultural de las comunidades negras del Pacífico Sur colombiano en el departamento de Nariño” (RECOMPAS).

Esta red fraterna entre las comunidades negras nariñenses, que son pioneras en el proceso organizativo de los consejos, ayuda a luchar por sus derechos como un colectivo frente la amenaza de la expansión de la palmicultura, los grupos paramilitares y las FARC. “En Tumaco, decir la verdad es arriesgar la vida. Prueba de esto son los sistemáticos asesinatos de líderes del pueblo negro que han denunciado y resistido

contra los actores que les impiden ejercer el derecho a la autonomía en sus territorios” (Colombia2020, 2016b).

### *Presencia de grupos armados*

Hasta la década de 1990, el conflicto armado que ya había afectado a muchas regiones de Colombia, no había llegado con fuerza al municipio de Tumaco. Cuando el Estado se focalizó en los departamentos de Meta, Caquetá y Putumayo para objetivos militares, en 1999, comenzó la migración de los cultivos de coca hacia Nariño (FIP 2014, 1). El Frente 8 de FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), con tradición en el Cauca, fue el primer actor armado que llegó a Tumaco, “por las directrices emanadas de la VII conferencia, realizada en el año de 1982, querían hacer presencia en zonas con mayor potencial estratégico y llevar su accionar hacia las zonas urbanas” (Medina, 2011). De esta manera, en 1985, se conformó el Frente 29 de las FARC que debía ejercer control territorial sobre el departamento de Nariño (Escobedo y Palacios, 2009, 43; ACNR 2012, 76).

También llega durante esta década el ELN (Ejército de Liberación Nacional) a través del Frente Comuneros del Sur en Tumaco. Ellos se centran “en la construcción de poder local a través de la presión y control político de alcaldes y funcionarios públicos y el apoyo a las movilizaciones de la población en sus áreas de influencia” (Observatorio Presidencial 2002, 5). Sin embargo, son otros grupos subversivos que causan más conflictividad en la región.

El grupo armado que llegó con más fuerza a la región y dispuesto a lograr control territorial fue el Bloque Libertadores del Sur (BLS) de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Este grupo es una unificación entre el Bloque Central Bolívar y un grupo adscrito a las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU), y se regaron por todo el departamento. El comandante, Guillermo Pérez Álzate, alias “Pablo Sevillano”, fue elegido por Carlos Mario Jiménez, alias “Macaco” (Verdad Abierta 2011). Con la llegada de los paramilitares, llegó mucho sufrimiento a Tumaco.

Nariño era otro antes de los comienzos de la década de 1990. Las principales causas de estos cambios recientes no parecen encontrarse en “la imperante precariedad de las condiciones socioeconómicas del departamento, sino más bien en el evidente

crecimiento de la presencia de los grupos guerrilleros, la reciente irrupción de las organizaciones de autodefensa y el vertiginoso incremento del cultivo de ilícitos” (Observatorio Presidencial, 2002, 13). En 1999 comienza la creciente intensidad del conflicto armado y en las manifestaciones de violencia. En este mismo año se empieza a ver los desplazamientos y desapariciones cuando los paramilitares se involucraron en la delincuencia común (Verdad Abierta, 2011). Para el 2001, el municipio se vuelve un campo de batalla entre la guerrilla y las autodefensas para la disputa de control territorial.

Según las declaraciones de Rigoberto Urrea, mando medio del bloque, la incursión de los paramilitares a Nariño contó con el impulso y el apoyo de algunos miembros de la Fuerza Pública (Verdad Abierta, 2008). La consolidación del paramilitarismo en el departamento y en el municipio de Tumaco se logró a través de una “violencia sistemática y descarnada contra la población civil que era acusada de tener vínculos con los grupos armados insurgentes. Se sabe que los paramilitares operaron a través de la realización de asesinatos selectivos, masacres, desplazamientos, violencia sexual, y desapariciones forzadas” (SAT, 2011).

Según la Base de Datos de la Presidencia de la Republica y Boletines Diarios del Das, durante 1990-2001, hubo 466 homicidios en Tumaco (Observatorio Presidencial, 2002, 15). Lamentablemente, “los habitantes de Tumaco son testigos de explosiones, disparos, robo y chantaje, así como de otras violaciones de DDHH tales como violencia sexual, desapariciones, tortura, secuestro, reclutamiento forzado, instalación de minas antipersona y amenazas a líderes comunitarios a diario” (Human Rights Watch, 2014). A raíz de la violencia causada por el conflicto armado, Colombia se incluyó en la agenda internacional especialmente después de los primeros intentos de paz con las FARC-EP a finales de los años noventa. Desde entonces, se ha puesto cada vez más atención a Sudamérica con temas relacionados a los DDHH y desplazamiento interno. Hasta la fecha, Colombia sigue luchando con la falta de distribución social de las tierras. Una élite nacional compuesta por pocos, pero poderosas familias, poseen la mayor parte del suelo cultivable y continúan negándole a los campesinos posibilidades.

Es la sociedad civil que más se ve afectada ante esta conflictividad, “si bien se viene presentando un aumento de los enfrentamientos directos entre las organizaciones subversivas y los grupos de autodefensa, las acciones contra los ciudadanos indefensos

marcan el acontecer de la disputa armada por el territorio y los recursos” (OP 2002, 10). Los protagonistas del conflicto armado cada vez más dirigen sus acciones contra la población civil, recurriendo al terror por medio de homicidios selectivos, masacres y secuestros que se dirigen de manera calculada hacia aquellas zonas que, por su elevado valor estratégico, son objeto de disputa armada. En este contexto se produce el desplazamiento masivo de personas que abandonan su entorno social como una manera de procurar su supervivencia. Por ejemplo, para asustar, amenazar y adquirir más poder, la FARC comenzó a “atacar municipios o regiones como Tumaco donde la posibilidad de que el Estado responda con fuerza es limitada y, además, un fuerte interés compartido con las bandas criminales por controlar las economías ilícitas, en especial la del narcotráfico” (FIP 2013). Esto, añadido a la destrucción de la infraestructura, lo hacían para vulnerar más a la población civil y afecta su supervivencia, con daños la energía eléctrica, el agua potable y la movilidad.

El 30 de julio de 2005 se desmovilizó el BLS (en el marco de la ley 975<sup>7</sup> – ley de justicia y paz), pero quedaron hombres en la zona que se volvieron a agrupar bajo otro nombre para seguir impulsando el trabajo de los paramilitares. “En octubre se supo de la presencia de un comando armado paramilitar llamado Los Rasatrojos” (Semana, 2006). A los paramilitares no les convenía salir de la zona porque el negocio con el cultivo ilícito tenía mucha fuerza y era muy lucrativo. Entonces, ante la desmovilización del BLS se dio el surgimiento de los grupos armados Autodefensas Nueva Generación (ANG), Autodefensas Campesinas Nueva Generación (ACNG), Autodefensas Gaitanistas de Colombia y “Las Águilas Negras” para disputar el control territorial. En síntesis, se da toda “una década de confrontación armada que ha transcurrido con el paso de varios grupos armados disputándose entre sí el control de los cultivos de uso ilícito, los laboratorios de procesamiento de cocaína y las rutas fluviales de transporte de la droga hacia el Mar Pacífico” (Fundación Paz y Reconciliación, 2014).

Hasta comienzos del 2012, Los Rastrojos fueron la banda con mayor control sobre Tumaco, especialmente en un contexto de repliegue de las FARC. Sin embargo, a lo largo del 2013 la banda empezó a debilitarse “por la entrega y captura de sus principales mandos a las autoridades (los hermanos Calle Serna y Diego Rastrojo), por los golpes

---

<sup>7</sup> <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=17161>

asestados por la Fuerza Pública, por el paulatino regreso de las FARC desde las zonas montañosas hacia el litoral y por la cooptación de integrantes de la banda por parte de la guerrilla” (FIP 2014, 2-3).

### *Narcotráfico*

Durante muchos años, la costa del Pacífico fue excluida del conflicto armado. Fue hasta que la década de 1980 que el tráfico de drogas llegó a la costa de Nariño como consecuencia del aumento de la producción de coca y su ubicación estratégica cercana a la frontera con Ecuador. Tumaco se volvió una región muy atractiva para los grupos armados porque tenía un sinnúmero de ventajas para impulsar el negocio cocalero. “Se estima que, pese a las acciones de control, gran parte de la producción de narcóticos de la zona logra salir por el puerto de Tumaco” (CCAI 2010).

Como se mencionó, para finales de la década de los noventa, el conflicto armado en el departamento entró en una etapa muy fuerte de intensificación y escalamiento, por “la llegada de las AUC al departamento, y por el desplazamiento de cultivos ilícitos lo cual produjo el desplazamiento y despojo de tierras y territorios de comunidades étnicas indígenas y afrodescendientes” (ACNUR 2012, 77). La relocalización de cultivos de coca desde Putumayo hacia Nariño se dio por motivo de las intensas fumigaciones emprendidas por el gobierno nacional en implementación del Plan Colombia. “Aproximadamente el 55% de las personas desplazadas desde Putumayo fueron recibidas en Nariño” (Serrano, 2007).

Nariño se volvió en el departamento con el mayor número de hectáreas sembradas de coca en Colombia. Según cifras de la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC), para 2011 Nariño contaba con 17.231 hectáreas sembradas, concentrando el 27% del total del país. “A partir de 1998 en adelante, el municipio se convirtió en uno de los principales lugares del país con mayor actividad ilegal vinculada al narcotráfico” (Molinarés y Reyes 2012, 6-7). En un intento por contrarrestar el negocio violento del narcotráfico, las autoridades aumentaron su presencia militar en la zona a principios de los años 2000. “El objetivo era en primer lugar llevar a cabo una erradicación manual y fumigar los cultivos de coca, y combatir a los grupos armados, pero, como



resultado, la violencia se intensificó en la región” (Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2009, págs. 6-8).

Al tratarse de un espacio que ha sido ocupado ancestralmente por una población mayoritariamente afrodescendiente, sin ninguna relación previa con la economía cocalera, el desarrollo de esta actividad en gran medida fomentada por las FARC ha generado una serie de conflictos entre comunidades negras y guerrilla alrededor del uso y apropiación de la tierra que han implicado, “primero, una mayor victimización de la población civil y, segundo, rupturas y divisiones al interior de las mismas comunidades que han visto alteradas sus prácticas culturales y organizativas” (CINEP 2016, 78). Recuerda Apolinar Granja, “nuestra medicina tradicional es con remedios naturales, con plantas sagradas, y las fumigaciones las acabaron” (Colombia2020, 2016).

En el artículo que publicó Colombia 2020 de El Espectador, representantes de consejos comunitarios hablan sobre el papel que juega la coca en el municipio de Tumaco. Jhonifer Cuero explica que “la coca... la trajo a Tumaco la gente que se desplazó en la década de los 90 del Putumayo, donde el Gobierno realizó el plan de intervención con fumigaciones de glifosato” (Colombia2020, 2016). Otro representante, Apolinar Granja, recuerda que la siembra de coca fue vista como una oferta de trabajo más atractiva porque con menos esfuerzo se ganaba más ingreso. Incluso, por esta razón se involucran muchos jóvenes.

Desafortunadamente, el narcotráfico sigue siendo una realidad en Tumaco que demuestra la conflictividad de la región. Todavía se sigue reportando inseguridad, abandono del Estado, narcotráfico y temor de poder informar. El comunicador Jefferson Sánchez de Tumaco reitera la violencia que vive su municipio por culpa del conflicto armado y el narcotráfico, y asegura que “...por aquí sale casi el 70 por ciento de la droga que sale de Colombia al exterior” (Caracol Radio, 2013). Los desafíos de hace veinte años siguen vigentes hasta el día de hoy. “Hoy el desempleo está disparado y con la ausencia de palma, aumenta la gente que trabaja con la coca. Así, se alimenta un círculo de desempleo y conflicto que no saca a Tumaco de su violencia y su miseria” (La Silla Vacía 2010).

Tumaco sigue en muchas de las mismas condiciones, como dice la columnista Claudia Morales, “El conflicto, por lo que veo y lamento, los tiene lejos de servir como el

laboratorio de paz que nos han prometido” (El Espectador 2017). El cambio de Tumaco implica el papel activo de todos los sectores sociales. “La verdadera lucha contra los cultivos ilícitos tiene que ver con el desarrollo territorial y la asignación de tierras productivas a campesinos, negros e indígenas. Sólo así, consideran ellos, la paz podrá ser una realidad para las comunidades olvidadas de la Costa Pacífica colombiana” (Colombia 2020, 2016).

Tener conocimiento de este contexto de Tumaco durante la década de 1990 es muy importante para entender lo significativo del trabajo de la hermana Yolanda, quien desempeñó una labor incondicional con las poblaciones negras del Pacífico.

## **4 Hermana Yolanda Cerón Delgado**

Además del contexto socio-político en el que vivía la hermana Yolanda, es importante entender el trabajo que impulsaba la Diócesis de Tumaco mientras ella estuvo allí. En la Iglesia Católica existe una jerarquía donde los miembros desempeñan distintas labores. El papá viene siendo el Sumo Pontífice, quien elige los cardenales entre los obispos para asesorarlo. Los arzobispos y obispos son preladados que están al frente de una arquidiócesis o diócesis. Dentro de la diócesis se encuentran religiosas, presbíteros, diáconos, y los laicos. Teniendo esto en cuenta la Pastoral Social de Tumaco forma parte del Secretariado Nacional de Pastoral, pero está a cargo del Obispo de Tumaco quien nombra un director para esta al frente del trabajo. En sus últimos años la hermana Yolanda fue Directora de Pastoral Social en Tumaco.

### **4.1 Diócesis de Tumaco**

Después de los encuentros del CELAM en Medellín en 1968, en Puebla en 1979 y Santo Domingo en 1992, el Secretariado Nacional de Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Colombia decide, desde los años 80, implementar en las diócesis de todo el país proyectos de tipo comunitario que buscaban la estabilización socioeconómica como una estrategia para atender las comunidades más vulnerables, recuerda el padre Ricardo Mina quien es el actual párroco de la Iglesia de la Merced. Esto fue con el fin de una evangelización integral, que abarcara todos los ámbitos de la vida de las

comunidades, y pone en práctica las conclusiones de los encuentros del CELAM. “La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela... rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres... Compartimos con nuestro pueblo otras angustias que brotan de la falta de respeto a su dignidad como ser humano, imagen y semejanza del Creador y a sus derechos inalienables como hijos de Dios” (Puebla 31-40).

La Pastoral Social es el servicio pastoral que anima la dimensión social del Pueblo de Dios y su participación en la construcción del Reino de Dios. Se preocupa por la caridad fraterna, especialmente de nuestros hermanos más vulnerables de la parroquia. Las metas de la Pastoral social son principalmente tres: la formación – consiste en preparar a los agentes pastorales en las enseñanzas sociales de la Iglesia educando integralmente a la persona en los valores cristianos. El desarrollo consiste en ejecutar acciones que ayuden a las personas de la sociedad a lograr el progreso material y espiritual; logrando que cada persona aprenda a valerse por sí mismo y llegue a ser protagonista de su propio destino. “Es el paso de condiciones de vida menos humana a más humanas” (Pablo VI).

Para 1990, Monseñor Gustavo Girón Higueta era el Vicario Apostólico de Tumaco y reúne a todos los sacerdotes religioso y diocesanos para la Primera Asamblea Diocesana<sup>8</sup>. “Se han reunido en Salahonda para discutir los temas que se someterán a la Asamblea Constituyente. En ellas han participado las Hermanas de la Compañía de María (la congregación a la cual perteneció la hermana Yolanda), ayudando a los campesinos clarificar estos temas que ellos no dominan muy bien.”<sup>9</sup> Cuando Monseñor Girón es posicionado como obispo de Tumaco, es consciente que se tenía que hacer un análisis serio de realidad en todo el territorio del Vicariato para impulsar las practicas pastorales efectivamente. Como se explicó anteriormente, la comunidad afrocolombiana

---

<sup>8</sup> Vicariato Apostólico de Tumaco, 1990. *Tumaco. Boletín Informativo del Vicariato Apostólico de Tumaco*, Año III, septiembre, No. 35: 354.

<sup>9</sup> Vicariato Apostólico de Tumaco, 1990. *Tumaco. Boletín Informativo del Vicariato Apostólico de Tumaco*, Año III, noviembre, No. 37: 388.

para la década de 1990 vivía en una situación donde la violación a los derechos humanos era muy común.

A raíz de esto, la Diócesis hace un trabajo fundamental con el pueblo negro. “El objetivo era que se identificaran como negros, como etnia, con leyes, costumbres, cultura propia, para así presentarse al gobierno y pedir una legislación comunitaria de las tierras.” (Boletín 1991, No. 42:113). Esto demuestra lo importante que es para la Iglesia reflexionar sobre su propia realidad para así tomar acción. Es a lo que apunta la teología de la liberación. Monseñor Girón apoyó y creía firmemente, como un cristiano, en el empoderamiento de los afrocolombianos. En este espacio pusieron en práctica las indicaciones del documento de Santo Domingo: “Buscar ocasiones de dialogo con las religiones afroamericanas y de los pueblos indígenas, atentos a descubrir en ellas las ‘semillas del Evangelio’” (Santo Domingo 138).

Esto demuestra que el trabajo de Pastoral Social no solo se limitaba a nutrir lo espiritual, sino que era más integral, y estaban muy activos en el territorio. Cuando la nueva Constitución Nacional de Colombia salió en 1991, Tumaco se entregó al trabajo de socialización del Artículo Transitorio 55 para beneficio de la comunidad afrocolombiana. En 1992 se realizó en Quibdó el primer encuentro de agentes de pastoral del Pacífico en el cual participaron personas de la Diócesis de Tumaco. Este fue el primer encuentro de agentes de pastoral del litoral Pacífico. De este encuentro vale la pena resaltar que expresan como comunidad el deseo de ser iluminados por tres fuentes principales: la Biblia, la teología y las ciencias sociales (Boletín Tumaco 1992, 104-106). Se están educando en lo socio-político, pero también en lo teológico para poder impulsar su trabajo colectivo.

Además, el Vicariato también participó en el “Encuentro Misionero de Antropología, 500 Años” en el cual pidieron que debe aparecer teologías diversas que respondan a las necesidades de las diversas culturas” (Boletín Tumaco 51). También hicieron presencia en la reunión del Equipo del Plan Pacífico en el cual asistieron los gobernadores del Chocó, Valle y Cauca. Aquí el Obispo de Tumaco aprovechó para reconocer las limitaciones del Plan en cuanto las necesidades de Tumaco. En este escenario, la Iglesia estaba siendo activa en defender la vida de los fieles (Boletín Tumaco 58). Cuando salió la Ley 70 de 1993, la cual se explicará más adelante, el

Vicariato se comprometió en hacer reconocer las comunidades negras la naturaleza y el alcance de la ley, y acompañarlas en el cumplimiento de los requisitos por el Estado para la titulación colectiva de las tierras (Boletín Tumaco 59). Esto reconoce que la Iglesia simplemente está respondiendo desde el Evangelio a las necesidades de las poblaciones en riesgo inmersas en el conflicto armado.

Trabajar para la defensa de la dignidad de las personas y la búsqueda de la justicia en las relaciones entre personas, no es ajeno para la Iglesia. Más bien, creen firmemente en cambiar “las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener y del abuso del poder, de las explotaciones de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones” (Medellín, 1968). Este compromiso es esencial para la Iglesia Católica, y preguntan: “¿Quién, y sobre todo qué sacerdote y que cristiano, podría permanecer sordo al grito que brota de lo más hondo de la humanidad y que en el mundo de Dios justo llama a la justicia y la fraternidad?” (Pío XII 1943).

Todo el trabajo que impulsan desde la Pastoral Social, y luego la hermana Yolanda está basada en los principios y las creencias de la propia Iglesia. Pastoral Social se involucra en todos los asuntos sociales en Tumaco porque les compete. Cada creyente está llamado a ser Cáritas. “El amor, *caritas*, es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz” (Papa Benedicto XVI, No.1). Podemos centrar nuestro esfuerzo en otras dimensiones de la acción pastoral o del compromiso, pero no podremos nunca dejar de lado el mandamiento del amor, debemos vivirlo en la Iglesia, en medio de la comunidad, lugar donde se pone en práctica el mandamiento del amor. La Pastoral Social es la dimensión de la Pastoral que busca organizar la acción a favor de los demás. Los encargados de Pastoral Social no les tocan hacer todo el trabajo, sino que tienen la misión de ayudar a todos los creyentes a poner en práctica su fe a través del amor. Les toca coordinar, organizar, animar para que toda la comunidad cristiana vaya dando pasos en el compromiso de vivir la caridad. Como todas las pastorales encuentra su fundamento en la práctica y enseñanza de Jesús. La Pastoral Social tiene como símbolo de inspiración al buen samaritano<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Lucas 10: 25-27

El objetivo de toda acción de la Pastoral Social es la liberación de las personas. No se trata de actuar porque sí, sino para que quienes reciben la acción puedan liberarse de situaciones inhumanas. Como dice el Papa Paulo VI para pasar de situaciones menos humanas a situaciones más humanas. Por eso a las acciones de la Pastoral Social también las llamamos Caridad Liberadora.

Por otra parte, existe el reto de vincular la fe con la vida. La disociación que existe entre una y otra es una realidad ampliamente reconocida y lamentada en los documentos del Magisterio. Ya el Concilio Vaticano II reconocía que “el divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época” (G.S.43). Los documentos del Episcopado Latinoamericano también confrontan esta realidad. Pero aún más, si hay que trabajar para contrarrestar la disociación entre la fe con la vida, más aguda es todavía la separación que se hace entre la fe y el compromiso social. En Puebla, los obispos expresan como una enorme contradicción que la realidad de injusticia que viven nuestros pueblos se de en países de mayoría cristiana y católica (Puebla 28). Los obispos descubren que esta disociación de la fe con la vida social tiene raíces históricas, que provocaron una lamentable y paulatina “automarginación de muchos católicos del mundo de la política, de la economía y de la cultura en general” (CEM, Del Encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos N° 42) Desgraciadamente muchos católicos aún siguen pensando que el compromiso social es algo ajeno a su fe. La hermana Yolanda fue un testimonio de cómo vivir la fe católica.

### 4.2 El Ministerio de la hermana Yolanda entre 1991-2001

Se elige comenzar aproximadamente desde 1991 porque en este año sale la nueva Constitución Política de Colombia en la cual el Artículo Transitorio 55 concede a las comunidades negras el recibir la titulación colectiva de sus tierras y posesiones. He ahí cuando la hermana Yolanda con el compromiso del Vicariato de Tumaco se empeñan en lograr que el Gobierno dicte las leyes necesarias para dicho Artículo.

“Yolito,” como la llama Dilia Piedad Ospina una de las entrevistadas, nació en Berruecos, Nariño el 15 de septiembre de 1958. Fue una mujer religiosa perteneciente a

la Congregación de la Compañía de María<sup>11</sup>. Dilia recuerda que Yolito “llegó a la costa nariñense en 1980 y empezó su trabajo comunitario al lado de los niños en las playas de Salahonda.” Sin embargo, estando en Tumaco, descubrió una nueva vocación y en la década de 1990 se dedicó a defender los derechos de la comunidad afrocolombiana. Era una mujer pequeña pero que se llenó vigor con el trabajo que comenzó en Tumaco. Su congregación al darse cuenta que podía impulsar un trabajo importante en Tumaco la trasladaron allá para que pudiera trabajar tiempo completo en la Pastoral Social.

Durante su tiempo en Salahonda, Mercedes Atería Yepes Montaña recuerda que la hermana Yolanda “tenía un don para reunirnos a todos y concientizarnos de los problemas”. “Cuando Yolanda había dejado de ser la Directora en una escuela en Salahonda para pasar a convertirse en la directora de la Pastoral Social de la Iglesia de Tumaco, asume con mayor determinación los contenidos de la Pastoral Social y lo lleva a la práctica,” dice Teotiste Alacón Valencia, quien vivió con ella en Salahonda. Su misión como cristiana fue enriqueciendo su experiencia tanto en lo espiritual y social, como en lo teológico y pastoral. El trabajo de la Iglesia de Tumaco nutrió a Yolanda cuando llegó a esa Diócesis.

Yolanda, como tantos otros luchadores y mártires, fue buena noticia para los pobres y sobre todo para las poblaciones negras de la costa nariñense. “Olvidar los sueños que hicieron a Yolanda dar su vida es darle la razón a quienes sólo viven para desbaratar nidos, cortar alas, acallar cantos y apagar velas.” Yolanda se inscribió en un proceso que permitió a los negros apropiarse de la palabra. Luchadora incansable para llevar hasta el último rincón de la costa de Nariño la Ley 70, denunció los mecanismos y estrategias de quienes querían seguir perpetuando las condiciones de injusticia, desigualdad y olvido en las poblaciones del Pacífico sur.

En 1993 Tumaco fue testigo de la presentación de la Ley 70 y del Decreto 1745 de 1995, en el que se afirma que los grupos étnicos minoritarios, como los afrocolombianos y los indígenas, tendrían una cierta autonomía sobre sus territorios en los que habían vivido por largos períodos de tiempo. Estas leyes también recalcan su identidad de grupo; dándoles el derecho de administrar su propia educación hasta cierto punto. Esto significa que, por ejemplo, los responsables locales de la toma de decisiones pueden influir en el

---

<sup>11</sup> Esta es una comunidad religiosa de la Iglesia Católica.

currículo dado a los afrocolombianos que viven en la región del Pacífico para que reflejen mejor las tradiciones y valores locales (Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2009, p.5).

La Ley 70 también refleja la preocupación de los afrocolombianos de que su rol en la historia ha sido descuidado y que su contribución a la Nación colombiana está prácticamente ausente en las clases de historia enseñadas en las escuelas colombianas. Esta ley proclama que la educación debe servir para reforzar la protección y el desarrollo de los derechos y la identidad de la población afrocolombiana y que el Estado colombiano debe reconocer y garantizar el derecho de las comunidades negras a una educación sensible a necesidades y aspiraciones culturales. Aunque el Estado demuestra proactividad hacia la implementación de la educación adaptada al contexto geográfico y étnico, se afirma que el gobierno no proporciona una educación adecuada para los desplazados internos y las personas marginadas (NRC, 2011, 2).

Adicionalmente, “La Ley 70 dice en su artículo 33 que el Estado sancionará y evitará todo acto de intimidación, segregación, discriminación o racismo contra las comunidades negras (...) y velará para que se ejerzan los principios de igualdad y respeto de la diversidad étnica y cultural de las mismas. Esto, por supuesto, no se cumple. De hecho, la evidente ausencia estatal en los territorios de los pueblos negros de Nariño ha permitido la llegada de los actores armados no estatales y la continuidad de sus actividades ilegales. Cuando se les pregunta a los líderes negros quién es el mayor culpable de lo que está pasando, todos apuntan al Estado, por omitir de manera sistemática la situación de sus comunidades y las exigencias de la Ley 70, así como los varios autos y decretos que exigen la implementación de esta ley.” (Colombia2020, 2016).

Por estas razones la hermana Yolanda se dedicó a empoderar los afros para que pudieran ser capaces de exigir sus derechos ante el Gobierno. La voz profética de Yolanda denuncia las injusticias, los crímenes, y anuncia los valores del Reino. Alrededor de Yolanda se establece una serie de eventos, escenarios y actores que han estado vinculados a la historia reciente de la costa de Nariño. Unos para traer bienestar, esperanza y vida digna, y otros, por el contrario, para traer tristeza, destrucción y muerte. Desplazamientos, desapariciones, asesinatos y masacres, pero también solidaridad,



resistencia, organización, orgullo étnico y otros elementos positivos, forman parte de esa realidad diversa y compleja que se viene viviendo desde hace cerca de dos décadas en esta región del país.

Con la libertad que le permite el nuevo cargo como directora del Proyecto de pastoral de la Costa Pacífica en Pastoral Social, Yolanda acude a la ayuda jurídica para capacitarse y capacitar a la comunidad negra sobre la Ley 70 de 1993. También toma la iniciativa de organizar talleres, reuniones, equipos de trabajo para empoderar a los afros. Esta vocación la llevó hasta el Valle y el Chocó para capacitar y aprender de lo que avanzaba allá las comunidades. Todo esto con el fin de poder implementar los contenidos de la ley. Incluso ella impulsó la imprenta de una cartilla sobre la Ley 70. Además, comenzó un espacio radial con jóvenes por Radio Mira, le emisora del Vicariato, para que también aprendieran de la Ley 70 ya que son el presente y futuro de la región.

Después de un largo proceso de estudios, reuniones y diagramación del territorio y de formación de las personas integrantes de la asociación ACAPA<sup>12</sup>, se realizó la Asamblea General. Fue este un acontecimiento muy importante porque con él culminó la etapa preparatoria de la titulación de tierra en las márgenes del río Patía. El trabajo de asesoría a la organización ACAPA se convierte así en modelo para otras organizaciones que van en el mismo proceso, pero un poco más retrasadas. La Sra. Valeria, quien compartió con la hermana Yolanda en ACAPA, se acuerda que aprendieron bastante juntas durante el proceso. Ella recuerda a Yolanda “como una mujer de otro territorio, pero de corazón negro.”

Cuando la nombran directora de Pastoral Social, ella realizaba desde hacía varios años, una labor de denuncia permanente sobre la grave situación de los derechos humanos de la región, haciendo llamados urgentes a las autoridades locales, nacionales e internacionales para que se investigaran los hechos y se sancionara a los responsables de estos crímenes contra la comunidad nariñense.

Para la época en que muere Yolanda ya era bastante larga la lista de los muertos por causa de sus convicciones políticas o por sus tareas a favor de las poblaciones pobres y marginadas tanto social como políticamente de todos los departamentos y municipios del país. En esos momentos Yolanda no era la única persona amenazada por

---

<sup>12</sup> Asociación Campesina del Patía

qué no era la única persona que amenazaba los planes de quienes apoyaban la estrategia paramilitar. La hermana Yolanda muere luchando por que el reino de los cielos se trasladara a la tierra. “Ella trabajó para que la gente se realice plenamente y por eso siempre la recordaremos,” dice el padre Mathía Sticher.

Ángel María recuerda, “a pesar de recibir muchas amenazas nunca dejo de luchar. Ella sentía lo que venía y sabía que la iban a matar porque no iba a hacer lo que los grupos armados querían.” El asesinato de Yolanda, quien recibió ocho disparos a plena luz del día en el centro de la ciudad, demuestra claramente la facilidad con la que hombres armados operan en Tumaco. “La hermana Yolanda Cerón Delgado, cristiana defensora de los derechos de los pueblos negros del Pacífico, ejerciendo el derecho a la verdad hizo públicos los abusos y violaciones a los derechos humanos de los pobladores de esa región del Nariño de parte de miembros de la Fuerza Pública en asocio con grupos paramilitares. Yolanda fue asesinada el 19 de septiembre de 2001, frente a la Iglesia la Merced, ubicada en el Parque Nariño de la ciudad de Tumaco, cuando salía de la sede de la Pastoral Social. Fue asesinada en una acción de tipo militar encubierto a plena luz del día y cerca de las instalaciones de la estación de Policía.” (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, BOLETÍN DE VER, 139).

La Hermana Yolanda Cerón Delgado se recuerda como una defensora de los Derechos Humanos, una mujer entregada al servicio de los más pobres, acompañante de las comunidades afrocolombianas e indígenas. Ella como parte de la Iglesia de Tumaco, de la Iglesia universal, hizo lo que tenía que hacer a la manera de Jesús, optar por los pobres, los hambrientos, los humillados, los excluidos y proclamar la verdad y la justicia en un mundo injusto.

Pocas semanas antes de su muerte, Yolanda había estado en algunos países de Europa informando a ciertas entidades que apoyaban la acción pastoral de la Iglesia de Tumaco y a organizaciones defensoras de los derechos humanos sobre la situación que se estaba viviendo en el territorio de la Diócesis a causa de, entre otras cosas, los estragos producidos por el monocultivo de la palma africana, el deterioro del medio ambiente producto de la indiscriminada tala de los bosques y de la incorrecta forma de extracción del palmito, la persecución a los líderes comunitarios, la marginación social y la falta de representatividad política de la gran mayoría de los habitantes del Pacífico

nariñense. Pero entre todos los señalamientos que hizo durante su estadía en Europa, el que más disgusto produjo fue el del inocultable vínculo entre miembros de las fuerzas de seguridad del Estado con los grupos paramilitares asentados no solamente en el puerto sino en la mayoría de municipios que forman parte de la Diócesis de Tumaco.

Juan Carlos Ambulo Vásquez, quien fue estudiante de ella en Salahonda, dice “Los señores de la guerra, no podían estar tranquilos mientras esa llamita, que era Yolanda, siguiera ardiendo, para dar luz y esperanza a unos y para descubrir las maniobras y las tropelías de otros.” El 19 de septiembre de 2001 mataron a Yolanda, pero su legado quedó vivo. Ese legado que no es otro que el mismo de Jesús en la sinagoga de Nazaret: “anunciar a los pobres la Buena Noticia... proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor.” Es un legado, una herencia que no muere porque es el mismo Espíritu de Jesús, ese espíritu que animó a Yolanda, y tantos otros que regaron esta tierra con su sangre, sus sudores y sus sueños, el que sigue inspirando e impulsando a otros para que pueda surgir un mañana que sea de todos, donde las oportunidades no sean para un puñado de infelices que son felices haciendo infelices a otros.

“La hermana Yolanda la mataron por frenera, por decir las cosas por su nombre y porque no tenía pelos en la lengua para cantarle la verdad en la cara a quien fuera” recuerda el señor Ángel María Estacio Alegría quien fue el chofer de Yolanda desde 1988. Varios de los entrevistados que conocieron a Yolanda, incluyendo a Dilia, Ángel María y Juan Carlos, no fueron capaces de seguir impulsado el trabajo de la hermana Yolanda por miedo a amenazas y por sentirse huérfanos sin ella. Hubo una desmotivación gigante después de su partida. Dilia dice que hubo un ambiente de “individualismo y fácilismo” que llegó con el narcotráfico porque la gente se dejó de organizar como antes.

Guillermo Pérez Álzate, conocido como "Pablo Sevillano" fue el comandante más conocido del Bloque Libertadores del Sur reconoció su responsabilidad en la ejecución del crimen antes de que fuese extraditado a los Estados Unidos en el 2008 (Verdad Abierta, 2008). Sevillano sin ser extraditado protegió los nombres de los actores intelectuales, propiciando la impunidad de la estructura criminal y justificó el crimen acusando falsamente a Yolanda de ser integrante del ELN. En julio del 2010 otros ex

paramilitares confesaron el asesinato ante un fiscal de Justicia y Paz y no aportaron diferentes datos a los entregados inicialmente por el extraditado jefe paramilitar. Alias 'Tribilín' confesó que recogió a alias 'Capulina' después de asesinar a la religiosa, y 'Sarmiento', quien fue el segundo al mando de Tumaco, dijo que se cumplieron las órdenes de sus superiores.

Recordamos a Yolanda Cerón, porque gracias a su vida y testimonio, y a su amor hasta el extremo, el Evangelio, lejos de ser algo obsoleto o irrealizable, sigue siendo la única propuesta para la única opción de una vida en abundancia para todos. “El principal mensaje para las comunidades actuales y futuras es que no se desanimen, que sigan adelante, que el trabajo apenas empieza. Hay una gran tarea y una gran responsabilidad. Y que por lo tanto ellas, como gestoras de su propio futuro, de su propio desarrollo tienen que seguir adelante y no desmayar en ningún momento”. (Yolanda Cerón Delgado, día de la entrega de la propuesta de titulación de las tierras del Consejo Comunitario ACAPA, año 1997).

Ángel María siempre la recordará como “una mujer responsable, directa y sensible.” La Casa de la Memoria que ahora se encuentra en Tumaco se le dedicó a la hermana Yolanda por ser “visionera,” según dice el actual director José Luis Foncillas.

## **5 Conclusiones**

Este documento comenzó planteando la siguiente hipótesis: el trabajo activo de la mujer católica desde la base, a partir de la teología feminista, facilita la construcción de paz, y el trabajo de la hermana Yolanda lo comprueba, porque empoderó a las comunidades afros de su cultura, derechos individuales y colectivos. A lo largo del desarrollo de todos los conceptos con base en la historia de vida de la hermana Yolanda dentro del contexto de Tumaco, se evidencia que sí tiene validez la hipótesis. Esto es posible porque los conceptos que se presentaron (la construcción de paz y la teología feminista) se complementan y son más similares es su misión de lo que aparentan.

La teología feminista empodera y dignifica a la mujer al ofrecerle herramientas que le aporta en la formación de la conciencia crítica, por tanto, a valorarse y a exigir sus derechos. Es decir, a constituirse en sujeto social, transformando y enriqueciendo los roles de todos en la sociedad. Esto se ve muy claramente en el testimonio de vida de la

hermana Yolanda porque efectivamente logró empoderar la comunidad afrocolombiana en el Pacífico. No fue una mujer que estudió la teología feminista, pero sí fue una mujer que lo vivió porque su fe la empoderó para trabajar por los más vulnerables. Su creencia en Dios la llenó de valentía en medio de amenazas para seguir luchando y ser un ejemplo para los demás.

A través de su acción, de su praxis, la hermana Yolanda demostró una nueva manera de hacer teología, con diferentes métodos y procesos con nuevos enfoques. Como se demostró, la teología feminista nace de alguna manera de la teología de liberación, que demanda una praxis. En cambio, la teología feminista se enfoca en la experiencia vivida, pero ambos están sumergidos en su contexto. Eso también lo pide la construcción de paz desde lo local. Se puede evidenciar por la posición de directora de pastoral social que ocupaba la hermana Yolanda, ella tenía cierta facilidad de interactuar entre la base y los actores del Estado. En los niveles que identifica Lederach, la hermana Yolanda, por ser religiosa, tiene las ventajas de los actores del nivel mediano. Yolanda supo aprovechar lo que estaba a su alcance para el beneficio de la comunidad. Supo escuchar el llamado que tiene cada ser humano de aportar para el bien común de todos.

Además, el trabajo de la hermana Yolanda también se entiende a la luz de las siete funciones que identifica Paffenholz. De estas se pueden resaltar tres funciones que la hermana Yolanda logró incorporar: protección – hay una tendencia a respetar a los religiosos lo cual puede confortar a las comunidades, sin embargo, como fue el caso de la hermana Yolanda, también se pueden volver un obstáculo para los grupos al margen de la ley; cohesión social – mediante los espacios de encuentro que organizaba; y facilitadora – ya que como representante de la Pastoral Social tenía más ingreso a otros espacios limitados.

La construcción de paz involucra a todos los ciudadanos y a todas las disciplinas de manera interdisciplinaria. Por tal razón es imprescindible la teología feminista. Hoy existen un sinnúmero de movimientos de reivindicaciones sociales, como los étnicos, políticos, etc. que exigen inclusión y participación. Lo cual requiere hacer discursos desde la inclusión, desde una visión integral. Sin el aporte de la teología feminista, que no es lo mismo que una teología hecha por hombres, la teología estaría amputada de una dimensión de sentido que integra a la realidad de la Divina sabiduría (realidad de

Dios). Además, generar conciencia crítica en la formación y participación de activa en las comunidades de fe, tal como se vio en la vida de la hermana Yolanda. Fue una mujer de convicciones, arraigada en su fe, que supo que lo religioso se extiende hacia lo social-cultural también.

En la hermana Yolanda se demuestra como la construcción de paz local y la teología feminista puede lograr acción transformativa, porque buscan cambios desde la raíz. Tumaco a pesar de ser tan golpeado por el conflicto armado también tiene unos ejemplos de construcción de paz verdaderos. El camino sigue siendo largo, pero a medida que se vayan incorporando todos los saberes, se podrá construir otra Colombia.

## 6 Bibliografía

- Anderlini, S. N. (2007). *Women building peace: What they do, why it matters*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- Appleby, S. R. (2000) *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Appleby, S. R. (2001) 'Religion as an Agent of Conflict Transformation and Peacebuilding'. In Crocker, C. A. et al. (eds.). *Turbulent Peace: The Challenges of Managing International Conflict*. 2nd Ed. Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 821–840.
- Benedict XVI. (2009). *Encyclical letter Caritas in veritate of the Supreme Pontiff Benedict XVI: To the bishops, priests and deacons, men and women religious, the lay faithful, and all people of good will on integral human development in charity and truth*. Strathfield, NSW: St Pauls Publications.
- Bercovitch, J., & Jackson, R. (2009). *Conflict resolution in the twenty-first century: Principles, methods, and approaches*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Berry, J (1989) "La respuesta de El Salvador a la teología de la liberación", *The Washington Post*.
- Boff, L. (1988). *When Theology Listens to the Poor*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- Boff, L. & Boff, C. (1987) *Introducing Liberation Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Boutros-Ghali. (1992). *Un Programa para la Paz*. Recuperado de

<http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=S/24111>

Brock-Utne, B. (1989). *Feminist perspectives on peace and peace education. The athene series*. New York; Oxford: Pergamon.

Chandler, D. (2004). "The Responsibility to Protect? Imposing the Liberal Peace" in *International Peacekeeping, Vol.11, No.1*.

CELAM (1968), *Medellín Introducción No. 6 a las conclusiones*

Cockburn, C. (2001). "Gender in Armed Conflict and Peace Processes." *Cyprus Review*, 13(1): 59- 74.

Confortini, C. (2006). *Galtung, Violence, and Gender: The Case for a Peace Studies/Feminism Alliance*.

Conn, H. (1979). "Teologías de la liberación: una visión general", en *Tensions in Contemporary Theology*, ed. Stanley N. Gundry y Alan F. Johnson (Chicago: Moody Press).

Coward, H. and Smith, G. S. (2004) *Religion and Peacebuilding*. Albany, NY: SUNY Press.

Curle, A. (1994). "New Challenges for Citizen Peacemaking". *Medicine and War. Vol. 10*.

Danermark, B. Et al. (2012). *Explaining society: An Introduction to critical realism in the social sciences*. Hoboken: Taylor and Francis.

Darweish, M., & Rank, C. (2012). *Peacebuilding and reconciliation: contemporary themes and challenges*. London: Pluto Press.



Diócesis de Tumaco. (2011). *Yolanda Cerón Delgado: Vida, misión, legado*. Bogotá D.C.: Editorial Kimpres Ltda.

Dowsett, R. (2013): "Reconciliation as Reconstruction of a Wounded and Unjust Society", en R. Schreiter and K. Jørgensen (eds.), *Mission as Ministry of Reconciliation*, (pp.101- 110). Oxford: Regnum books.

El-Bushra, J. (2012) *Gender in Peacebuilding: Taking Stock*. London: International Alert.

Eriksson, Mikael & Wallensteen, Peter & Sollenberg, Margareta (2003). *Armed conflict, 1989-2002*. In: *Journal of Peace Research*. 593-607.

Escobedo, R y Palacios, M. (2009) Dinámica reciente de la violencia en la Costa Pacífica Nariñense y Caucana y su incidencia sobre las comunidades afrocolombianas. Observatorio del Programa Presidencial de DH y DIH, Vicepresidencia de la República.

Fiorenza, E. S. (1994). *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*. New York: Crossroad.

Flórez López J y Echeverría, D. (2007) Derecho a la alimentación y al territorio en el Pacífico colombiano: Proyecto Consolidación del proceso de definición, apropiación y ejercicio de la autonomía de las comunidades indígenas y afrocolombianas del Pacífico colombiano.

Galama, A. & van Tongeren, P. (2002) *Towards Better Peacebuilding Practice. On Lessons Learned, Evaluation Practices and Aid & Conflict*. Amsterdam: European Centre for Conflict Prevention.

GAPS. (2010). *Global Monitoring Checklist on Women, Peace and Security*, London: GAPS.

Gilgun, J.F. (1994). *A case for case studies in social work research*. 371- 380.

Gopin, M. (2000). *Between Eden and Armageddon: The Future of World Religions, Violence, and Peacemaking*. Oxford: Oxford University Press.

Gutierrez, F., Wills, M., & Sanchez, G. (2006). *Nuestra guerra sin nombre: transformaciones del conflicto en Colombia*. Bogotá: Norma.

Hyndman, J., & Giles, W. M. (2012). *Refugees in extended exile: Living on the edge*.

Juan XXIII. (1963). *Encyclique Pacem in terris*.

Juan Pablo II. (1992). *DISCURSO INAUGURAL DE LA IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO*.

Kant, I. (2010) [1795]. *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*. Cosimo: New York.

Kjellman, Kjell Erling & Berg Harpviken, Kristian (2010) "Civil society and the State" en: *Paffenholz (ed.) (2010) Civil Society and Peacebuilding – a critical assessment*. Colorado and London: Rienner.

Kollontai, P. (2016). *Peace and Reconciliation : In Search of Shared Identity*. London: Taylor & Francis Ltd.

Kvale, S., & Brinkmann, S. (2009). *InterViews: Learning the craft of qualitative research interviewing*. Los Angeles: Sage Publications.

Lederach, J. P. (1995). *Preparing for peace: Conflict transformation across cultures*.

Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press.

Lederach, J. P. (1997). *Building peace: Sustainable reconciliation in divided societies*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press.

Lederach, J. P. (2003). *El Pequeño Libro de Transformación de Conflictos* (M. A. Olvera & M. L. Zapata, Trans.; A. R. Medina, Ed.). Intercourse, PA: Good Books.

Lederach, J. P. (2007). *La imaginación moral: El arte y el alma de la construcción de la paz*. Bilbao: Bakeaz.

Lithander, A. (2000). *Engendering the peace process. A gender approach to dayton-and beyond*. Stckholm: Kvinna Till Kvinna.

Little, D. (ed.) (2007) *Peacemakers in Action: Profiles of Religion in Conflict Resolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mazurana, D. E., & McKay, S. (1999). *Women and peacebuilding*. International Centre for Human Rights and Democratic Development.

Mac Ginty, R. (2008). *No War, No Peace: The Rejuvenation of Stalled Peace Processes and Peace Accords*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Mac Ginty, R. (2010). "No war, no peace: Why so many peace processes fail to deliver peace" in *International Politics Vol. 47, 2, 145–162*. Macmillan Publishers Ltd.

McDonald, G., & Catholic Institute for International Relations. (1997). *Peacebuilding from below: Alternative perspectives on Columbia's peace process*.

Molinares, C y Reyes, E (2012) "Pobreza, debilidad institucional, cultivos ilícitos, tráfico

de drogas y grupos armados ilegales en Buenaventura y Tumaco”. Proyecto instituciones ad hoc para municipios en Colombia. FESCOL-IDEA. Bogotá 2012.

Moser, C. and Clark, F. (eds) (2001) *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, Armed Conflict and Political Violence*. London: Zed Books

Munro, J. (2000). *Gender and Peacebuilding*. Recuperado de <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/bitstream/handle/10625/27182/114720.pdf?sequence=1>

Oda, H. (2007). *Peacebuilding from Below: Theoretical and Methodological Considerations toward an Anthropological Study on Peace*. *Journal of the Graduate School of Letters*, 2, 1-16.

Oliveros, R. (1989). “History of the Theology of Liberation” in *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, eds Ignacio Ellacuria and Jon Sobrino. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Ostling, R (1986). "A Lesson on Liberation," Time.

Paffenholz, T. (2010). *Civil society & peacebuilding: A critical assessment*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Paffenholz, T. & Spurk, C. (2010) “A Comprehensive Analytical Framework” en: *Paffenholz (ed.) (2010) Civil Society and Peacebuilding – a critical assessment*. Colorado and London: Rienner.

Paris, R. (2004). *At war's end: Building peace after civil conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.

Paul VI. (.1965). *Pastoral Constitution On The Church In The Modern World Gaudium et Spes*. Vatican II.

- Philpott, D. (2013) *RELIGIOUS FREEDOM AND PEACEBUILDING: MAY I INTRODUCE YOU TWO?*, *The Review of Faith & International Affairs*, 11:1, 31-37.
- Pio XII (1943), Radiomensaje de Navidad. Documento Río.
- Pope John Paul II (1989). *The Lay Members of Christ's Faithful People*. Boston, MA: Pauline Books & Media.
- Ramsbotham, O., Miall, H., & Woodhouse, T. (2010). *Contemporary conflict resolution: The prevention, management and transformation of deadly conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Resolution 1325 (2000), United Nation Security Council Resolution.
- Restrepo, E. (2008) "Un océano verde para extraer aceite. Hacia una etnografía de la Palma Africana en Tumaco", En: *Universitas Humanística*. Bogotá D.C., Pontificia Universidad Javeriana.
- Richmond, O. (2006). "The problem of peace: understanding the 'liberal peace'" en *Conflict, Security & Development*, 6:3, 291-314.
- Richmond, O. (2009). "A post-liberal peace: Eirenism and the everyday" en *Review of International Studies* 35, pp 557-580.
- Richmond, O. (2010). "Resistance and the Post-Liberal Peace" en *Millennium: Journal of International Studies* Vol.38 No.3, pp. 665-692.
- Robinson, N. & Hehir, A. (2009). *State-Building*. Routledge: London.

- Rupesinghe, K. (1995). *Conflict Transformation*. London: St. Martin's Press.
- Schanche, D. (1986) "Vatican Document Accepts Some 'Liberation Theology,'" Los Angeles Times.
- Sigmund, P. (1990) *Liberation Theology at the Crossroads* New York: Oxford Oxford: Oxford University Press.
- Schirch, Lisa (2006) *Little Book of Strategic Peacebuilding*. PA: Good Books.
- Shah, T., Stepan, A. and M. Toft (eds.) (2012) *Rethinking Religion and World Affairs*.
- Smith, D. & Skjelsbæk, I. eds, (2001) *Gender, Peace and Conflict*. London.
- Smock, D. R. (ed.) (2002) *Interfaith Dialogue and Peace Building*. Washington, DC: United States Institute of Peace Press.
- Vicariato Apostólico de Tumaco, 1991. *Tumaco. Boletín Informativo del Vicariato Apostólico de Tumaco*, Año III, mayo-junio, No. 42:113.
- Vicariato Apostólico de Tumaco, 1992. *Tumaco. Boletín Informativo del Vicariato Apostólico de Tumaco*, Año IV, junio-julio, No. 50: 104-106.
- Vicariato Apostólico de Tumaco, 1992. *Tumaco. Boletín Informativo del Vicariato Apostólico de Tumaco*, Año IV, agosto-septiembre, No. 51: 129.
- Vicariato Apostólico de Tumaco, 1993. *Tumaco. Boletín Informativo del Vicariato Apostólico de Tumaco*, Año V, septiembre - octubre, No. 58: 142.
- Vicariato Apostólico de Tumaco, 1993. *Tumaco. Boletín Informativo del Vicariato Apostólico de Tumaco*, Año V, noviembre - diciembre, No. 59: 162.

Viloria de la Hoz, J. (2007) “Economía del departamento de Nariño: ruralidad y aislamiento geográfico”. En: Documentos de trabajo de economía rural. N. 87. Banco de la República. Bogotá.

Woodhouse, T. (2015). *The contemporary conflict resolution reader*. Cambridge: Polity.

Yin, R. K. (2009). *Case study research: Design and methods*. Los Angeles: Sage Publications.

## 6.1 Páginas Web

- Alcaldía Municipal de Tumaco. (2008). Plan de Ordenamiento Territorial 2008 - 2019. Recuperado de [http://www.tumaco-narino.gov.co/apc-aa-files/61616166346535623838616166343139/POT\\_2008\\_2019.pdf](http://www.tumaco-narino.gov.co/apc-aa-files/61616166346535623838616166343139/POT_2008_2019.pdf)
- ALCALDÍA MUNICIPAL DE TUMACO . (2016). PLAN DE DESARROLLO MUNICIPAL 2.016 – 2.019 “TUMACO nuestra PAZión” . Recuperado de <http://www.tumaco-narino.gov.co/apc-aa-files/61616166346535623838616166343139/1-definitivo-plan-de-desarrollo-tumaco-nuestra-pazin-2016-2019.pdf>
- Artículo Transitorio 55. (1991). *Constitución Política de Colombia*. Recuperado de <http://www.constitucioncolombia.com/disposiciones-transitorias/capitulo-8/articulo-435>
- Best, S. G., & Rakodi, C. (2011). *Violent conflict and its aftermath in Jos and Kano, Nigeria: what is the role of religion?* <http://www.birmingham.ac.uk/Documents/college-social-sciences/government-society/rad/workingpapers/wp-69.pdf>
- Bouta, T; Frerks, G; Bannon, I. (2005). *Gender, Conflict, and Development*. Washington, DC: World Bank. Recuperado de <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/14873>
- Bush, K. (2014). Peace and Conflict Impact Assessment: Hands On PCIA. Recuperado De [http://www.academia.edu/9491700/Peace\\_and\\_Conflict\\_Impact\\_Assessment\\_-\\_Hands\\_On\\_PCIA\\_HANDBOOK](http://www.academia.edu/9491700/Peace_and_Conflict_Impact_Assessment_-_Hands_On_PCIA_HANDBOOK)
- Caracol Radio. (2013, octubre 23). En Tumaco los habitantes se sienten presos por la violencia. Recuperado de [http://caracol.com.co/radio/2013/10/23/regional/1382538660\\_000610.html](http://caracol.com.co/radio/2013/10/23/regional/1382538660_000610.html)
- CENTRO DE COORDINACIÓN DE ACCIÓN INTEGRAL. (n.d.). REVISIÓN PLAN TUMACO. Recuperado de <http://ccai-colombia.org/files/primarydocs/1108tuma.pdf>
- CINEP/ Programa por la Paz. (2016, octubre). Potencialidades para la paz de las



- organizaciones sociales y comunitarias en tres municipios afectados por el conflicto armado. Recuperado de <https://drive.google.com/file/d/0B14573GZzoP7NmptM05xN3NHODA/view>
- CODHES. (2012, marzo). Desplazamiento creciente y crisis humanitaria invisibilizada. Recuperado de [http://www.acnur.org/t3/uploads/media/CODHES\\_Informa\\_79\\_Desplazamiento\\_creciente\\_y\\_crisis\\_humanitaria\\_invisibilizada\\_Marzo\\_2012.pdf](http://www.acnur.org/t3/uploads/media/CODHES_Informa_79_Desplazamiento_creciente_y_crisis_humanitaria_invisibilizada_Marzo_2012.pdf)
- CODHES. (2013). Desplazamiento Forzado Intraurbano y Soluciones Duraderas. Recuperado de <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/Publicaciones/2013/9156>
- Consejo de Seguridad, ONU. (2000). *Resolución 1325 (2000)*. Recuperado De <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2006/1759.pdf>
- DANE. (2005). Censo General 2005 Perfil Tumaco - Nariño. Recuperado de <https://www.dane.gov.co/files/censo2005/perfiles/narino/tumaco.pdf>
- De Roux, F. (2015, March 12). Mujeres de la paz y de la dignidad. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15381176>
- DNP-DIFP. (2015). Información Departamental. Retrieved from <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Inversiones%20y%20finanzas%20pblicas/Nariño%2015-Ajustada.pdf>
- El Espectador, C. (2016, junio 8). Tumaco: voces de un conflicto ajeno. Recuperado de <http://colombia2020.elespectador.com/territorio/tumaco-voces-de-un-conflicto-ajeno>
- El Espectador, C. (2016, junio 11). La otra cara de la sustitución de cultivos. Recuperado de <http://colombia2020.elespectador.com/pais/la-otra-cara-de-la-sustitucion-de-cultivos>
- FIP. (2013, noviembre 18). FARC en las periferias: Tumaco un caso más. Recuperado de <http://www.ideaspaz.org/publications/posts/677>
- FIP, USAID, OIM. (2014, February). DINÁMICAS DEL CONFLICTO ARMADO EN TUMACO Y SU IMPACTO HUMANITARIO. Recuperado de <http://cdn.ideaspaz.org/media/website/document/52f8ecc452239.pdf>

- Fundación Paz y Reconciliación. (2014, febrero 24). Tercera Monografía: Departamento de Nariño. Recuperado de <http://www.pares.com.co/wp-content/uploads/2014/03/INFORME-NARIÑO-REDPRODEPAZ-Y-PAZ-Y-RECONCILIACIÓN.pdf>
- Galtung, J. (1976). Three realistic approaches to peace: peacekeeping, peacemaking, peacebuilding. Recuperado de [http://unesdoc.unesco.org/Ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=17295&set=50DF6AB9\\_3\\_36&gp=0&lin=1&ll=1](http://unesdoc.unesco.org/Ulis/cgi-bin/ulis.pl?catno=17295&set=50DF6AB9_3_36&gp=0&lin=1&ll=1)
- GOBERNACION DE NARIÑO DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO DE PLANEACION Y DESARROLLO. (2001). PLAN DE DESARROLLO DE NARIÑO: "NARIÑO VIVE". Recuperado de [http://nariño.gov.co/inicio/files/PlanDesarrollo/historico/Plan\\_de\\_Developmento\\_de\\_Narino- Narino Vive 2001\\_2003.pdf](http://nariño.gov.co/inicio/files/PlanDesarrollo/historico/Plan_de_Developmento_de_Narino- Narino Vive 2001_2003.pdf)
- Juan Pablo II. (1979). Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Recuperado de [http://www.celam.org/doc\\_conferencias/Documento\\_Conclusivo\\_Puebla.pdf](http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf)
- Mac Ginty, R. (2011). *"Hybridity and Hybridisation: Beyond top-down meets bottom-up"*. Paper prepared for HCRI Manchester/Bradford Seminar 22-23 June 2011. Recuperado de [www.academia.edu](http://www.academia.edu)
- Morales, C. (2017, abril 27). El conflicto en Tumaco. Recuperado de <http://www.elespectador.com/opinion/el-conflicto-en-tumaco-columna-691299>
- Naciones Unidas. (1948). *La declaración universal de derechos humanos/ the universal declaration of human rights*. Recuperado de <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>
- Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario. (2002, noviembre). Panorama Actual de Nariño. Recuperado de [http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/documents/2010/Estu\\_Regionales/04\\_03\\_regiones/narino/narino.pdf](http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/documents/2010/Estu_Regionales/04_03_regiones/narino/narino.pdf)
- Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH. (2009, enero).



- Dinámica reciente de la violencia en la Costa Pacífica nariñense y caucana y su incidencia sobre las comunidades afrocolombianas. Retrieved from [http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/Documents/2010/Estu\\_Regionales/dinamica%20costanarinoweb.pdf](http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/Documents/2010/Estu_Regionales/dinamica%20costanarinoweb.pdf)
- Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario. (n.d.). Departamento de Nariño: Mapa de Priorización Municipal. Recuperado de <http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/Documents/140901-narino.pdf>
- Observatorio DDHH. (n.d.). Diagnósticos por Departamento. Recuperado de <http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Paginas/DiagnosticosDepartamento.aspx>
- Oficina de Prensa de la Santa Sede. (2016). *Anuario Pontificio 2016 y Annuarium Statisticum Ecclesiae 2014: Dinámicas de una Iglesia en transformación*. Recuperado de <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2016/03/05/estadisticas.html>
- Paffenholz, T. & Spurk, C. (2006). *Civil Society, Civic Engagement, and Peacebuilding. Social Development Papers: Conflict Prevention and Reconstruction Paper No. 36, October 2006*. Washington: World Bank. Recuperado de [http://siteresources.worldbank.org/INTCPR/Resources/WP36\\_web.pdf](http://siteresources.worldbank.org/INTCPR/Resources/WP36_web.pdf)
- Presidencia de la República de Colombia. (n.d.). Observatorio de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario. Recuperado de <http://www.derechoshumanos.gov.co/observatorio/Paginas/Observatorio.aspx>
- Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH - Observatorios de los Derechos Humanos y DIH y de Minas Antipersonal. (2001, diciembre). *Minas Antipersonal en Colombia*. Recuperado de [http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/Documents/2010/estu\\_tematicos/minas.pdf](http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/Documents/2010/estu_tematicos/minas.pdf)
- RECOMPAS - Red de Consejos Comunitarios del Pacífico Sur de Nariño -. (n.d.).

- ¿Quiénes somos? Recuperado de <http://comunicacionesreco.wixsite.com/recompas>
- Restrepo, J.D. (2006, mayo 31). La guerra no abandona a Nariño. Recuperado de <http://www.semana.com/on-line/articulo/la-guerra-no-abandona-narino/78664-3>
- Rico, L. (2010, abril 13). En Tumaco, ni la palma crece ni la coca se marchita. Recuperado de <http://lasillavacia.com/historia/9717>
- Rocha, C. (2014, febrero 10). Dinámicas del conflicto armado en Tumaco y su impacto humanitario. Recuperado de <http://www.ideaspaz.org/publications/posts/926>
- Sandu, S. (2012). *"Is Liberal Intervetionism Dead?"*. Recuperado de <http://www.e-ir.info/2012/04/21/is-liberalinterventionism-dead/>
- Transcripción íntegra de la entrevista del papa Francisco en el avión de Brasil a Roma. (2013, July 31). Recuperado de Vida Nueva: Una palabra comprometida en la Iglesia, <http://www.vidanueva.es/2013/07/31/transcripcion-completa-de-la-entrevista-del-papa-francisco-en-el-avion-de-brasil-a-roma/>
- UNIDAD PARA LA ATENCIÓN Y REPARACIÓN INTEGRAL A LAS VÍCTIMAS – UARIV. (n.d.). Caracterización Nariño. Recuperado de <https://rni.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/Documentos/NARINO%20-%20SAN%20ANDRES%20DE%20TUMACO.pdf>
- UNODC. (2011, June). Colombia Monitoreo de Cultivos de Coca 2010. Recuperado de [https://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Colombia/Colombia-cocasurvey2010\\_es.pdf](https://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Colombia/Colombia-cocasurvey2010_es.pdf)
- Vélez, O. C. (n.d.). Teología de la mujer, feminismo y género. Recuperado de [http://www.academia.edu/7435243/Teologia\\_de\\_la\\_mujer\\_feminismo\\_y\\_genero\\_-\\_140](http://www.academia.edu/7435243/Teologia_de_la_mujer_feminismo_y_genero_-_140)
- Verdad Abierta. (n.d.). 'Pablo Sevillano', Guillermo Pérez Alzate. Recuperado de <http://www.verdadabierta.com/victimarios/665-perfil-guillermo-perez-alzate-alias-pablo-sevillano>
- Wanis-St. John, A., & Kew, A. (2008, March 1). Civil Society and Peace Negotiations:

Confronting Exclusion. Recuperado de

<http://www.american.edu/sis/faculty/upload/wanis-kew-civil-society-and-peace-negotiations.pdf>

Zapata, M. L. (2017). ¿Qué es eso de la transformación de conflictos?. *El Espectador*.

Recuperado de <http://colombia2020.elespectador.com/opinion/que-es-eso-de-la-transformacion-de-conflictos>

## 7 Anexo

Estas son las preguntas que se formularon para las entrevistas en Tumaco:

Entrevista con sacerdotes y religiosas:

1. ¿Qué es la paz? ¿Qué implica construir la paz?
2. ¿Cuál es el papel de la Iglesia en la construcción de paz? ¿Cree usted que este papel se ha transformado históricamente?
3. ¿Cuál es el rol de las mujeres en la construcción de paz desde la Iglesia?
4. ¿De qué manera se ha visto la construcción de paz local en Tumaco?
5. ¿Cómo le motiva su fe a trabajar para la construcción de paz?
6. ¿Conoce sobre la teología feminista? ¿Qué exactamente?
7. ¿Conoció usted a la hermana Yolanda Cerón Delgado personalmente? Si no, ¿qué sabe de la labor?
  - a. ¿Cuál fue el logro de la hermana Yolanda a la construcción de paz desde la Iglesia, en que avanzó? Descríbela como constructora de paz...
  - b. ¿Qué enseñanzas dejó la hermana Yolanda, que sigue vigente?
  - c. ¿De qué forma esta la Iglesia siguiendo el legado de la hermana Yolanda?

Entrevistas con laicos que trabajan con la Iglesia

1. ¿Qué lo/la motiva a trabajar con la Iglesia hoy?
2. ¿Para usted que es la construcción de paz? ¿Cómo se logra en Tumaco?
3. ¿Cree usted que se puede aportar a la construcción de paz desde lo local? ¿De qué formas?
4. ¿Cómo era la labor que desempeñaba la hermana Yolanda?
5. ¿Qué es lo particular de que la hermana Yolanda haya sido religiosa?
6. ¿Cuál debe ser el rol de las mujeres (y mujeres de Iglesia) en la construcción de paz?
7. ¿Conoces sobre la teología feminista? ¿Qué exactamente?

Entrevistas con comunidad que no trabaja con la Iglesia

1. ¿Qué es la paz? ¿Qué implica construir la paz?
2. ¿Cree usted que la Iglesia ha ayudado en la construcción de paz? ¿Cómo?
3. ¿Qué considera usted que ha sido positivo en el proceso de la construcción de paz, que mejoraría?
4. ¿Cree usted que en esa labora las mujeres han tenido un rol importante? ¿Cómo?
5. ¿Qué sabe sobre la labor de la hermana Yolanda en Tumaco?
6. ¿Conoces sobre la teología feminista? ¿Qué exactamente?

Entrevista con mujeres que trabajan la teología feminista

1. ¿Cómo ha sido su experiencia como mujer de Iglesia?
2. ¿Qué importancia tiene su fe en la labor que desempeña?
3. ¿Cómo ha visto el rol de las mujeres en la Iglesia en Colombia?
4. ¿Qué es la paz? ¿Qué implica construir la paz?
5. ¿Qué es la teología feminista?
6. ¿Cómo se relacionaría la teología feminista con la construcción de paz?
7. ¿Cómo se aplicaría la teología feminista en las comunidades?