

**Entre el azadón y el smartphone: jóvenes habitantes de zona rural frente al interés del estado por los saberes y memorias locales**

Por:  
Cristina Giraldo Prieto

Directora:  
Marta Cabrera

Maestría en Estudios Culturales  
Facultad de Ciencias Sociales  
Pontificia Universidad Javeriana  
Bogotá  
2016

Yo, CRISTINA GIRALDO PRIETO, declaro que este trabajo de grado, elaborado como requisito parcial para obtener el título de Maestría en Estudios Culturales en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana, es de mi entera autoría excepto en donde se indique lo contrario. Este documento no ha sido sometido para su calificación en ninguna otra institución académica.



---

Cristina Giraldo Prieto

05 de agosto de 2016

## TABLA DE CONTENIDO

Tríptico de espejos (Introducción)	5
Primero	22
I	22
II	27
III	32
IV	40
Segundo	47
I	47
II	55
III	60
IV	69
Tercero	73
I	73
II	76
III	83
IV	87
V	92
Reflejos (Consideraciones finales)	101
Referencias citadas	108

*Confianzas*

Se sienta a la mesa y escribe  
«con este poema no tomarás el poder» dice  
«con estos versos no harás la Revolución» dice  
«ni con miles de versos harás la Revolución» dice

y más: esos versos no han de servirle para  
que peones maestros hacheros vivan mejor  
coman mejor o él mismo coma viva mejor  
ni para enamorar a una le servirán

no ganará plata con ellos  
no entrará al cine gratis con ellos  
no le darán ropa por ellos  
no conseguirá tabaco o vino por ellos

ni papagayos ni bufandas ni barcos  
ni toros ni paraguas conseguirá por ellos  
si por ellos fuera la lluvia lo mojará  
no alcanzará perdón o gracia por ellos

«con este poema no tomarás el poder» dice  
«con estos versos no harás la Revolución» dice  
«ni con miles de versos harás la Revolución» dice  
se sienta a la mesa y escribe

Juan Gelman

## TRÍPTICO DE ESPEJOS

(Introducción)

### I

Llegamos tarde, la sala era pequeña y ya sólo quedaban algunos asientos en la primera fila. Rápidamente los colores y sonidos de la selva se volvieron parte del lugar y mientras afuera en la noche bogotana volvíamos a tener un aguacero memorable como los de épocas pasadas, aquí adentro el calor denso y húmedo de la Amazonía se hacía presente a través de rostros, imágenes y músicas que nos mostraban el departamento del Vaupés, un territorio tan desconocido y tan imprevisible como el mismo argumento del documental: el suicidio de jóvenes indígenas. Llegué al estreno de *La selva inflada* por lo que supongo ingenuamente una casualidad.

La semana anterior me habían citado a una reunión con representantes de distintos grupos de la Biblioteca Nacional de Colombia, del Centro de Estudios de la Orinoquia (CEO) y la Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad de Los Andes. El propósito era conversar sobre un proyecto interinstitucional que se quería desarrollar en la Orinoquia colombiana con recursos de regalías. Cuando me avisaron de la reunión, la mañana misma del encuentro, me enviaron un borrador de proyecto que leí rápidamente para ponerme al tanto, pues llegaba a la segunda reunión programada. En el proyecto se proponía como objetivo general recuperar y difundir prácticas culturales de la Orinoquia, un tema demasiado amplio y poco concreto. Después de una rápida conversación, de ponernos al tanto y especificar algunos asuntos, se propuso que dado el interés que el Gobernador del Vaupés había manifestado en generar acciones a favor de la recuperación de saberes y prácticas ancestrales indígenas, se iba a pensar el proyecto en este departamento y se iban a proponer dos líneas de acción: recuperar el material bibliográfico y documental producido por y sobre este territorio (siguiendo fielmente la misión de la Biblioteca Nacional de Colombia), y registrar y dinamizar las prácticas y saberes tradicionales, todo esto proyectando el fortalecimiento de las bibliotecas públicas del Vaupés.

Así pues, fui designada como representante del Grupo de Bibliotecas Públicas para concretar y escribir este proyecto en compañía de tres compañeros de otros grupos de la Biblioteca Nacional de Colombia. Yo estaba allí porque soy la contratista encargada de los “proyectos

transversales” de la Red Nacional de Bibliotecas Públicas, lo que incluye todo lo relacionado con bibliotecas en comunidades rurales, indígenas o afrodescendientes, entre otras variopintas iniciativas. Sin embargo, para mí el Vaupés era tan desconocido como lo puede ser Kosovo o Kazajistán y, con el poco tiempo que teníamos para desarrollar el borrador de la propuesta, tres días, tuvimos que, en una carrera frenética y en medio de acaloradas discusiones, empaparnos del tema y tratar de pensar una propuesta que lograra articularse con las dinámicas y los procesos del territorio. La coordinadora de la red de bibliotecas del Vaupés nos mostró un panorama general del departamento y nos permitió acceder a algunos planes de vida de las etnias indígenas que habitan esta zona

Y así, entre la lectura rápida de los planes de vida de las organizaciones indígenas, del conocimiento inicial de etnias como los bará, los desanos, los cubeos, los sirianos, entre otras, la información sobre la relevancia que tuvo para el departamento la toma guerrillera de Mitú por las FARC acaecida en 1998, y la investigación por internet, llegué a noticias que hablaban de un fenómeno particular que estaba ocurriendo en el Vaupés y que llamó poderosamente mi atención: la alta tasa de suicidios de jóvenes indígenas en los últimos años. La noticia más antigua sobre el tema que encontré era del año 2008, y la más reciente tenía que ver con el próximo estreno de un documental cuyo tema central era éste y sobre el cual se estaban adelantando algunos conversatorios en Cali y Bogotá antes de su estreno. Tendría que ver el documental, pero por lo pronto, conocer esta realidad y leer en algunos planes de vida de las comunidades indígenas la preocupación manifiesta en relación con la pérdida de identidad de los jóvenes y con la falta de valoración de sus saberes ancestrales nos hizo proponer que el proyecto se enfocara en este grupo poblacional, y que lograra integrar el tema de las nuevas tecnologías, un interés creciente en la población juvenil en general, en el registro de las prácticas ancestrales que se esperaban documentar en la Zona Central Indígena de Mitú “OZCIMI”.

En el transcurso de los días en los que velozmente escribimos la propuesta, y que antecedieron al estreno del documental, pensaba y sentía la molestia que venía a mí cada vez que me enfrentaba a estas iniciativas que surgían no desde las mismas comunidades, sino mediadas por entidades estatales o privadas que, en muchos casos y con ingenuas aunque buenas intenciones, se planteaban la necesidad de intervenir en estos territorios propiciando ya sea una infraestructura cultural, un programa de recuperación de las “tradiciones” y de las

lenguas, de recopilación de información y documentación, entre otros temas, pero que, aunque se intentara buscar la participación de algunos miembros de la comunidad en su formulación, y con la idea de que fuera la misma comunidad la que desarrollara el proyecto en las etapas posteriores, se seguían haciendo desde el centro y con ideas preconcebidas. En este caso, el gobernador del Vaupés, miembro de una de las etnias indígenas del territorio, mostraba su preocupación por la pérdida de su cultura y tenía intenciones de apoyar proyectos que buscaran dinamizar y rescatar esas prácticas identitarias; sin embargo, me preguntaba por qué ese era un tema que había llegado hasta él, traído desde dónde y, aunque fuera una inquietud legítima, me llamaba la atención que fuéramos unos agentes externos a su comunidad los que pensáramos el proyecto y los que tuviéramos la autoridad para decir qué y cómo debía hacerse.

Siempre se tuvo claro que las decisiones sobre los temas específicos a tratar y los mejores modos de hacerse tenían que ser consultados con la comunidad en pleno, no obstante, la supuesta experticia de las instituciones del estado y la espera de orientación a la que están acostumbradas, o a la que fueron amoldadas las gobernaciones, los municipios, y las mismas comunidades, me hacía pensar en que este proyecto, como otros que he visto gestarse, se hacía al revés y así, difícilmente, tendría incidencia en la vida real de las etnias indígenas. ¿Quién, cómo y cuándo debía hacer preguntas y generar procesos para supuestamente recuperar una identidad ya trastocada? ¿Por qué, a razón de qué y bajo qué circunstancias es que muchas etnias indígenas del Vaupés están en riesgo de extinción física y cultural? ¿Cuál es la responsabilidad del estado colombiano allí? ¿Extinguir o recuperar? Y en medio de todo esto, ¿por qué los jóvenes indígenas del Vaupés se están matando? ¿Qué ha sucedido para que un departamento como el Vaupés tenga la tasa más alta de suicidios en el país?

La música y los sonidos que acompañaban esa escena resultaban perturbadores: un joven indígena martillaba enormes pedazos de piedra en medio de la selva...el golpe sordo que hacía eco en la vegetación no sólo presentaba una respuesta mística que tenían algunos estudiantes respecto a los suicidios de sus compañeros: la extracción de piedras de lugares sagrados para la construcción era castigada a través del suicidio; sino que para mí se convirtió en una metáfora de aquella impotencia relacionada con el querer hacer de algo otra cosa, es decir, con esa situación en que las dinámicas propias de las comunidades indígenas se ven alteradas por la llegada de las dinámicas del mundo “blanco”, del mundo occidental... un

martillo que, a fuerza de golpes secos, va resquebrajando lo que parecía inmutable, lo quiere convertir en otra cosa, y la piedra se resiste pero lentamente va cediendo, se agrieta y ahí, en medio de ese sonido sordo, están los jóvenes, martillando su propia piedra, resquebrajando su experiencia vital.

El proceso de colonización del Vaupés se desarrolló tarde y de manera acelerada. Sólo hasta después de la toma guerrillera de 1998 el estado empezó a hacer una fuerte presencia en la zona, y con él, muchas lógicas del mundo “blanco” ingresaron a estos territorios que debido al conflicto interno armado y al difícil acceso se habían mantenido aislados de las ideas de modernidad y progreso. Los jóvenes de esta generación salieron de sus territorios para estudiar en un internado en Mitú, un lugar con otras dinámicas y con un proceso educativo que está bastante lejos de su cotidianidad y de las cosmogonías ancestrales. En el documental, asistimos a los salones de clases y escuchamos a los profesores decir que si uno no sabe inglés y si no tiene conocimientos sobre las TIC está “out”, está fuera del mundo global y desarrollado. Y, mientras tanto, los jóvenes indígenas dirigen su mirada al tablero y parece que sueñan otros sueños y que las palabras del docente llegan a sus oídos como un ligero ruido, pero que se instala rápidamente y comienza a martillar. La colonización con armas ya no está bien vista en este mundo de los derechos humanos, y sin embargo, esta colonización del saber y del ser que se hace a través de la educación, de la cultura, de los deseos, es tan profunda y tan avasalladora como lo fue aquella de las armas... ya no se empuña una espada sino un diploma; ya no se enarbola el evangelio bíblico, sino la biografía de Steve Jobs.

Los procesos de aculturación son evidentes y, aunque no es posible creer ya en ideas esencialistas sobre las comunidades indígenas que han devenido nada más ni nada menos que en un mercado donde el etnoturismo y las experiencias espirituales a través de plantas ancestrales son el último grito de la moda de jóvenes ciudadanos que quieren sentirse fuera del sistema, sí es necesario reflexionar sobre las implicaciones de ciertas intervenciones y nuestro papel en cada una de éstas. Mientras se presentaban los créditos del documental y con la sensación de impotencia haciendo tic tac en mi cabeza, volvía a pensar que no deberíamos hacer ningún proyecto de recuperación de nada en ninguna lógica de sustentar el estado multicultural y pluriétnico establecido en la constitución; no deberíamos hacer procesos ni de preservar, ni de reconocer, ni de difundir nada, pues los mismos verbos que implican dichas acciones son ya una imposición, simplemente deberíamos salir de allí, todos, cerrar

los colegios y traernos los libros y los pupitres y dejar de pensar que los indígenas necesitan alguna intervención. Lo único que el estado debería garantizar es el territorio y dejarlos vivir como lo venían haciendo. Yo pensaba eso, sí, lo pensaba y rápidamente me daba cuenta del absurdo de la idea y el tic tac se hacía más fuerte, y pensaba entonces que ya no era posible, que el contacto estaba hecho, que la interacción ya había comenzado y que el asunto debía ser otro. Sin embargo, el tic tac continuaba y sólo me permitía enlistar los diversos casos en que mis conclusiones habían sido similares, y recordé aquella noche estrellada en la Sierra Nevada de Santa Marta en la que, fuera de toda lógica en mi experiencia vital, sentí deseos de quemar aquella biblioteca instalada en el Resguardo Kogui – Malayo – Arhuaco.

## II

Había sido un día intenso y la noche llegaba trayendo algo de frescor y sosiego. Habíamos hablado con Iván desde la salida de Riohacha hasta ese momento. Los únicos lapsos de silencio se dieron en el transcurso en moto de Mingueo a Dumingueka por las trochas que se adentraban en la Sierra Nevada y mientras recorrimos el caserío de los Kogui en la tarde de ese día. Yo tenía muchas preguntas y muchas ganas de conocer de cerca el proceso que Iván había adelantado allí durante más de tres meses como ganador del estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas del año 2014; él también tenía muchas cosas que contar, preguntar y discutir. Ya no eran las mismas preguntas ni las mismas discusiones que tuvimos en la semana de inducción en Bogotá en julio de ese año cuando nos encontramos todos, los pasantes ganadores y yo, la tutora de ese proceso por parte de la Red Nacional de Bibliotecas Públicas. Desde el momento en que vi a Iván en Riohacha supe que muchas cosas habían pasado. Del joven antropólogo bogotano graduado de la Universidad Nacional de Colombia y con el que discutimos acaloradamente el proyecto de educación propia que había propuesto con las comunidades indígenas, me encontré con un joven sin la cabellera con la que lo conocí, tranquilo, afrontando bien las inclemencias del calor, escuchando más y hablando pausadamente como si los ritmos de la Sierra Nevada y esa otra forma de existencia se hubieran arraigado en él gratamente. Yo también estaba distinta, había visitado ya a los pasantes que estaban en el Chocó y en el Vichada, y venía con muchos cuestionamientos encima y con el cansancio natural de estar en distintas latitudes, conocer y retroalimentar

procesos y tratar de comprender la situación, el empeño y las frustraciones de estos jóvenes pasantes que habían decidido salir de sus casas para emprender un proceso cultural y comunitario a través de las bibliotecas públicas del país.

Las conversaciones entre Iván y yo habían sido fructíferas y reflexivas, habíamos revisado los alcances de su proyecto y los modos de cerrarlo de manera que hubiese alguna clase de continuidad de los procesos iniciados, ya con la certeza de un compromiso por parte de la bibliotecaria de Dumingueka con la cual nos habíamos reunido el día anterior en Riohacha. Así, ya en la noche profunda de la Sierra Nevada, sintiendo el frío que empezaba a descender de las montañas y con toda la disposición para contemplar el cielo estrellado que Iván había prometido como uno de los más increíbles que había visto en su vida, sacamos dos pupitres del salón en donde pasaríamos la noche en chinchorros, el mismo salón en el que Iván había dormido durante los más de tres meses de estadía allí y que había compartido con algunos estudiantes Kogui que venían de caseríos lejanos. Nos sentamos serenamente en aquella oscuridad a contemplar la luz que empezaba a brotar de las miles de estrellas que iban apareciendo en el cielo. Guardábamos silencio, ese silencio que sólo viene cuando el encuentro con la naturaleza nos hace sentir tan pequeños y nos quita tantas palabras con las que intentamos defendernos.

A lo lejos empezamos a escuchar ruidos que poco a poco se sentían más cerca, atentos, aguzábamos nuestros oídos y nuestra vista para tratar de descubrir quién o qué se acercaba. Inmediatamente, vimos la luz de una linterna que se movía al ritmo de un caminar pausado pero experto en hacerlo en plena oscuridad, y empezamos a atisbar dos figuras que se acercaban hacia nosotros, vestidas de blanco y una de ellas con su poporo en la mano. Era un padre y su hijo, un joven de unos 16 años estudiante de la Institución Educativa Dumingueka, donde estaba la biblioteca pública en la que Iván había desarrollado su pasantía, que conocía a Iván y que saludó tímidamente. Al instante, su padre se dirigió a Iván hablando en lengua Kogui mientras yo, reconociendo que como mujer y por lo explicado por Iván en el transcurso del día sobre la cultura de los Kogui no iba a tener un papel protagónico en la conversación, guardé silencio y escuché. El padre habló un rato con Iván directamente, y sé que Iván comprendía algunas palabras de lo dicho porque asentía, pero luego se dirigió al joven y le dijo que por favor tradujera lo que su padre estaba diciendo porque no lograba comprenderlo. El joven se lo anunció a su jate y así fue aclarándose la solicitud. El jate le pedía a Iván que

se llevara a su hijo para Riohacha, que lo ayudara matriculándolo en un colegio allá para que pudiera salir adelante. Decía que si su hijo no salía de allí no iba a aprender a hablar bien el castellano y tendría que sufrir y trabajar duro como le había tocado a él. Iván le preguntó al joven si eso era lo que él quería, si quería irse y dejar a su familia y su territorio. El joven respondió que no sabía, que su jate le decía que era eso lo que tenía que hacer y que ellos creían que la vida era mejor en Riohacha o en Santa Marta, y que por eso el padre estaba haciendo esa solicitud. Iván, de manera respetuosa se dirigió al jate, mientras su hijo traducía, y le dijo que él no podía hacer eso, que aquí tenían el colegio y que afuera no iba a ser necesariamente más fácil, pero sí se iban a alejar de su territorio y de sus costumbres y tal vez iban a perder más de lo que podían ganar saliendo de allí. El padre decía que no, que no era así, que su hijo tenía que irse para poder salir adelante, que no debía quedarse allí, que no había futuro para él y que era necesario que se fuera. El joven traducía y le decía a Iván, “eso dice mi jate”. Antes de irse el padre le volvió a decir a Iván que lo ayudara, y éste, sin decir que no pero tampoco que sí, decía que tenían que valorar la tierra, sus dinámicas allí y la forma de vida, que afuera no necesariamente estaba la solución; sin embargo, dijo que iba a averiguar qué podía hacer, pero que pensaran entre ellos si eso era lo que realmente querían. Se fueron por el mismo camino que habían llegado y con el mismo paso pausado que habían traído.

Yo había escuchado esto en total silencio y la cabeza se me había llenado de angustias y temblores. No era la primera vez que me cuestionaba sobre los sentidos de crear bibliotecas en resguardos indígenas, y ya con Iván habíamos hablado de la dificultad de pensar procesos de lectura y bibliotecas en contextos como estos, pero teníamos de frente también el hecho de que las mismas comunidades habían aceptado con agrado la llegada de los materiales y de los procesos de lectura que se proponían, que siempre buscaron que hubiese un diálogo de aquello que ellos son con otros relatos y otros procesos de otras comunidades indígenas del país, ese era el énfasis que Iván le había dado a su trabajo desde la lectura. Sin embargo, ese momento no sólo ratificaba los temores antiguos, sino que mostraba lo peligroso de todas estas intervenciones: de la escuela allí, de la biblioteca pública instalada con más de 2000 libros en castellano y muy pocos, casi nulos, en lengua Kogui o en otras lenguas indígenas, del puesto de salud, de hecho, mostraba lo perverso de la conformación de los pueblos talanquera en la Sierra Nevada de Santa Marta.

El pueblo talanquera de Dumingueka se creó en el segundo periodo presidencial de Álvaro Uribe Vélez. Existen dos posiciones respecto a la creación de estos pueblos que se piensan como un cordón ambiental y tradicional de protección de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada. Por una parte, hay líderes que manifiestan que la idea de crear estos pueblos surgió de los mamos de las comunidades y como freno a la invasión del territorio por los colonos:

‘Los pueblos talanquera son una estrategia construida por los mamos de los pueblos indígenas de la Sierra desde hace más de 30 años. Este proyecto no es un programa del gobierno actual, es una realidad que se empieza a gestar con la muerte del mamo Mariano Suarez, quien fuera asesinado por la guerrilla las Farc el 8 de noviembre 2004. Ahí inicia el apoyo del gobierno’, asegura el Arhuaco Amado Villafañá, miembro de la Organización Gonawindúa Tayrona” (Indigenous Portal 2009)

Por otro lado, hay resistencias al respecto porque se considera que los pueblos talanquera más allá de ser una estrategia ambiental son una estrategia cívico militar contra la insurgencia que afectaría a sus pobladores y a través de la cual se perdería la autonomía de las comunidades: “‘Estamos de acuerdo en que parte fundamental para la permanencia de los pueblos indígenas, nuestra identidad propia y el sostenimiento del medio ambiente está dada por el territorio tradicional. Es indiscutible que los territorios indígenas son fundamentales. Pero lo que está ocurriendo es una pérdida de la autonomía de los pueblos indígenas suplantada por la decisión de las políticas nacionales’, aseguró Leonor Zalabata, líder arhuaca y Comisionada de Derechos Humanos.” (Indigenous Portal 2009). En todo caso, estos pueblos se han creado a través de la estrategia CCAI (Centro de Coordinación y Atención Integral) cuyo objetivo es retomar el control territorial en zonas de conflicto armado y se han establecido con recursos de cooperación internacional ejecutados por el gobierno a nivel central.

En los pueblos talanquera se instala una institución educativa, un puesto de salud, un restaurante escolar y, en el caso de Dumingueka, una biblioteca pública que fue solicitada por un miembro de la comunidad. Es la llegada de la institucionalidad a los territorios y, por supuesto, genera una transformación de las dinámicas y de los modos de vida de estas comunidades asentadas allí ancestralmente.

Algunos especialistas y conocedores de las realidades de los pueblos indígenas de la Sierra, se remontan incluso a la época de la colonia para señalar que la construcción de estos pueblos talanquera no es más que una forma de control a la población aplicada por los españoles para el sometimiento de los indígenas y consistente en su nucleación en espacios reducidos o poblados. ‘Antes, los indígenas podían transitar por todo el territorio extenso, pero los nuevos pueblos actúan como un imán y lo que hacen es forzarlos a centrarse en un solo lugar, a través de escuelas, centros de salud, actividades de comunicación’, dijo un indigenista que pidió la reserva de su nombre. (Indigenous Portal 2009)

El relato de la conversación que presenciamos en Dumingueka no hace sino ratificar las evidentes incidencias que puede tener este tipo de intervenciones estatales, que no sólo tienen que ver con un control territorial sino con la colonización del pensamiento. La caída en una realidad en la cual una biblioteca y procesos relacionados con la lectura y la escritura, además de un proceso educativo que se jacta de ser etnoeducativo pero que realmente ni siquiera ha realizado el ejercicio consciente de construir otras formas de pensar el conocimiento y los procesos de enseñanza y aprendizaje, pudieran estar incidiendo negativamente en los Kogui y estuvieran siendo una herramienta de una estrategia de control y de intervención militar por parte del estado me llenó de terribles angustias. Y sentí entonces que todos debíamos alejarnos, que la escuela y sus dinámicas blancas y occidentales deberían irse de allí, que deberíamos quemar los libros, que deberíamos negar nuestra fe en la educación y en la cultura tal y como la concebimos porque no hemos logrado comprender que hay otros modos de existencia que no requieren de libros, ni de pupitres, ni de imágenes de otros mundos cuando la imagen del mundo propio se ha llenado de representaciones negativas a través de las cuales las búsquedas deben orientarse a hacer y ser otros. Reviví entonces en aquella sala de cine después de ver *La selva inflada* todas esas angustias y volvía a preguntarme, entonces, ¿qué es lo que podemos hacer? ¿Qué es lo que estamos haciendo? Salimos de aquella sala de cine y caminamos bajo el frío que sigue a la lluvia bogotana... con un poco más de calma, recomponiéndome de los avatares de la impotencia, y tal vez como un salvavidas en medio de angustiantes discusiones, extraje de mi lista de episodios la conversación con Souldes en la que me aclaró su posición frente a la biblioteca: “el libro es una herramienta que, como el martillo, se puede utilizar para construir o para matar, estos libros acá pueden ser herramientas de colonización, pero para nosotros son herramientas de comprensión que nos permitirán reconstruir la memoria de nuestro pueblo” (Maestre 2014).

### III

Souldes Maestre es el coordinador de la Biblioteca Kankuaka, ubicada en Atánquez, corregimiento de Valledupar y el mayor asentamiento de la etnia de los kankuamos en la Sierra Nevada de Santa Marta. Es un joven lector, líder comunitario y participa de diferentes procesos del Resguardo Indígena Kankuamo. Con él había estado trabajando Marisel, joven historiadora cartagenera y pasante en bibliotecas públicas 2014, en el proyecto de recuperación de los saberes relacionados con la práctica del tejido con jóvenes y niños de la zona a través de las dinámicas de la biblioteca pública. Cuando llegué a Atánquez me sorprendí con la vitalidad de las personas, de los procesos y de quienes los lideraban. Venía con todos los cuestionamientos sobre la incidencia de las bibliotecas en comunidades indígenas y allí, en otra parte de la majestuosa Sierra Nevada, comprendí la diversidad de situaciones que enfrentaba ese territorio y pude pensar junto con ellos en procesos de tránsito que atraviesan el modelo social, cultural y organizativo que han estado construyendo y en el que venía articulándose la biblioteca pública.

En Atánquez hace bastante calor de día, pero en las noches el frío que baja de la sierra refresca el alma e insufla nueva energía... ese respiro nocturno se siente en el cuerpo y la palabra dinámica de sus habitantes. Desde el momento de mi llegada me encontré con los jóvenes que habían hecho parte del proceso de la pasantía y que estaban ávidos de contar sus historias y de conocer a la “tutora” de Marisel. Los jóvenes esperaban y me miraban al entrar en la biblioteca, como queriendo descifrar si efectivamente yo correspondía a la imagen de la tutora que habían creado en su cabeza a partir de los relatos que escuchaban de Marisel. Por su cara de sorpresa y las risas que compartían entre susurros mientras yo los saludaba y les preguntaba cómo iba todo, supe que alguna cosa estaba surgiendo como novedad en ese momento. Descubrí instantes después que yo no era para nada lo que esperaban, y que les divertía mucho pensar que se habían asustado al imaginar que venía la tutora desde Bogotá, y que debía ser una señora mayor seria y brava que venía a “inspeccionar” si efectivamente Marisel había realizado su trabajo tal y como debía. Me lo contaron todo después de un par de chistes que les hice y cuando sintieron que efectivamente no era el ogro que imaginaron. Entre burlas decían que Marisel estaba asustada y que había dicho que yo era muy exigente, así que no sabía el grupo qué esperar de la visita. Esto pasa a menudo, presumo que la imagen

que se tiene del representante del estado es esa persona que va a supervisar y a decir qué está bien, qué está mal y cómo debería hacerse todo, sin preguntar mucho y sin inmiscuirse demasiado en la vida de los lugareños.

No negué que era exigente y que, como Marisel sabía, todos teníamos una responsabilidad muy grande cuando teníamos la oportunidad de trabajar con las personas a través de las bibliotecas públicas, pero era claro que yo quería conocer el proceso, conocerlos a ellos, entender cómo estaba funcionando la biblioteca pública, cómo se había desarrollado la pasantía y sobretodo escuchar y aprender. Y así fue, cuando ya estuvo lejos la nominación de doctora y todos se sintieron cómodos llamándome Cristina, empezaron a enseñarme quiénes eran, me mostraron sus vidas y me enseñaron un poco de lo que habían sido estos meses en compañía de Marisel y lo que para ellos significaba su biblioteca. Recuerdo mucho la risa de Jackeline y su disposición para hablar y mostrar que era la líder del grupo de jóvenes que se había formado en esa indagación propuesta por la pasante alrededor del tema de la mochila atanquera.

La mayoría de ellos sabía tejer las mochilas, pero nunca se habían interesado por preguntar sobre el significado del tejido para su etnia, ni en indagar con sus padres o abuelos por qué tejían, ni qué simbolizaban las imágenes que se plasmaban en la mochila. Para ellos, el tejido era una práctica que tenía repercusiones económicas, tejían viendo televisión, hablando con sus amigos o simplemente tomando el fresco de la tarde, y con eso ayudaban a la economía del hogar pues vendían las mochilas a los compradores (acaparadores como se les llamaba) que llegaban a Atánquez y que las vendían en Valledupar. Eso era todo. Pensé entonces en cómo las tradiciones son también procesos dinámicos que están determinadas por las formas de vida, por los circuitos económicos, por las prácticas cotidianas, y que en ese afán por querer preservar y resguardar las memorias y saberes tan de moda últimamente, no estaba demás escuchar con mucha atención a los jóvenes y sus posiciones al respecto, e imaginar las idealizaciones que sobre las mochilas y sus significados harán los compradores en Valledupar, venidos seguramente de las grandes capitales, antes de llevárselas a su casa.

Marisel me contó que cuando empezó a indagar sobre el origen, sobre los significados y sobre las prácticas que alrededor del tejido se habían creado, los jóvenes manifestaron poco a poco interés en aquello. Souldes ratificaba lo anterior y coincidía en el hecho de que se habían

propiciado valoraciones importantes alrededor de esta práctica que, por las circunstancias, se había transformado en práctica laboral y económica. Todo eso sucedía no sólo por el proyecto de la pasante, sino gracias a un proceso de reconocimiento y revaloración de lo que era la etnia Kankuama que lideraban profesores, mayores de la comunidad y al que Souldes había inscrito las lógicas y dinámicas de la biblioteca pública que se había empeñado en fortalecer para apoyar este fin.

Los kankuamos habían vivido una historia particular, me contaba Souldes tiempo después. De las cuatro etnias que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta habían sido ellos los que mayor contacto habían tenido con los colonos y con las lógicas de los blancos por estar más cerca de Valledupar y, por eso mismo, habían sufrido fuertemente el embate del conflicto interno armado y de grupos paramilitares que querían despojarlos de su territorio. Perdieron su vestimenta, su lengua –solo algunos pobladores mayores recordaban ya algunas palabras, sus prácticas ancestrales y, a su vez, el reconocimiento que las otras etnias indígenas tenían sobre ellos. “Mire –decía Souldes–, nosotros durante mucho tiempo no supimos quiénes éramos, para la gente de Valledupar éramos los paisanos, los indígenas, pero para las otras etnias de la Sierra que están más adentro de la montaña éramos los occidentales, ya blancos si se quiere, así que sabernos Kankuamos y recuperar por lo menos nuestra historia para reconocernos como indígenas y valorar nuestro pasado es la principal tarea que tenemos ahora”. (Maestre 2014) También habían perdido muchos miembros y líderes comunitarios muertos a manos de paramilitares; aún en las casas estaban las marcas de las balas y en cada familia había por lo menos una desaparición relacionada con ese periodo de la violencia, como me lo dijo Souldes y como lo corroboré tristemente en las charlas que sostuve con las familias que me acogieron esos días.

Recorriendo las calles empedradas y empinadas de Atánquez hablaba con los jóvenes para saber qué pensaban ellos sobre este tema; si se reconocían como kankuamos, si se sentían indígenas, si les interesaba recuperar todas aquellas prácticas ancestrales que, para ellos, eran por ahora relatos de algo que fue. Para mi sorpresa, la respuesta a la pregunta sobre su “ser” indígena fue negativa y declarada sin temor, ellos, por lo menos los jóvenes con quienes hablé esos días, más que identificarse como kankuamos se identificaron como atanqueros, me decían que las cosas habían cambiado, que ellos habían nacido y habitaban Atánquez tal y como era y como lo habían conocido, y que claro, les interesaba conocer la historia de sus

raíces como kankuamos, pero que no les interesaría tener la vida que se tenía antes, que ellos ya querían otras cosas. Apoyarían los procesos que buscaban revalorar ese ser indígena kankuamo, conocerían la historia de la etnia y seguramente valorarían ese pasado, pero ellos, ellos eran otros ahora y estaban felices de ser lo que eran: atanqueros. La posición de Souldes era distinta, aunque los años que se llevaban con estos jóvenes no eran muchos, entre seis y siete años, era hijo de un mayor y etnoeducador kankuamo, había participado en diferentes procesos del resguardo como líder juvenil y, si bien su posición era distinta a la de aquellos, comprendía el porqué de las respuestas de los jóvenes, los respetaba y advertía claramente el tránsito en el que todos estaban desde antes de nacer.

En relación con las mochilas y su repercusión cultural, valoraban mucho conocer la historia de aquello, entender los significados de los que estaba cargada aquella práctica y posibilitar que otros, las generaciones venideras, no olvidaran aquel oficio, supieran sobre su origen y lo siguieran practicando aun con todos los cambios ocurridos. Sin embargo, algo les apremiaba ahora: eran conscientes de que los acaparadores que venían de afuera les ofrecían demasiado poco por sus mochilas, y que ellos las vendían a cuatro o cinco veces más del valor que habían pagado por ellas, así que estos jóvenes querían anclar este proceso, iniciado en la biblioteca y con la pasantía de Marisel, a la conformación de una cooperativa u organización en Atánquez que pudiera vender las mochilas sin intermediarios, para que así las familias que vivieran de aquello obtuvieran un precio justo por su trabajo y con aquellos recursos solventarían otras necesidades.

Atánquez fue para mí el mismo frescor que bajaba de la Sierra y apaciguaba las hordas de calor del Valle de Upar. Las conversaciones allí con jóvenes, con líderes y con los mayores me habían mostrado movimientos, reacciones y tránsitos que estaban más allá de las comprensiones en blanco y negro. Tenía que entender los matices y comprender eso que ya había asimilado para mi vida personal hace mucho, que la existencia era tensión, era conflicto, y que la vida social, aquella interacción de los grupos humanos siempre iba a estar cargada de lucha y de juegos de poder. Paralizarse no es una opción, lo importante “es integrar el agonismo y la contingencia dentro de las propias luchas políticas y aprender a vivir con ello” (Castro-Gómez 2012, 224). Así era la cosa, y así terminé hablándome en aquella noche bogotana después del abatimiento producido por la interpelación del documental *La selva inflada*. Inflados quedamos todos, la sensación de ser un globo cargado

de plomo no sería fácil de eliminar; nada estaba resuelto, no había respuestas aún y, sin embargo, volvía a recargarme pensando en el movimiento y en el trabajo constante en las fisuras, en los intersticios, en los bordes... Sí, era trágico, pero esa era nuestra condición y no por ello debíamos dejar de actuar, debíamos comprender la situación y continuar.

## ENTRE ESPEJOS

Tres situaciones, varias preguntas y algunos movimientos. Así he estado desde que mi vida laboral empezó hace ya bastantes años, y desde que por razones azarosas terminé trabajando en los abismos de lo público. He estado frente a estas situaciones una y otra vez y siempre llega la hora en que las preguntas deben ser más que palabras al viento que se diluyen en simulacros de respuestas, no sólo para que los tic tac de la impotencia encuentren algún marcapasos, sino también para que las acciones y afectaciones que tenemos en la realidad, en esas pequeñas aberturas que como equilibristas bordeamos diariamente, tengan modos de ser más conscientes y, en tanto sea posible, menos perjudiciales.

El trabajar como contratista de la Red Nacional de Bibliotecas Públicas me ha puesto entre dos espejos que reflejan incesantemente imágenes de un país signado por la turbulencia, por la ineficacia de un estado colonial, y por la lucha constante de personas que con rostros claros permiten detener la mirada en medio de tantos reflejos que se entrecruzan y parecen no tener fin. Este texto, que surge en medio de las intersecciones de todas esas re-flexiones, de las experiencias, de las frustraciones y también de las pequeñas satisfacciones, quisiera ser un pequeño punto quieto, un breve momento en el que imágenes concretas de lugares, situaciones y personas permitan comprender los distintos matices que pueden tener las intervenciones que desde aquello que llamamos cultura propone aquello que llamamos estado, y que ejecutan personas que son más que de carne y hueso, que son más que sus ideas o sus prejuicios, con aquello que llamamos grupos diferenciados.

Las preguntas centrales que circundarán estas páginas están contenidas en el tríptico narrado, sin embargo, aquello era sólo un juego de espejos para el lector. En adelante, no encontrarán una reflexión cuyos protagonistas sean las etnias indígenas, como todo pareciera indicar; habrá jóvenes, bibliotecas públicas, lectura, escritura y hasta TIC. Habrá estado, por supuesto, y habrá cultura, colonialidad, subalternidades e identidades, pero nuestro lugar de

narración no serán cabildos ni resguardos, aunque los límites entre esto y lo otro parecen meramente nominales, habrá ruralidad. Y tendremos de nuevo otro tríptico, nos acercaremos a esa noción de ruralidad a través de tres lugares y de tres experiencias que surgieron en el proceso del estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas del año 2015, parte del Programa Nacional de Estímulos del Ministerio de Cultura que, como lo señala la misma entidad “demuestra el interés del Estado en consolidar la cultura y las artes como ejes fundamentales para el desarrollo integral de la nación y sus habitantes” (Ministerio de Cultura 2014) y para el cual, como ya los lectores atentos podrán adivinar, yo hice el papel de tutora.

En una vereda anclada en la entrada del Parque Nacional Natural de los Nevados, ubicada en el municipio de Anzoátegui, Tolima, y donde los temores del conflicto interno armado del país son parte aún de la cotidianidad, conoceremos a jóvenes habitantes de la zona que, interpelados por una joven politóloga antioqueña que les preguntaba por los lugares emblemáticos de su vereda y por personajes y situaciones que componían la historia del poblado, se relacionaron entre sí y con campesinos mayores en un proceso en donde la lectura, la escritura, la investigación y la creación movilizaron variadas situaciones. A través de este proceso y de la publicación de la cartilla *Palomar Memoria Viva: una historia gestada por sus jóvenes* (2015) intentaremos reflexionar sobre esa noción de ruralidad que se tensiona, expande y se ve representada en los diferentes actores involucrados en este proceso. ¿Encontraron los jóvenes allí una herramienta de expresión, identificación o confrontación con aquél lugar en el que han crecido o simplemente entraron en un orden de mundo ya establecido? ¿Qué significó la aparición de aquella cartilla que contenía sus escritos y hablaba de viejas historias conocidas? ¿Quiénes y cómo son esos jóvenes habitantes de zona rural a los que se les interpela desde afuera en relación con la “recuperación” de su historia local?

De las montañas de esta zona del Tolima nos dirigiremos al norte de Colombia para mirar de frente cómo los jóvenes habitantes de La Doctrina, un corregimiento al norte del municipio de Lórica, Córdoba, se mueven en la contingencia de saberse parte de un territorio cargado de una historia musical local que se supone se debe preservar, aquella del porro como les dicen, pero que en realidad tienen guardadas en sus celulares las canciones más famosas de un ritmo más caliente que su propio clima, y más de moda que cualquier concurso nacional de música tradicional: el reggaetón. ¿Cuál fue la respuesta de estos chicos a la pregunta que les hizo la seño Camila, una antropóloga bogotana recién graduada, respecto al porro y a esa

tradición musical que ella suponía viva, pero de la cual apenas si quedaba el rastro en el corregimiento? ¿Qué sintieron y qué experimentaron cuando a través de una cámara fotográfica la pequeña seño les invitaba a registrar las formas de sus fiestas patronales para luego exponerlas en las paredes de aquella biblioteca pública comunitaria que sobrevive apenas por la voluntad de unos pocos? ¿De qué les sirvió la cartilla publicada con sus escritos sobre la reconstrucción de la historia de la banda de porro Nuestra Señora del Rosario cuando las oportunidades allí se ven limitadas por una corrupción que está más arraigada que la misma música local? El embate entre lo local y lo global aquí no es un asunto novedoso y, sin embargo, las discusiones sobre lo tradicional y lo identitario como una marcación que se hace de ciertos grupos y sujetos frente a una imagen de lo moderno a la que deben aspirar se entrecruzan allí, y son fenómenos complejos en medio de una zona del país que claramente no está en los imaginarios de la ruralidad que se han construido desde los centros, pero cuyo abandono e invisibilidad la han convertido en un fortín político que ciertos clanes familiares han aprovechado con destreza y sin vergüenza. ¿Podrán diálogos, cartillas, fotografías y exposiciones hacer algo por el devenir de aquellos jóvenes o son meros paliativos de un estado que reconoce la diferencia, pero jamás la desigualdad?

Como ya se alcanza a atisbar, que somos diversos, pluriétnicos y multiculturales es una verdad de Perogrullo, y aunque la Constitución Política de Colombia lo divulgue y lo reconozca en aquel famoso artículo de 1991, aún no hemos sabido siquiera cómo hacer de eso algo consciente y efectivo. Más allá de aplaudir las manifestaciones artísticas de nuestra tan amplia y colorida diversidad cultural y de maravillarnos con nuestra amplísima gastronomía nacional, ni siquiera comprendemos que hay luchas silenciosas y simbólicas que se extienden en los territorios porque tampoco se sabe si ciertas tierras le deben pertenecer a los campesinos que las han trabajado, o si son de los herederos ancestrales de etnias indígenas masacradas durante siglos, o si el reconocimiento de los territorios colectivos de los afrodescendientes puede devenir en conflictos internos más que en propósitos comunitarios, por ejemplo. ¿Cuánta tierra necesita un hombre? Recuerdo aquel cuento de Tolstoi, tan preciso y tan dicente, pero aquí la tierra ha sido el campo de lucha y no sólo se la quiere por ambición, es la vida misma de muchos grupos humanos y en esa lucha muchos han encontrado, al igual que Pahom, el protagonista del cuento, la muerte como única concesión.

Y de luchas y resistencias el Cauca sabe dar cuenta; unas han sido visibles para nosotros a través de demandas que se le han hecho al estado y a grupos “al margen de la ley”, otras, sin embargo, no son tan conocidas y son tan o más complejas que aquellas. El conflicto silencioso, más simbólico y cotidiano, entre campesinos e indígenas por el territorio y por los reconocimientos que unos y otros han tenido en el municipio de Inzá, Cauca, enmarca las acciones realizadas por una joven politóloga y educadora popular en la pasantía que se desarrolló en La casa del pueblo, biblioteca pública de la vereda Guanacas. A través de esta experiencia podremos conocer un poco sobre esos conflictos, pero también sobre los acercamientos posibles a través de diálogos atravesados por la oralidad, la lectura, la escritura y la producción audiovisual. Pensar allí en los dispositivos que se han creado y se siguen conformando como instancias autorizadas para validar o no el conocimiento y los saberes, como la escritura misma y el material bibliográfico, pero también las nuevas apariciones de lo audiovisual y de los formatos digitales, nos permitirá debatir respecto a si se están generando unos tránsitos particulares en las formas de producción de verdad y si esto tiene algún revés en los modos cómo los sujetos jóvenes asimilan estos procesos tal vez para que dichos dispositivos sean utilizados en instancias de reivindicación más que de normalización y estatización. La producción del documental sobre autonomía y soberanía alimentaria *Tierra desde adentro* nos instará, desde los distintos actores que hicieron parte de este proceso, a reflexionar sobre este tema.

Así pues, a través de los relatos que siguen nos mantendremos entre los espejos, una advertencia necesaria para el lector que llegado a este punto aún espera que este texto se ponga serio y hable de teorías más que de experiencias, más de hipótesis que de narraciones; habrá reflejos y entrecruzamientos entre estos, claro está, pero mantenerse entre los espejos exige que las palabras se esfuercen en ser más que nominaciones o denotaciones, que se dispongan a expresar no sólo conceptos sino también sensaciones, que permitan ver a otros lo que tantos ojos han visto y vivido y que a fuerza de encajonamientos, cifras y conclusiones, se pierden como esos rayos de luz que llegan al espejo y que no encuentran una mirada donde posarse.

## PRIMERO

### I

Diez días y más de 300 kilómetros separaron un nacimiento y cinco muertes; una fracción de tiempo, un segmento de tierra, génesis y desaparición. Los hilos de la historia se tejen de maneras imprevistas. Un pequeño e inimaginado nudo enlaza lo que estaba separado por el tiempo y el espacio; dos pequeños puntos en el finito tiempo humano se encuentran para hacernos recordar que todo ha estado siempre conectado o, tal vez, para señalarnos que la noción de duración, distancia, peso y temperatura son producto de unos patrones de medida instaurados por una ciencia llamada física, por cuyas leyes se asoma la “verdad”. ¿De alguna manera hubiese podido la física prever que estos dos pequeños puntos se entrelazarían de algún modo en otro tiempo, aunque en el mismo espacio?

El jueves 26 de enero de 1995 en la capital de Antioquia, a una hora desconocida, María Isabel Corrales Zapata debió haber buscado el abrazo, primer gesto humano según dice Eduardo Galeano: “Después de salir al mundo /Al principio de sus días /Los bebés manotean / Como buscando a alguien”. Diez días después de ese primer manoteo, de recibir abrazos y de emprender el descubrimiento vital, el domingo 05 de febrero, cinco jóvenes tolimenses dejaban los alrededores del Parque Nacional Natural Los Nevados, satisfechos por el día entre montañas secas y frías, y descendían en sus motos por la carretera que de Palomar conduce a Anzoátegui. En una fracción de tiempo de la que no podremos dar cuenta, estos jóvenes recibieron la muerte en varias descargas de plomo duro y caliente. Es posible que ni siquiera un ligero manoteo se desprendiera de sus brazos; es posible que ni siquiera entendieran que el tiempo dejaba de ser tiempo; es posible que no murieran “queriendo alzar los brazos” como dice Galeano que dicen los médicos que hacen “los viejos al final de sus días”.

Es triste que no pueda hacerle caso a Galeano cuando dice que así es la cosa, que “Por muchas vueltas que le demos al asunto / Por muchas palabras que le pongamos / A eso, así de simple/ Se reduce todo: / Entre dos aleteos /Sin más explicación / Transcurre el viaje”. Cómo quisiéramos no darle tantas vueltas al asunto Eduardo, cómo nos gustaría no necesitar tantas palabras y tantas explicaciones; cómo anhelamos que entre dos aleteos transcurra este viaje... Pero no, aquí no es así, aquí no siempre el final de los días se da de viejos, aquí nos

toca dar muchas vueltas para tratar de comprender por qué cinco jóvenes de no más de 29 años recibieron el “calor” de la muerte, en sus cuerpos llenos del plácido frío del nevado, sólo por el estilo de su peluqueado. Así es la cosa, “los mataron por el peluqueado”, arguyó la prensa nacional: “Al parecer, dicen las autoridades, los subversivos creyeron que los jóvenes eran de inteligencia militar y realizaban operaciones de rastreo en la zona” (Periódico El Tiempo 1995). La guerrilla los confundió con militares y los mató a quemarropa, así es la cosa, así de simple. Y no hubo abrazos.

María Isabel transitaba esta carretera veinte años después. Era el inicio de agosto y entre montañas, después de tomar el jeep que fatigosamente recorría el camino destapado que va de Anzoátegui a la vereda Palomar, puerta de entrada al Parque Nacional Natural Los Nevados, esta joven antioqueña estaba conociendo el norte del Tolima. Se daba cuenta de la distancia que separa la cabecera municipal de la vereda; reconocía la cantidad de kilómetros que la alejaban de su hogar y percibía, con inquietud, que las líneas de la señal de su celular disminuían mientras la altura sobre el nivel del mar aumentaba. María Isabel no tenía miedo. Sabía, lo sabe desde muy pequeña, que tiene facilidad para relacionarse y conversar, así que iba llena de palabras y de ideas. Posiblemente en ese momento aquellos cinco jóvenes no estaban alojados en su cabeza, aún no existían, no eran parte de nada; no eran tiempo, ni espacio, no eran historia ni memoria. En su maleta, preparada para los cuatro meses que viviría en Palomar, el computador guardaba, entre muchas cosas más, dos archivos centrales: su proyecto “Palomar, una historia gestada por sus jóvenes. Memoria y saberes locales en el corregimiento Palomar”, y la Resolución 1787 del 22 de junio de 2015 del Ministerio de Cultura que la declaró oficialmente como ganadora de uno de los diez estímulos de la convocatoria Pasantías en Bibliotecas Públicas (PBP)<sup>1</sup> del Programa Nacional de Estímulos del año 2015. Junto con la carta de presentación firmada por la directora de la Biblioteca Nacional de Colombia y esta resolución, María Isabel se presentó ante la administración municipal de Anzoátegui como pasante en la Biblioteca Pública Rural Abdón Salinas Veloza de la vereda Palomar.

Lo que enlaza nuestros dos pequeños puntos no es más que el Estado Colombiano, en este caso, “a través de convocatorias públicas anuales, [en las que pueden] participar de ese

---

<sup>1</sup> En adelante: PBP

abanico de oportunidades todos los actores del sector cultural” (Ministerio de Cultura 2015, 13). Qué particular pensar que una de tantas historias de muerte puede conectarse con una embrionaria historia de vida de una joven estudiante de ciencias políticas, a través de un proceso de estímulos liderado por la “entidad rectora del sector cultural colombiano [que] tiene como objetivo formular, coordinar, ejecutar y vigilar la política del Estado en materia cultural” (Ministerio de Cultura 2015), esto es, el Ministerio de Cultura. Si así es la cosa, entonces, María Isabel era uno de esos actores del sector cultural al ser ganadora de uno de los estímulos ofrecidos, y vale la pena preguntarnos qué tanto hubiesen podido ser actores del “sector cultural” los cinco jóvenes de las balas calientes y peluqueado militar. ¿Los estilos de peluqueado tienen relación con aquello llamado cultura?

No es extraño escuchar en conversaciones cotidianas que esto o aquello es una cuestión cultural, por ejemplo, que las mujeres lleven el pelo corto, que los hombres lo lleven largo, que algunos tengan el pelo rojo, azul o amarillo (tal vez pocos los tres colores juntos), o que para otros los calvos puedan significar peligro; que en San Basilio de Palenque las trenzas sean una muestra de su pasado ancestral o que llevar dreadlocks signifique una pertenencia al movimiento rastafari. Si lo entendemos como un asunto semiótico seguramente podremos hablar de cultura, pero aquí no vamos a enredarnos demasiado en estas cabelleras. Sin embargo, una pregunta emerge en nuestras cabezas. Si, como dicen los documentos, el Ministerio de Cultura es la entidad *rectora* del sector cultural, esto es, en su acepción más sencilla, que “rige y gobierna” lo cultural en el país, ¿la política cultural del estado habría podido/debido con sus regulaciones hacer algo para que a aquellos jóvenes tolimenses no los asesinaran por el peluqueado? Que los confundieron, sí, pero en otras circunstancias en otros lugares y bajo otras armas, y sin cabida a confusión, esta historia puede haberse repetido para otros que llevaban el cabello largo, barba y, exagerando la imagen, una pipa encendida. Sobre esto no hay ninguna duda.

En ambos casos no hubiese sido posible que regulaciones sobre la cultura a través de políticas de dicho ministerio logran algo al respecto, y no porque el estado no hubiese podido/debido hacer muchas cosas allí, o porque no tuviera responsabilidad en aquellas circunstancias; no, no por eso, sino porque la cultura

No es algo que el hombre “tiene” y tampoco es un instrumento que pueda ser regulado y administrado a través de políticas, pues la cultura es como el aire semiótico en el que

respiramos: nadie puede disponer de ella en su totalidad ni imponer sobre ella su voluntad. La cultura, en suma, *no es un objeto*. No hay neutralidad alguna con respecto a la cultura, pues todo lo que hacemos, incluso elaborar políticas culturales y escribir textos como éste, son actos *ya desde siempre* culturales. El Estado mismo es un ente cultural y no un organismo neutro que pueda “regular” el mundo simbólico del cual él forma parte. No existe un “afuera” de la cultura. Pretender que lo haya, que exista la posibilidad de ver la cultura desde afuera, desde un punto cero de observación, no puede sino conducir a posiciones autoritarias y antidemocráticas. (Castro-Gómez, *Las políticas culturales como un patrimonio de la nación* 2009, 493)

¿Qué tanto es consciente el Ministerio de Cultura de Colombia de ser un ente cultural cuyas acciones hacen parte de los entramados constitutivos de aquella batalla semiótica que llamamos cultura, en donde se dan las luchas de poder por el control de los significados? - es algo que está por verse. Que interviene, quiere regular, administra recursos y promueve ciertos discursos ha sido evidente en muchas de sus acciones y programas. El Programa Nacional de Estímulos, una de tantas acciones de ese *ente rector*, ofrece “140 convocatorias, representadas en la entrega de más de 595 estímulos, por un valor de trece mil ochocientos millones de pesos, aproximadamente” (Ministerio de Cultura 2015, 13). Esto es una importante cantidad de dinero y una intervención en el “sector cultural” contundente a través de cinco modalidades: becas, pasantías, premios nacionales, reconocimientos y residencias artísticas, y por medio de cuatro líneas de acción: formación, investigación, creación y circulación.

Entre todos esos estímulos a María Isabel le llamó la atención el estímulo PBP por dos razones centrales: la primera fue su deseo de graduarse, y por allí se conectaban sus intenciones de realizar una pasantía como modalidad de grado en la Universidad Nacional de Colombia – Sede Medellín. La segunda fue el eco que resonó en ella con el tema, tan en boga hoy en día, de los saberes y memorias locales, una de las dos líneas posibles para plantear el proyecto y que encendió su anhelo de realizar un proceso similar al que había conocido a través del libro *Aranjuez 80 años: nombre español para un territorio lunfardo*:

Nosotros estábamos pensando un proyecto así en el preuniversitario con el barrio en el que estábamos, y de hecho, el sustento teórico para hacer el proyecto fue uno de los libros que estábamos consultando: *Aranjuez 80 años: nombre español para un territorio lunfardo*, porque Aranjuez es una comuna de Medellín que se formó con el tango, entonces ellos allá hablaban lunfardo. Era un libro de varias historias: la historia del peluquero del barrio, la historia del que manejaba el teatro, la historia de una

prostituta, cómo todas esas historias de la gente y sus distintas profesiones construyeron lo que es...y me pareció tan lindo que yo quería replicarlo en algún lugar. Donde estábamos era muy difícil porque nosotros somos un colectivo, y sólo somos nosotros y es muy difícil conseguir recursos, pero yo lo quería hacer, yo quería hacer un trabajo así y cuando vi eso [la convocatoria] yo me enamoré...y tenía la autonomía de hacer el proyecto yo...y no había nada más que mediar eso. (Corrales Zapata, Entrevista a ganadora del estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas del año 2015 2016)

María Isabel reconoce que este estímulo le pareció en su momento un escape a “tanta teoría política y a tantas políticas públicas”, que si bien le gustan no son el escenario en donde quiere desarrollar su carrera profesional. Sus padres son docentes, de hecho, en su familia hay más de 14 maestros, lo que no es poca cosa, así que su interés ha estado ligado más a procesos educativos y formativos, eso sí, alternativos. Es por eso que desde los 17 años está vinculada con un colectivo de educación popular; que se ha interesado en procesos territoriales que tienen que ver con lo educativo, con jóvenes barristas y con población LGBTI, y que, a través de las acciones desarrolladas con el colectivo de animalistas al que también pertenece, ha buscado poner en discusión estos temas y generar políticas públicas al respecto en la capital antioqueña. Esta joven de 21 años, vegetariana desde los 14 años y cuyos ojos curiosos e insistentes posaron su mirada en la convocatoria PBP tenía ya una apuesta política y sabía, desde entonces, que había un camino construido que la llevaba a Palomar, que la insertaba en el campo, en historias de vida y muerte, en búsquedas alrededor de la memoria en las que se enlazarían muchas otras historias.

¿Atisbaba María Isabel en medio de su enamoramiento del estímulo que este estaba enmarcado en las intervenciones del estado colombiano por medio de políticas culturales<sup>2</sup> que buscan el “desarrollo” de y a través de la cultura en comunidades particulares? Crear y realizar un proyecto de manera autónoma fue uno de los atractivos más fuertes que tuvo la convocatoria para ella, pero ¿estaba segura de que nada mediaría eso? Entre los discursos del Ministerio de Cultura y la población de Palomar se habían tendido varios puentes, los dos

---

<sup>2</sup> Para el Ministerio de Cultura de Colombia: “Las políticas culturales son las grandes definiciones que asume el país para orientar los procesos y acciones en el campo cultural, mediante la concertación y la activa participación del Estado, las entidades privadas, las organizaciones de la sociedad civil y los grupos comunitarios, para de esta manera responder con creatividad a los requerimientos culturales de la sociedad.” (Rey 2009)

por ahora evidentes; nuestra joven antioqueña y el estímulo PBP, el uno en el otro y viceversa, sin embargo, lo que llega a un lado u otro del puente es lo que está por verse. Pequeñas cosas ya nos hablan de María Isabel, algo nos dicen, pero ese otro puente ¿de qué estará compuesto? ¿Cómo, en qué momento y con qué intenciones surge el estímulo PBP ya tantas veces nombrado en estas líneas? Tendremos que reconstruir ese “nacimiento”, este que viene sin abrazos ni aleteos, para intentar atisbar qué es lo que puede ser/hacer ese puente, cuáles son sus *cargas* y sus flujos.

## II

El estímulo PBP hace parte del capítulo Bibliotecas que año tras año se publica en la Convocatoria de Estímulos del Ministerio de Cultura. Los estímulos allí contenidos son liderados por la Biblioteca Nacional de Colombia (Unidad Administrativa Especial, Adscrita al Ministerio de Cultura), entidad encargada de “garantiza[r] la recuperación, preservación y acceso a la memoria colectiva del país, representada por el patrimonio bibliográfico y hemerográfico en cualquier soporte físico. Es también la entidad nacional a cargo de la planeación y diseño de políticas relacionadas con la lectura y las bibliotecas públicas, así como de su promoción y fomento. En su trabajo se guía por el reconocimiento de la diversidad cultural del país y el derecho de todos los ciudadanos a la información y el conocimiento como base de su desarrollo individual y colectivo” (Ministerio de Cultura 2013, 320). Es en la segunda de estas líneas de trabajo en la que se ha venido consolidando en las últimas décadas la Red Nacional de Bibliotecas Públicas (RNBP), que articula las bibliotecas departamentales, municipales, rurales, en resguardos indígenas y en consejos comunitarios afro que existen en el país<sup>3</sup>, por lo cual no es de extrañar que la mención del reconocimiento de la diversidad cultural aparezca aquí como un factor esencial a la hora de hacer cumplir el derecho de los ciudadanos a la información y el conocimiento a través, como bien se puede entender, de la lectura y las bibliotecas. Si uno hiciera una asociación de las palabras contenidas en este apartado podría, aunque fuese un poco arbitrario, señalar que al relacionar lectura y bibliotecas con información y conocimiento pareciera que sólo a través

---

<sup>3</sup>Para mayo de 2016 son 1424 bibliotecas públicas las que conforman la Red Nacional de Bibliotecas Públicas. (Cfr. Web portal RNBP [www.bibliotecanacional.gov.co/rnbp](http://www.bibliotecanacional.gov.co/rnbp)) (16/05/2016)

de las bibliotecas y de lo que están dotadas, esto es material bibliográfico fundamentalmente, y sólo por medio de la lectura es posible acceder al conocimiento y a la información. Y claro, la labor de la Biblioteca Nacional es potenciar estos espacios y la práctica de la lectura, pero al plantearse el eje del reconocimiento de la diversidad cultural, ¿cómo pensar entonces en esas otras formas de conocimiento, de transmisión de información, de comprensiones de mundo singulares que hacen parte de esas culturas diversas? Si se reconoce la diversidad pero lo que se quiere potenciar son las bibliotecas y la lectura, ¿no hay aquí una lógica de homogeneización implícita bajo el manto democrático de la diversidad? Poco a poco vamos enredando la pita...

Si bien el reconocimiento de la diversidad cultural como eje de acción aparece explícito en la presentación del capítulo sobre Bibliotecas sólo a partir de la convocatoria del año 2013, sí existían apuestas anteriores que habían pensado el tema, una de ellas fue el estímulo que le interesó a nuestra joven María Isabel. Planteado por primera vez en el año 2010 como una iniciativa para responder “a múltiples demandas por servicios de información y de lectura de las poblaciones rurales y grupos étnicos” (Red Nacional de Bibliotecas Públicas - Biblioteca Nacional de Colombia 2010), se creó el estímulo PBP – Enfoque Diferencial como un piloto que “partiendo del reconocimiento de los contextos y las vitalidades culturales de las poblaciones, de sus necesidades y características particulares, se diseñ[ar]n líneas de acción en desarrollo de colecciones y prestación de servicios” (*Ibíd.*). Cabe imaginarse entonces que dicho piloto es una de las primeras acciones para pensar en comunidades minoritarias dentro del Plan Nacional de Lectura y Bibliotecas<sup>4</sup>, siete años después de su inicio, y que dicho plan, aunque contenía el reconocimiento constitucional de que Colombia es un país “multicultural y pluriétnico”, no había pensado en acciones concretas para responder a estas particularidades.

El llamado Enfoque Diferencial debía caracterizar las acciones con bibliotecas públicas rurales, en resguardos indígenas y en consejos comunitarios afro colombianos, en el marco

---

<sup>4</sup> “El Plan Nacional de Lectura y Bibliotecas -PNLB- surgió en el año 2003 con el objetivo de elevar los niveles de lectura en el país a través del mejoramiento de los servicios bibliotecarios, especialmente en aquellas zonas geográficas aisladas y con problemas de accesibilidad y conectividad con el resto del país. A lo largo de estos siete años de implementación, el PNLB ha contribuido a ampliar las posibilidades de acceder a la información, a la lectura y al conocimiento mediante la creación y el fortalecimiento de bibliotecas públicas en la totalidad de los municipios del país”. (Ministerio de Cultura 2010) [*Cfr.* Política de Lectura y Bibliotecas en (Ministerio de Cultura 2010)]

de un plan que había estado dotando con una colección “básica” a todos los municipios del país, esto es, libros en castellano organizados según el *Sistema* de Clasificación Decimal Dewey que divide el conocimiento en diez grandes áreas (generalidades, filosofía – psicología, religión, ciencias sociales, lenguas, ciencias naturales, tecnología– ciencias aplicadas, arte – recreación, literatura, historia – geografía) y con unas políticas sobre servicios “básicos” generalizadas y generalizantes, pero que debían “garantizar el reconocimiento de la diversidad cultural y brindar el acceso equitativo al mundo de la información, el conocimiento y la cultura”. Volvemos a preguntarnos al tener de frente esta última frase qué significados tiene el “acceso” a la “información, el conocimiento y la cultura” cuando se piensa en comunidades indígenas, afrodescendientes o rurales ¿a qué orden de mundo se quiere que accedan? ¿a qué conocimiento y a qué idea de cultura?

Sobre el estímulo PBP, una estrategia menor en el marco de acciones de la RBNBP, recayó la nada fácil tarea de empezar a pensar no sólo en dotaciones particulares para cada una de estas comunidades, sino también la labor de “ampliar la reflexión acerca de las necesidades de información de estos grupos sociales, de sus formas de transmisión del conocimiento tradicional, de los mecanismos de interacción con otros contextos culturales, del bilingüismo, y de sus maneras de construcción de la memoria colectiva; todas inquietudes imprescindibles cuando se piensa en unidades de información pertinentes, construidas y apropiadas por las mismas poblaciones” (Red Nacional de Bibliotecas Públicas - Biblioteca Nacional de Colombia 2010). En el texto de esta primera convocatoria del estímulo el fin es “apoyar la gestión de los bibliotecarios, la puesta en marcha de actividades de fortalecimiento y mejoramiento de los servicios y programas de las bibliotecas y el desarrollo de proyectos bibliotecarios en **contextos multiculturales** orientados a la identificación, recuperación, sistematización y difusión de los saberes y memorias locales” (Ministerio de Cultura 2010, 85) “Todo ello con un **enfoque diferencial**” (Ministerio de Cultura 2012, 180). (La negrilla es mía).

Es posible que para María Isabel esta “historia” del estímulo PBP no tuviera mayor importancia; cuando estuvo al frente de la convocatoria del año 2015 el argumento del enfoque diferencial había dejado de ser explícito, aunque seguía siendo un eje central. Es cierto, como ella misma lo ha mencionado, que lo que más le interesó fue el tema de la recuperación de memorias y saberes locales, más allá del hecho de que todas las bibliotecas

públicas listadas ese año estuvieran en zona rural. Sin embargo, antes de seguir profundizando en el estímulo, en las decisiones hechas por nuestra joven antioqueña en relación con el lugar en donde propuso su proyecto, y en los procesos mismos de su pasantía con población rural, se nos hace necesario detenernos en el asunto del Enfoque Diferencial que, claramente, no está contenido sólo en este estímulo, sino que es una característica de las políticas culturales tal como el Ministerio de [la] Cultura lo señala: “[es] una consideración justa y documentada de la participación de sectores específicos de la sociedad en ellas. El reconocimiento de una nación en que se valora el pluralismo étnico —que compete a todos sus ciudadanos— se expresa también en la defensa y promoción de los valores que conciernen a todas las comunidades étnicas, y dentro de ellas a las que están en una situación particular de riesgo, de vulneración de sus derechos o de desprotección”. (Rey 2009, 31).

Tenemos aquí que la necesidad aparente del Enfoque Diferencial está dada no sólo por el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país que se hizo en la Constitución de 1991, sino también por el hecho de que estos grupos han sido marginados, excluidos y discriminados ampliamente, según reza en los documentos estatales: “Todavía persisten entre la población prejuicios y prácticas de discriminación y exclusión social por razones de pertenencia étnica, género, credo, características físicas y culturales y orientación sexual, entre otros factores” (Ministerio de Cultura 2010, 372), por lo cual “[e]s un deber del Estado prevenir y sancionar la discriminación y la exclusión social, y corresponde al Ministerio de Cultura, desde su campo misional, promover y fomentar una pedagogía social de reconocimiento, respeto y valoración de la diversidad cultural, y de prevención de la discriminación y la exclusión social.” (Ibíd. P. 373). Así pues, la Política de Diversidad Cultural se plantea como una de sus directrices estratégicas el

[p]romover y fortalecer el *enfoque diferencial* y las *acciones afirmativas* que contribuyan al reconocimiento y respeto de la identidad e integridad cultural de los grupos étnicos y comunidades locales campesinas y urbanas, a la valoración social de sus expresiones culturales, y a la remoción de obstáculos que impidan a las personas y comunidades el acceso y disfrute de los activos y bienes de la cultura. (Ibíd. P. 373)

Estas aseveraciones tienen insertos varios temas problemáticos. Tal vez el más evidente es el hecho de que existe a través de la Política de Diversidad Cultural un señalamiento en relación con una legitimación estatal de esos grupos poblacionales que si bien empieza con la

Constitución del 91 en el reconocimiento de la diferencia existente, está anclado a un asunto de reconocimiento en términos de *lo cultural visto como un objeto*, esto es, esa idea de cultura que la relaciona con las manifestaciones expresivas de los grupos humanos a través de músicas, bailes o cantos, con ciertas prácticas relacionadas con lo gastronómico, lo ritual o lo espiritual, todo esto en el marco de identidades fijas y fijadas y, en algunos casos, con la posesión de una lengua que hay que *preservar*. Esa necesidad que se plantea del reconocimiento de esa diferencia contenida en esta idea de cultura se ha anclado al tema de la discriminación al que han estado sujetos estos grupos poblacionales, y el reconocimiento que se busca quiere que el resto del Estado – nación, el grupo mayoritario, “accepte” y “valore” a estas poblaciones a través de la comprensión de las manifestaciones de *su cultura*, pero detrás de esto lo que aparece es el tema de la desigualdad y las formas en las que se siguen realizando prácticas de exclusión sobre estos grupos poblacionales y que se invisibilizan cuando el planteamiento del problema se produce desde este enfoque de la diversidad cultural:

El Estado, como una entidad histórica que se corporiza en un complejo dispositivo institucional —que se articula de manera efectiva y contingente con una conformación sociocultural, con una nación—, se ha transformado profundamente en los últimos años en numerosos países, abandonando muchas de las funciones que cumplía respecto de la protección y la seguridad social, y fortaleciendo aquellas vinculadas al poder de represión y control (Grimson, 2002). En este marco destacamos su **estrategia de ejercicio del control de los conflictos identitarios a través de las políticas multi/interculturales. Se pasó del clásico discurso homogeneizador de la cultura, al reconocimiento de la diversidad étnica y al otorgamiento de derechos específicos a ciertos grupos. Pero este cambio no ha generado transformaciones profundas en su estructura. Se reconocen las particularidades étnicas, pero no se propician condiciones de modificación del tipo de relaciones sociales.** La armonía y convivencia pacífica entre los pueblos aparece como superadora del conflicto a través del discurso del respeto y la tolerancia, y no a través de la experiencia práctica. (Diez 2004, 196) (La negrilla es mía.)

No ha habido transformaciones de esas estructuras sociales porque el reconocimiento visto desde la diversidad cultural tal como lo ha planteado el Ministerio de Cultura, es “una nueva retórica para alcanzar consensos y conservar la estabilidad social; una tendencia de arriba hacia abajo que favorece la perpetuación del sistema sin producir cambios en las relaciones desiguales que definen la realidad multicultural en Latinoamérica” (Ibíd. p. 196). Los asuntos

económicos, políticos y sociales que tienen que ver con prácticas racistas, de despojo de tierras, de una violencia histórica sostenida por prácticas coloniales aún vigentes en grupos étnicos o grupos minoritarios en el país, quedan al margen en estos discursos del respeto, de la tolerancia, del enfoque de la diversidad que termina legitimando, entonces, un contexto de amplias desigualdades en donde la cultura se ha convertido en motor de políticas públicas y de garantías de participación social en un ejercicio de consolidación democrática, pero cuyos términos siguen siendo hegemónicos, centralistas y excluyentes.

### III

Pero aún hay más. Ese enfoque diferencial, origen del estímulo PBP al articularse con los discursos de acceso a la información y al conocimiento a través de la lectura y las bibliotecas, tal cual como lo ha expuesto la Biblioteca Nacional de Colombia en la Convocatoria de Estímulos, puede profundizar esta visión/acción de dicha política de la diversidad cultural al integrar otros elementos que relacionan esa *diferenciación* con unas marcas específicas que se hacen de unos grupos poblacionales por o frente a otros. Cómo se construye esa diferenciación, cuáles son los efectos de dichas rotulaciones y bajo cuáles lógicas de poder se realizan, son las preguntas que ahora se van tejiendo al pensar en las *cargas* con las que venía este puente establecido entre los habitantes de la vereda Palomar y el Ministerio de Cultura a través del proyecto de pasantía de María Isabel, sin olvidar, eso sí, que lo que llega a un lado y al otro del puente no se ha determinado aún.

Algunas cosas cambiaron en la convocatoria del año 2015 de PBP<sup>5</sup>. Lo primero, se cerró el listado a sólo bibliotecas públicas rurales. Lo segundo, se pasó de una larga lista de temas

---

<sup>5</sup>El estímulo PBP, en sus distintas versiones, se ha ofrecido a estudiantes de últimos semestres de carreras relacionadas con las ciencias humanas, sociales y bibliotecología, pues se reconoce que “la vinculación de la academia a proyectos específicos de bibliotecas públicas en diferentes tipos de población desde una mirada interdisciplinaria, enriquece los contenidos y los insumos para la construcción de la política cultural de la nación en materia de acceso a la información y al conocimiento” (Red Nacional de Bibliotecas Públicas - Biblioteca Nacional de Colombia 2010) Asimismo, se buscó en esa primera definición del estímulo que estos jóvenes se convirtieran en investigadores y que a través de su trabajo de campo e información recopilada pudieran generar insumos para que la RNBP lograra pensar y proponer nuevos modos de comprender y ejecutar acciones con estas comunidades. Los ganadores, que en promedio han sido 10 por año, reciben un estímulo económico para su manutención en el lugar donde se encuentra ubicada la biblioteca pública seleccionada y donde deben permanecer durante un periodo que ha oscilado entre los tres y cuatro meses dependiendo la versión de la convocatoria.

posibles para plantear el proyecto, a dos líneas de acción específicas: recuperación y difusión de memorias y saberes locales y promoción de lectura y escritura con un grupo poblacional en particular (Ministerio de Cultura 2015, 462). Justamente, es en ese marco donde María Isabel decidió escoger la Biblioteca Pública Rural Abdón Salinas Veloza de la vereda Palomar, en Anzoátegui, Tolima, para desarrollar un proyecto sobre memorias locales

Yo no conocía Tolima [...] yo separé por climas primero, ¿en cuáles hace frío? separé todas las de la costa, separé todas las indígenas porque yo no me sentía en la capacidad de hacer trabajo con personas indígenas porque ellos tienen construcciones culturales que tal vez choquen con las mías [...] Yo quería hacer un proyecto de memoria [...] **de Palomar no existía ni siquiera la carretera en Google Maps [...] lo único que encontré de Palomar fueron unas capturas que hubo el año antepasado, de resto no había absolutamente nada, y las poquitas cosas que encontré cuando llegué allá ya no existían: las asociaciones de campesinos, por ejemplo. Entonces fue un reto como de construir todo, y que me parecía mejor sobretodo porque era de los lugares olvidados, tan lejos, a nadie le importa, pero al menos les importa a los que viven allá y por eso siguen viviendo allá, entonces es una oportunidad de que ellos tengan más sentido de pertenencia por el lugar en el que están [...]** (Corrales Zapata, Entrevista a ganadora del estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas del año 2015 2016) (La negrilla es mía).

Así, al haber cerrado el listado de bibliotecas elegibles a sólo bibliotecas públicas ubicadas en zona rural, el enfoque diferencial del estímulo se centraría en trabajar con población rural, un grupo con el que no es tan sencillo pensar esos planteamientos de la diversidad cultural que se hacen en las políticas del Ministerio de Cultura a partir de las consideraciones étnicas, sino más bien desde los discursos sobre comunidades locales, campesinas o grupos minoritarios. Lo rural, para el caso nominativo/clasificativo de las bibliotecas públicas tiene que ver con estar ubicadas en veredas, corregimientos o zonas no municipalizadas, es decir, atiende al hecho de la subdivisión territorial establecida en el país<sup>6</sup>. Sin embargo, en las

---

Si uno revisa los términos de la convocatoria entre el 2010 y el 2014 percibe con facilidad que en vez de haberse concretado y especificado las acciones, se ampliaron los temas para presentar proyectos, y el listado de bibliotecas públicas elegibles contemplaba no sólo bibliotecas en zona rural, en resguardos indígenas y en consejos comunitarios afro, lo que ya era una variedad demasiado amplia para pensar en desarrollar una recopilación de información efectiva y consciente orientada hacia un fin concreto, sino que se incluían bibliotecas públicas de municipios que eran focalizados prioritariamente por el Gobierno Nacional año tras año y sobre los cuales no había ninguna otra acción específica desde la RNB. Por esta razón el listado de bibliotecas terminó siendo tan diverso y amplio que los horizontes planteados en la primera versión se desdibujaron entre darle respuesta a las urgencias institucionales y la premura del tiempo de este tipo de proyectos.

<sup>6</sup> “Dos definiciones se han impuesto al momento de definir las competencias de las estrategias rurales. Una de orden económico sectorial, que establece una identidad entre economía rural y economía agrícola, en su sentido

respuestas de María Isabel, ya atisbamos ciertas representaciones sobre aquello de lo rural en relación con un estado de aislamiento, de olvido, de lejanía, en donde nada “existe” y pareciera de hecho, que los mismos habitantes del lugar, al no tener ni siquiera una carretera señalada en Google Maps, no existieran.

Debe ser por eso que no se recuerda el asesinato de los cinco jóvenes en esa carretera de trocha que de Anzoátegui conduce a Palomar; por esa misma razón posiblemente para María Isabel ellos no existieron sino hasta mucho después de haber desempacado sus maletas, y sólo cuando el objetivo de su proyecto, que en principio fue “recuperar la memoria del corregimiento”, fue reformulado tras más 30 días en la vereda y comenzó a marchar a partir de la “reconstrucción de la memoria colectiva del Centro Poblado el Palomar enfocada en los lugares emblemáticos del lugar [agricultura, iglesia, cerro Juan Beima y Orden Público]” (Corrales Zapata, Proyecto ajustado 2015), particularmente, cuando en las entrevistas realizadas por los jóvenes que participaron del proyecto, jóvenes estudiantes de grados noveno, décimo y once de la Institución Educativa Técnica Carlos Blanco Nassar –Sede Palomar–, vinculados a la iniciativa a través de su Servicio Social Obligatorio, se empezó a tratar el tema del orden público, del conflicto armado largamente sufrido, de las exclusiones, con los adultos mayores entrevistados.

**-Don Jairo, ¿Usted cuándo cree que dejaron de tener el poder político y el control de la vida, los grupos armados? – Preguntó Harold**

**-Yo creo que esa gente nunca ha dejado de tener el poder. Alguien dijo una vez, que “el que tiene las armas mandaba” y ellos tienen armas, porque ¿Quién se va a oponer a las armas? - Respondió Don Jairo**

---

más amplio. De allí se desprende una definición que establece que el mundo rural es aquel que sirve de hábitat a la agricultura y sus encadenamientos y que está compuesta por los agentes económicos que participan de estos mercados, por lo que se desprende que la economía rural está sobredeterminada por la economía agrícola, haciéndose una sola. Otra definición, más formal, se orienta por consideraciones demográficas, referidas a la forma que adquiere la distribución espacial de la población. Si la densidad es baja, se trata de población dispersa, o si se reside en centros de menor tamaño, conforman un espacio rural. No necesariamente estas dos concepciones se complementan. La visión sectorial de la agricultura ha tendido a incorporar otros vínculos de encadenamiento que hace que su cobertura sea extrarural. Otras visiones sobre lo rural tienen raíces en dimensiones culturales y políticas. La ruralidad es aceptada como una forma de vida, una cosmovisión y una cultura, normalmente marginal o excluida de las corrientes más dinámicas del desarrollo, que privilegia la economía urbana, terciaria e industrial. Finalmente, una visión extrema de lo rural está inmersa en la acepción del desarrollo rural, como estrategia de desarrollo. Allí se ha impuesto la idea de que el desarrollo rural es una estrategia de atención a poblaciones marginadas, empobrecidas, inviables, vulnerables, desarticuladas, dispersas y de alto riesgo; es decir, poblaciones rurales. Si bien esta definición no es formal, está en el centro de las estrategias de desarrollo rural en la casi totalidad de nuestros países” (CEPAL 2011, 14).

Eso llegó hace muchos años a esta jurisdicción [el bipartidismo], en ese tiempo se comenzó a dañar como la vida, desde el 9 de abril con la muerte de Gaitán, de ahí comenzó la política a deteriorarse ya no se respetaban ni los unos ni los otros, y ya llegaron los partidos políticos, y yo le atribuyo a los grandes políticos, que son los que ponen a pelear a las personas, tanto del bando liberal como conservador porque eran los que ponían a pelear a los pobres campesinos, que se dejaban dar casquillo. A esta época de ahora, **lo político existe porque cada cual nació con algo para pensar, todos tenemos algo político, pero ya por política no se pelea, se negocia.**

Y bueno, cuando llegó la política se fueron armando las bandas; en ese tiempo no habían [sic] guerrillas, en ese tiempo estaba la chusma, perseguían y perseguían. Era una política muy sucia, llegaban aquí en Anzoátegui y mataba 5 campesinos conservadores, y los otros iban y mataban a los liberales que más pudieran, pero desafortunadamente nunca se desquitaban, pagaban entre familias una guerra injusta, por ser de un partido o de otro, pero nunca se enfrentaban a los grandes que los hacían pelear.

Luego de la violencia bipartidista la guerrilla tomó mucho auge en Tolima. Cuando las FARC llegaron por acá, hace como 20 años, había muchos ladrones y dejaron de robar, también a los que le gustaba pelear lo dejaron de hacer; pero eso no era una vida buena, que otro esté prácticamente al mando de uno, sin ser independientes. Yo no me fui porque no le debía nada a nadie, si acá llegaba la guerrilla y decía << Don Julio nos vamos a quedar aquí en los corredores >> yo les decía que claro, con un grupo armado no se puede decir que no, así también era con el ejército.” **Nos relataba Don Julio Salazar.** (Corrales Zapata 2015, 26-27)

Tres de los cuatro elementos que se trabajaron en este proyecto y cuyos relatos se publicaron en la cartilla *Palomar Memoria Viva: una historia gestada por sus jóvenes* (2015), resultado de la pasantía realizada por María Isabel y cuyo ejemplar se puede consultar en la colección local de la biblioteca pública de la vereda, nos permitirán entender de una manera cercana algunas de las características centrales de aquello que se conoce como ruralidad, en las voces de sus protagonistas. En Colombia, tal como lo deja ver el fragmento citado, las zonas rurales han estado marcadas por el conflicto interno, que aparece con la violencia bipartidista y continúa con la aparición de las guerrillas en el caso de Palomar. La mención que se hace de que los grandes partidos políticos “eran los que ponían a pelear a los pobres campesinos” es importante porque lo que subyace en la situación de los habitantes de zona rural es el conflicto por la tierra<sup>7</sup>, que se ha quedado en manos de unos pocos, pero cuyos muertos caen en las

---

<sup>7</sup>“El problema de la tierra y el territorio se sintetiza en una expresión: hay una disputa por la tierra. Esta ya no es la clásica disputa entre campesinos y terratenientes de los años 60 o 70; ahora involucra una multiplicidad de actores cuyos intereses y conflictos se han dado por las siguientes razones: 1) la tierra es un activo y un factor productivo muy importante en contextos como el colombiano, donde la ruralidad aún pesa; 2) es un medio de

manos de los más pobres. La violencia, el desplazamiento forzado y el desarraigo son asuntos que no pueden escaparse cuando se piensa la ruralidad en Colombia.

La segunda característica tiene que ver con la relación directa que se hace de lo rural con la agricultura y que, a causa de varias situaciones, entre ellas el conflicto interno armado, la importación de alimentos por los Tratados de Libre Comercio, entre otras, ha venido transformando el “ser agricultor” en las últimas décadas:

Pues, a como era antes la diferencia es que ahora años no se abonaba; la tierra producía sin tanto fungicida y abono, ahora años esto era como lo digo... los cultivos eran la mayoría papa y pues prácticamente no más. La tierra se ha ido deteriorando, es que la tierra se va envejeciendo como nos vamos envejeciendo los seres humanos, por ejemplo estas tierras, tumban un monte una cabecera de estas, ya no presta humedad la cabecera entonces las tierras se van secando, si, las aguas se van mermando, la tala de los bosques, todo eso va acabando la tierra, en ese tiempo era muy organizado todo, hoy no. Hoy llega uno y le dice a una persona <<No haga eso>>, pero son como <<!Que se jodan los que lleguen!>>[...]

**Dice don Jairo:** “Ahora años era más difícil el trabajo, no habían maquinarias, no habían abonos, fungicidas. ¿Qué vamos a hacer? hoy en día toca tecnificar, pero ¿cómo vamos a tecnificar nosotros? No entran de la UMATA, no entra nadie, aquí es lo que cada cual sepa, aquí no hay tecnificación de nada. (Corrales Zapata 2015, 22)

Los cambios en los modos de sembrar, la competencia, la carestía generada por la llegada al país de alimentos del exterior, la obligación de la tecnificación para poder competir en el mercado y el aislamiento, son asuntos que marcan las dinámicas actuales de la ruralidad. Los efectos de este tipo de situaciones tienen que ver con un cambio en las lógicas del campo que han producido, entre otras cosas, la renuncia a las prácticas agrícolas por la ocupación en dinámicas del turismo y del comercio, actividades con mucho menos esfuerzo y con un crecimiento constante en estas zonas del país, que si bien alivian las necesidades inmediatas

---

vida, expresa una cultura y es la base del desarrollo de las comunidades; 3) aún tiene un papel rentístico y especulativo importante, pero no es un bien de inversión; 4) la tierra ha sido utilizada como un instrumento de guerra a través del establecimiento de corredores estratégicos de tráfico de armas o de drogas, empleados por grupos armados ilegales ; 5) la tierra facilita el lavado de activos debido a que en el sector rural no hay tanto control como en el sector urbano, convirtiéndose en un bien atractivo para los narcotraficantes; 6) en Colombia la tierra sigue siendo un factor de poder político que se ejerce a través de la violencia; 7) su propiedad facilita la explotación de los recursos del subsuelo; 8) es un medio para controlar el agua y los recursos estratégicos de la biodiversidad; 9) es un instrumento para controlar el territorio y la soberanía y 10) la tierra es un elemento determinante para la seguridad alimentaria.” (Cfr. (Planeta Paz, Fundación Hanns Seidel 2012)

de la población generan otros procesos que pueden ser más negativos que positivos. A lo anterior podemos anclar la tercera característica sobre lo rural que es posible extraer a partir de los elementos narrados en la cartilla sobre Palomar: la relación con la naturaleza

¿Qué significa [el cerro]? Todo o nada, porque nosotros nos distinguimos en cualquier parte por el cerro, por ejemplo yo estoy en Bogotá y me preguntan – Oiga hermano ¿Y usted de donde es? Yo soy de Palomar - ¡Ayyy! Allá donde está el Cerro ¿Cierto?, allá es donde hay una piedra-, entonces eso representa como una entidad para todo el pueblo. **Eso es lo que representa a Palomar, porque con lo que uno se identifica, es con el Cerro**". Con estas palabras introduce Don Jairo lo que representa el Cerro para él. [...] **Don Manuel nos recomienda:** "Si hacen mucha bulla al subir el Cerro se nubla, y eso si es comprobado, si uno sube y empieza a hablar duro o con gritos, eso se nubla de una y uno no ve nada" (Corrales Zapata 2015, 18-20).

Se habla aquí del Cerro Juan Beima, colina representativa para los habitantes de Palomar y de Anzoátegui, ubicada a más de 3000 m.s.n.m. El cerro ha sido protagonista de diferentes procesos sociales que ha vivido la vereda: fue base militar, centro de transmisiones y comunicaciones estratégicas, uno de los primeros lugares en donde hubo energía eléctrica y donde se pudo conocer la televisión [¿satelital?], tal como se menciona en la cartilla. Desde este cerro es posible atisbar, eso sí cuando está despejado, los tres nevados que conforman el ya mencionado Parque Natural Nacional Los Nevados, un referente importante para los pobladores de Palomar en esa trascendental relación que han establecido con el lugar, con la naturaleza circundante que se ha convertido en su "paisaje cotidiano". Para los jóvenes su vereda significa tranquilidad, belleza, "un paraíso escondido entre montañas", riqueza de fauna y de flora, cariño, paz y majestuosidad:

Víctor Arley: El cerro.

Cristina: ¿El cerro? ¿Qué es importante del cerro?

Víctor Arley: La vista.

Cristina: ¿Qué sienten ustedes cuando han estado ahí?

Víctor Arley: **Uf, tranquilidad.**

Brayan: **Una paz interior.**

Víctor Arley: Y uno dice "uy, pueda ser que se mueva esa nube para uno poder ver allá", ¿si me entiende?

Michael: Yo sí he estado cuando está despejado eso.

Cristina: ¿Y has visto los nevados?

Michael: **Sí y es supremo.** (Palomar 2016) (La negrilla es mía).

¡Qué grado de importancia, de cariño y de entusiasmo debe haber sentido Michael para adjudicarle la palabra *supremo* a la vista que se ofrece desde su cerro! Esa, esa misma emoción que tal vez sintieron aquellos cinco jóvenes cuando, en aquel domingo fatídico del año 95, contemplaban el cerro a la distancia y las cumbres de los nevados colombianos refulgentes de luz... Tal vez la misma alegría que brilla en los ojos de María Isabel cuando se le pregunta sobre las cosas que la motivaron a desarrollar su pasantía y dice, dejando la frase sin terminar como pensando que no es necesario decir nada más: “mi mayor expectativa es que yo iba a trabajar en el Nevado...en el Nevado...” (Corrales Zapata, Entrevista a ganadora del estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas del año 2015 2016) Y, sin embargo,

lo rural no es atractivo para las personas en “edad productiva”, **el campo es visto como un sector que no genera oportunidades de trabajo para vivir de forma digna, se ve a lo rural como un campo de batalla, como el centro del conflicto.** Y como si esto fuera poco, la tierra como eje principal para la producción está caracterizada por **la concentración entre pocos, entre oligopolios que hacen del trabajo algo poco rentable para los pequeños campesinos.** Y en materia educativa el campo, al menos en las pruebas estandarizadas, se encuentra en **condiciones considerablemente negativas en relación con los resultados que se presentan en el área, pues muchas de las herramientas que contribuyen al desarrollo educativo son de difícil acceso para las personas en el área rural.** (Corrales Zapata, Reflexiones sobre la ruralidad 2015) (La negrilla es mía)

En medio de las valoraciones y los significados positivos frente a ciertos aspectos de habitar lo rural, lo que ha estado pasando desde hace muchas décadas es un abandono del campo, del campo no sólo como fuente de trabajo sino como forma de vida. La combinatoria de esas tres características de la ruralidad, y su contrapartida, que hemos venido evidenciando: (1) conflicto interno – despojo de tierras/desplazamiento forzado; (2) agricultura transformada – competitividad imposible de sobrellevar/profundización de los niveles de pobreza y (3) relación con la naturaleza – valoraciones y nuevos campos de trabajo como el turismo pero también su contracara, la economía extractiva y el abuso de los recursos naturales, han tenido un efecto profundo en la forma como se concibe, se vive, se sufre y se resiste en las zonas rurales de Colombia. Y claro, si bien este *abandono* del campo se debe a los efectos del conflicto interno armado, a la idea de modernización e industrialización del país [aquel gran fracaso] y a nuevas dinámicas laborales, educativas y hasta relacionales (no hemos hablado aquí del impacto de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, pero ya

pronto llegaremos a ellas), hay unas causas más profundas y más antiguas, aunque reinventadas y repetidas; marcas instauradas siglos atrás y que las palabras de los mayores de Palomar nos dejan atisbar:

[...] el oficio de ser agricultor y la identidad campesina es algo que preocupa a Don Julio, o Don Manuel, a Don Jairo, pues **ellos manifestaban que la gente prefería irse, que a los muchachos ya nos les gustaba el campo. Don Fabio hablaba de que hay pocos incentivos para el campesino, para trabajar la tierra, y que en vez de eso, promocionan la ciudad como fuente de desarrollo, allá es dónde “dan casas gratis”, allá es donde se puede estudiar, entonces ¿Cómo no esperen que el campo se despueble?** Por su parte Don Julio nos dijo **“Es que antes nosotros no estudiábamos pero si sabíamos trabajar”**; esta frase refleja uno de los grandes problemas que está creando la educación rural. Él nos decía que “esos muchachos pasan 8 horas aprendiendo capitales, pero no saben coger un azadón, o simplemente les da pereza”. No se enseñan saberes que enamoren del campo, pero sí cosas que no son de utilidad para su contexto, y por esto **muchos buscan el lugar donde si sea útil lo que saben “porque si estudió no se va a quedar por aquí”**. Se reclama una educación acorde a sus necesidades, y que estudiar no sea un requisito para que el Bienestar Familiar no los moleste (porque así lo manifestaron muchos), sino que vean en la educación una herramienta para mejorar su comunidad (Corrales Zapata 2015, 23-24). (La negrilla es mía).

¿Qué es lo que está detrás de todo esto? ¿Cuál su raíz profunda? ¿Qué de nuestra “historia”, aquella que han contado pocos y que han sufrido tantos subyace a ese “querer irse”, a esa lógica de la ciudad como “fuente de desarrollo” y a la educación formal como imposición? En el primer párrafo de este escrito comentamos que todo ha estado siempre conectado, y señalamos, no gratuitamente como veremos, que ciertos patrones de medida instaurados por la ciencia y enarbolados como verdad son un producto, una construcción, una episteme que empezó su imposición hace más de 520 años, que se ha reinventado y reproducido de múltiples maneras y que ha llegado hasta aquí, hasta el mismo instante en que los jóvenes de Palomar “saben” que tienen que salir de allí para “ser alguien”; para tener una “vida buena” el deber es estudiar y “salir adelante”...progresar... Como un aguijón, el tiempo nos repica que nosotros también debemos avanzar...adelante con los argumentos, con las ideas, con las palabras... ¿cómo detenernos? ¿cómo hablamos de todo esto estando aquí, justo en estas líneas, así, tan insertos? Un silencio largo entre el último signo de interrogación y el número cuatro que ya viene...que está ahí adelante, a la espera... [Esto es lo que no quisieran decir estas palabras que lo dicen porque no hay otra opción en estas líneas.]

#### IV

No será nuestra tarea reconstruir 520 años de historia para comprender, como ya lo han hecho varios estudiosos latinoamericanos (Quijano, Dussel, Mignolo, entre otros), que el colonialismo, como cuestión fáctica del dominio de Europa sobre las colonias de Amerindia, no fue posible sólo en términos materiales, sino que implicó factores ideológicos y representacionales que generaron la “construcción de un discurso sobre el ‘otro’ y sin la incorporación de ese discurso en el *habitus* de dominadores y dominados el poder económico y político de Europa sobre sus colonias hubiera sido imposible” (Castro-Gómez 2005, 21). Tampoco tendremos que rehacer los discursos que se movilizaron desde allí para entender que el conocimiento y la construcción/creación de subjetividades jugaron un papel fundamental en aquella dominación; dominación que atravesó el tiempo, los lugares, las prácticas y las “independencias” para insertarse en los modos de vida, en las formas de pensamiento y hasta en las maneras de relacionarse, y que podemos evidenciar en lo cotidiano de múltiples maneras. ¿Que cómo es posible relacionar la situación de los jóvenes de Palomar en el año 2016 con los largos efectos de aquel fatídico *atraco* de naves españolas en estas tierras el 12 de octubre de 1492? A pasos de gigante atravesaremos esta historia para intentar comprender qué relaciones hay entre estos dos marcadores temporales que parecen tan distantes, pero sobre cuyas relaciones hay aún tanto por comprender, tanto por desenredar.

Ya Enrique Dussel, aquel filósofo de la liberación, ha hablado del mito eurocéntrico de la modernidad, aquel que surgió con el “descubrimiento” de América y ha, desde diferentes formas, dominado los sentidos que le adjudicamos a la modernidad. Ésta, según ese mito expuesto por Dussel,

sería un fenómeno exclusivamente europeo originado durante la Edad Media y que luego, a partir de experiencias intraeuropeas como el renacimiento italiano, la reforma protestante, la ilustración y la revolución francesa, se habría difundido, inevitablemente, por todo el mundo. Europa posee cualidades internas únicas que le permitieron desarrollar la racionalidad científico-técnica, lo cual explica la superioridad de su cultura sobre todas las demás. De este modo **el mito eurocéntrico de la modernidad sería la pretensión que identifica la particularidad europea con la universalidad sin más. Por eso el mito de la modernidad implica lo que Dussel llama la «falacia desarrollista», según la cual todos los pueblos de la tierra deberán seguir las «etapas de desarrollo» marcadas por Europa con el fin de obtener su emancipación social, política, moral y tecnológica.** La civilización

européa es el «telos» de la historia mundial (Dussel 1992:21-34 en (Castro-Gómez 2005, 45-46). (La negrilla es mía).

Esta idea de fases a seguir, de progreso, de desarrollo, ha creado, entre muchas otras cosas, la dimensión de que existe un “primer mundo” (desarrollado) y un “tercer mundo” (*en vías* de desarrollo), esto es, que el primero va adelante en el proceso por el que deberían transitar todos los pueblos, y el tercero va rezagado, que está lejos de alcanzar ese fin último de la civilización. Esto es una creación en la cual, siguiendo a Dussel, Europa se concibe como centro al construir a esos pueblos “otros”, los rezagados, como periferia, los administra y aprovecha su “ventaja” sobre los demás para ejercer el control. El resultado es la modernidad: “La modernidad y el colonialismo fueron, entonces, fenómenos *mutuamente dependientes*. No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad” (Ibíd. p. 47).

Ahora bien, según el autor argentino esta “creación” de América como primera periferia del sistema – mundo moderno [Wallerstein] produjo las primeras manifestaciones culturales en el orden mundial, esto es, la primera “cultura” de la modernidad – mundo que creó una subjetividad moderno-colonial: “El «yo conquistador» [como previo al “yo pienso”], guerrero y aristocrático, que entabla frente al «otro» (el indio, el negro, el mestizo americano) una relación excluyente de dominio” (Ibíd. p. 49). Es importante tener esta referencia presente para pensar cómo y de qué maneras se construyen esos “otros” en la actualidad. Sin embargo, en este debate aparece la apuesta de Mignolo que señala que realmente el primer discurso universal en la modernidad –en el cual una *historia local*, la cristiana medieval europea, se convierte en un *diseño global* por el poderío de España en el siglo XVI y XVII – fue el discurso de la limpieza de sangre a través del cual se clasificó de manera jerárquica y cualitativa a la población mundial, y en el cual, como era de esperarse, Europa ocupaba el lugar principal:

La subjetividad de la modernidad primera está relacionada con el discurso de la limpieza de sangre, es decir, con el imaginario cultural de la blancura. La identidad fundada en la distinción étnica frente al otro caracterizó la primera geocultura del sistema-mundo moderno/colonial; esta distinción no sólo planteó la superioridad étnica de unos hombres sobre otros sino, también, *la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras* (Castro-Gómez, La poscolonialidad explicada a los niños 2005, 57)

Dos asuntos empiezan a hacer eco con aquello que hemos venido elaborando en estas páginas: 1) La conformación de la identidad a partir de la distinción étnica que marcó a unos como superiores y a otros como inferiores y, a partir de esto, 2) la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras. Si bien, como lo anunciamos en su momento, el asunto del reconocimiento de la diferencia en las políticas de la diversidad cultural espera la valoración de grupos étnicos y grupos locales campesinos y urbanos (tal y como lo mencionan los documentos oficiales –por no llamarlos minoritarios), en contra de esas exclusiones históricas, esa “diferencia es siempre el nombre de una relación, separa tanto como une, como de hecho lo hace cualquier frontera” (Chakrabarty, *Historias de las minorías: pasados subalternos* 1999, 106). Esto quiere decir que el enfoque diferencial, tal como lo vimos, al invisibilizar la desigualdad que está detrás del reconocimiento de esa diferencia, puede, eso sí sin armas y con un rostro más complaciente, re-producir esas distinciones en las cuales el grupo mayoritario, el Estado – nación y las formas en que regula la “cultura” el Ministerio de Cultura, *incluye* a esos “otros” cuya cultura se objetualiza y se maneja desde una exterioridad que no es para nada neutral.

Así pues, esas diferencias étnico-culturales son “fenómenos contruidos y reproducidos como parte de una subjetividad y locus de enunciación definidos por la experiencia de colonización y subalternización social, política y cultural, tanto del pasado como del presente” (Walsh 2002, 119). Lo que sucede, entonces, como efecto de la colonialidad entendida como ese “ámbito simbólico y cognitivo donde se configura la identidad” (Castro-Gómez, *La poscolonialidad explicada a los niños* 2005, 57) de los sujetos, es que se subalternizan ciertos grupos humanos y se producen nuevas formas de dominación y control ancladas a formas del conocer, a modos de vida y a estructuras de pensamiento. ¿Qué otra cosa es llevar bibliotecas públicas cargadas de libros en castellano y organizadas según un sistema de clasificación “universal” a comunidades indígenas, afro o rurales que son/han sido/fueron más cercanas a la oralidad que a la palabra escrita y leída? Sí, esto es colonialidad del poder, categoría propuesta por Aníbal Quijano según la cual las relaciones de poder establecidas entre colonizados y colonizadores no fueron meramente represivas, sino que se dieron a través de esa superioridad étnica y epistémica, con la cual los colonizados terminaban negando su propio universo simbólico – cognitivo y asumían el del colonizador:

[es] una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario... La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual... Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones” (Quijano 1992, 438).

Cuando María Isabel cuenta con sorpresa y algo de extrañeza que hay personas en Palomar que aun sin estudiar están habilitadas políticamente y otras que, aunque estudiaron en la universidad se mantuvieron en su vereda, seguramente no es consciente de que en esa sorpresa hay una relación con esos imaginarios culturales *conquistados*, pues si bien ya no es la lógica del colonialismo de evangelizar, sí hay una lógica de colonialidad en tanto la educación formal, el estudio “superior”, se convierte en uno de los únicos modos en que se valida la existencia y se “autorizan” ciertas voces.

Allá en la finca en la que yo vivía almorzábamos con los jornaleros, y cuando almorzábamos las conversaciones sobre política eran conversaciones de nivel, yo no sentía que estuviera hablando con un campesino común y corriente, y era porque allá hubo un trabajo político muy grande, y que yo sentí que llegué subestimando a la gente con la que iba a trabajar, y todo lo contrario [...] Había un señor que había estudiado derecho y que pudo haber salido, y que se quedó, y yo le pregunté:

- ¿Venga usted por qué vive en el Páramo?

- Es que el gobierno como que lo obliga a uno a vivir en la ciudad, y pues yo amo este lugar y no...

- Pero ¿si usted estudió por qué sigue acá?

- Porque a mí me gusta y aunque me quieran sacar, aunque un poco de cosas, sigo acá...

(Corrales Zapata, Entrevista a ganadora del estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas del año 2015 2016)

Por lo mismo, no es de extrañar que para los jóvenes de Palomar la idea de superación, de “ser alguien” y de vivir una “buena vida” esté conectada con ir a la universidad y hacerse profesionales, y esté muy lejos de la vida cotidiana de sus padres, de las dinámicas del campo y de otros modos de vivir la existencia. Esto hace parte de la segunda característica que tiene anclada la colonialidad del poder: calar profundo en la voluntad, los deseos y las esperanzas de aquellos grupos subalternizados, *conquistarlos*... “La cultura europea se convirtió en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión el instrumento

principal de todo poder es la seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración” (Quijano 1992, 439).

Cristina: ¿Cuál es la vida que ustedes quieren vivir? Piénsenlo un momento.

Víctor Manuel: **A mí me gustaría pues vivir bien, así sin tanto esfuerzo, sin trabajar tanto [...] Viajando y eso y pues me gustaría tener mi propia empresa.**

Cristina: ¿De qué quieres tener empresa?

Víctor Manuel: De estas cosas así, **de tecnología** [...]

Miguel: Pues yo quiero vivir, este, relax, o sea esforzarme estos años y en un futuro vivir bien. Vivir sin tantos problemas, sin pensar que no lo voy a lograr.

Cristina: ¿Qué problemas hay ahorita que sientes que te perturban el camino?

Miguel: No sé, todavía no sé.

Víctor Manuel: **Que hacen falta las lucas**

Varios: **La money, el bussines...**

Cristina: Y el esfuerzo que ustedes me mencionan ¿en dónde lo ven? ¿En el colegio, en la familia?

Víctor Arley: El esfuerzo yo digo que ya después de que uno sale, **se va afuera de sus padres a buscar como decir...**

Brayan: **Oportunidades.**

Víctor Arley: Sí... **Yo digo que en donde más esfuerzo es en la universidad** [...] Sí. En la universidad, diría yo [...] Ya cuando usted se queda como decir ya tiene el puesto de profesional ya en adelante es relajado, pero lo duro es de ahorita a esa meta.

Cristina: Ok. ¿Michael qué vida quieres vivir?

Michael: Pues, esforzarme, siempre.

Cristina: ¿Para qué?

Michael: **Para algún día tener una cadena de restaurantes y poder vivir la vida loca.**

Cristina: ¿Cuál es la vida loca?

(Risas)

Michael: **Viajando, conociendo.**

Maryori: Lo que dijo Michael es verdad, viajando, conociendo también, y pues esforzar por cumplir mi meta.

Cristina: ¿Que es cuál?

Maryori: **Estudiar medicina** [...]

Cristina: Brayan, ¿qué vida quieres vivir?

Brayan: Yo creería que algo muy relacionado con lo que dijo Michael que es **vivir viajando, conocer, conocer el mundo, sí, conocer el mundo... No vivir con tantas preocupaciones encima, y tener un plan de futuro** esto como marcado ¿no?, que uno diga “bueno, ya hice esto, ya pude viajar, ya pude hacer otras cosas, entonces como más eso, y **principalmente pues el estudio, terminar de estudiar, tener un buen trabajo para así poder darme la vida que quiero.**[...]

Cristina: Harold, ¿tú qué vida quieres vivir?

Harold: **Pues en el momento quiero disfrutar y estudiar para el día de mañana ser alguien, y ya, o sea tener algo en un futuro ya listo,** y en el momento en que ya pase por el medio del trabajo y de todo, tener como una tranquilidad y ya poder vivir mis últimos años en descanso.

Cristina: **Cuando dices “ser alguien” ¿es qué?**

Harold: **Tener por ejemplo una empresa de tecnología y o estudiar, trabajar en el gobierno en informática.** (Palomar 2016) (La negrilla es mía).

De seguro nuestros lectores podrían argüir que es más factible hacer aquí una relación con los “deseos” que produce el capitalismo actualmente, sin embargo, para poder analizar las formas de poder que se establecen en las dinámicas de hoy día es clave esta discusión que se ha dado desde la categoría modernidad/colonialidad en Latinoamérica y que permite reconstruir esa larga historia de subalternización, las formas en que se re-produce y los mecanismos/dispositivos que se utilizan para este fin y que, claramente, han sido las bases para la reproducción del capitalismo global. El campo, las zonas rurales y sus situaciones actuales son un subproducto de aquellas lógicas coloniales, de esa raíz modernidad/colonialidad que, después de variados procesos analizados también por estudiosos de nuestras latitudes a través del desarrollismo, la teoría de la dependencia o el colonialismo interno, ha hecho que eso que fuimos *nosotros* para Europa (que todavía somos) se reproduzca al interior de nuestros Estados – nación [¿“la modernidad es universal” y aquí es donde se hace evidente?] que administran la centralidad [la ciudad – lo urbano] y producen al resto como periferia [lo rural]; como el mundo del atraso, del no desarrollo, de lo primario y lo tradicional, que está lejos del conocimiento objetivo, de la “vida buena”, del progreso que hace que uno “sea alguien”. Tener un futuro aparece para los jóvenes de Palomar como algo que está lejos, no sólo en términos temporales sino espaciales, hacerse/ser profesionales, convertirse en empresarios y vivir una vida “sin tanto esfuerzo”.

Pensar esto desde Palomar, zona rural colombiana que pareciera, en muchas idealizaciones sobre el campo, haberse mantenido fuera del “salvajismo” de la modernidad; anclar la discusión a la situación de estos jóvenes a través de sus modos/proyectos de vida y comprender cómo el Estado interviene en estos grupos poblacionales por medio de estrategias que aparentemente están incluyendo a esos otros diversos pero que perpetúan formas coloniales, nos permite revisar y asumir críticamente mecanismos como la educación formal y las intervenciones *culturales* sobre los cuales, en general, siempre hay aplausos y se asumen como “positivos” en tanto son garantía de derechos, pero que cumplen una oscura tarea al negar otras formas de conocer, otras instancias para pensar la existencia y otros

modos de vida que serían, tal vez, eficaces a la hora de combatir las diferentes formas de dominación y hacer frente a las desigualdades reiteradas.

Un par de preguntas circundan estas líneas y quieren ahondar en esas formas de conocimientos autorizados e inequidades palpitantes: ¿La situación de estos jóvenes habitantes de zona rural, será resultado de una doble subalternización? ¿aquella implícita en el hecho de habitar el campo, digamos de *estar* ruralizados, y *ser* jóvenes, jóvenes *locales* en dinámicas *globales*? Y el conocimiento, los saberes y las memorias, esas categorías ancladas al estímulo PBP a través de ese otro puente, joven, profesional y ciudadano llamado María Isabel ¿qué papel juegan en todo este entramado? Ya hemos atisbado algunos elementos que, tal vez, nos hacen temer que aquellos puentes puedan estar transportando *cargas pesadas y antiguas*, sin embargo, también hay breves destellos que nos hacen creer, quizás, que *ligeros flujos y movimientos* se cuelan por en medio de aquellos puentes...

Harold, aquel joven de Palomar que quiere estudiar y tener una empresa de informática escucha al rapero español Nach entre el verde de las montañas, entre el frío del páramo y entre los anhelos que se han colado de tantas maneras en su interior... Como en una escena imaginada recorre la vereda con María Isabel y sus compañeros pensando en aquello de la memoria local, mientras en su cabeza rondan las rimas del rap que tanto le gusta... Y, parafraseando la canción *Palabras* de Nach, responde a aquella pregunta sobre lo que significa para él su territorio diciendo “Deja que te enseñe lo que nadie ha escuchado”:

*‘Despertar, salir, correr, mirar, tiempo, espacio, lento, ver, querer, volver el tiempo para seguir este momento. Camina, aguanta’* en este largo momento, elijo planes días, meses del año, para convertir este viaje en un momento que se va como el viento.

Paso con una alegría que representa mi sentimiento *‘Más planes, más días, más noches, más madrugadas; corre, viaja, estudia, vuela, mira; lugar, tiempo, espacio; observa’*... quebradas, ríos que se expresan con este verso.

Mis veredas, corregimientos, que se dan como el polvo en el viento que expresan con amargura el silencio, que la gente no aprovecha por falta de conocimiento y se dan cuenta después de cierto momento.

Mira, observa, lagunas, animales, de nuestro corregimiento que por unas personas los estamos perdiendo, que estamos perdiendo como una parte de nuestro cuerpo (Corrales Zapata, Palomar Memoria Viva. Una historia gestada por sus jóvenes 2015, 38)

## SEGUNDO

### I

“Nach, desde mi escritorio a todo el planeta tierra  
he vuelto a veros en escenarios,  
en vuestras radios, en vuestros barrios  
qué pasa ahí fuera con esos niños,  
con miradas de adultos sin ilusiones ni sueños [...]   
Cada noche en cada parque son escenas típicas,  
tónicas, de esas vidas claustrofóbicas.  
Para chicos herméticos, lunáticos,  
el ocaso del fracaso les ha vuelto problemáticos.  
No quiero causar pánico con las cosas que explico  
ni que me entienda el presidente, él siempre ha sido rico.  
Tan sólo practico atípicos registros líricos,  
predico el rap pacífico en estos paisajes árticos.  
Es lo único que os queda  
en cualquier país, cualquier ciudad, sobre cualquier acera. [...]   
Si ayer fue el signo de la paz, y hoy es el logo del mercedes,  
y en los parques ya no hay niños, internet los atrapó en sus redes.  
Ahora el chico cometerá delitos leves,  
debe parar su obsesión por todo aquello que no tiene. [...]   
y un gobierno que os quita el futuro y luego os vende un porsche.  
Por eso el chico sigue sumido en su crisis,  
pistolitas, mitshubisis, comieron su materia gris.  
Parálisis mental, ciclo vital en espiral,  
tan solo ancianos y jóvenes locos colapsan el hospital.  
Y no es casual, esta desesperación,  
a causa de una educación que inspira desmotivación. (Scratch 2003)

No están solos. En medio de las clases y en su momento de descanso, Harold camina por aquel verde tupido que es su “patio” de recreo, y escucha Nach. Tal vez piensa cómo es aquello de las “vidas claustrofóbicas”, si todo son barrios o ciudades, si internet lo atrapó en sus redes y si es la “educación [la] que inspira desmotivación”. En el otro lado de la montaña, aunque en el mismo colegio, Brayan recita algunos versos de Canserbero, rapero venezolano cuya música conoció hace poco y piensa si, efectivamente, su canción Jeremías 17-5 fue un acto profético/creativo a través del cual cantó su propia muerte. Es posible que recuerde, mientras escucha el llamado de sus profesores para volver a clases, que entre las tareas del día tendrá que sacar tiempo para una importante: escuchar al trío de paisas con los que compartió escenario Canserbero por última vez en Colombia, Alcolirykoz, esos que dicen ser el rap de la A a la Z, que nacieron en AranjueZ, ese lugar de las memorias que ya ha pisado estas hojas, “un barrio de Medallo de faldas empinadas donde una familia cabe completa en

una moto y los buses van de arriba a abajo cual montaña rusa. Un lugar entre tibio y caliente que desde los años de Pablo Escobar lucha por desmarcarse del estigma, el del niño sicario, el de los combos y el de las fronteras invisibles” (Kapkin 2015). El barrio que de tanto rap que circula por sus calles se conoce como aRAPjuez, y en el cual los Alcolirykoz cantan: “Me río más del que enseña / que del que aprende, / el uno cree que sabe, / el otro cree que entiende / todo acaba en un segundo y dime / quien nos defiende de la servidumbre del mundo que nos vende”. (Alcolirykoz 2012)

De conexiones interminables están hechos los caminos, no nos cansaremos de decirlo. Resulta entonces que Aranjuez no es sólo aquel territorio de tangos donde se hablaba lunfardo y que tanto inspiró a nuestra joven politóloga antioqueña, sino que ahora es zona rap, cuna de otros jóvenes colombianos que desde el barrio, desde la ciudad, riman con palabras rápidas y vertiginosas críticas corrosivas al estado, al capitalismo, a la sociedad... Y sí, para María Isabel fue extraño encontrar en Palomar ese gusto de algunos por el rap, por tendencias que ni ella siendo joven citadina conocía, quizás porque el rap y el movimiento hip hop ha estado tan conectado con lógicas de ciudad, de suburbios de grandes capitales en donde los jóvenes con versos han construido lugares en donde “el arte les funciona en doble vía: por un lado, aseguran, ayuda a alejar a los jóvenes de los grupos armados, y, por otro, es un canal de denuncia y expresión” (Pacifista 2016), que no debió imaginar que en las verdes y encrespadas montañas de Palomar los jóvenes tuvieran tal predilección por un género musical “callejero”, cuando calles es lo que menos hay por allí. ¿¡Rap en el campo!?

¿Qué hubiera sucedido con Camila si al llegar a La Doctrina los jóvenes escucharan rap en vez de porro? Una imagen mucho más extraña que la del rap entre intensas montañas sería el rap en los bordes del Río Sinú y de camino a las playas de San Bernardo del Viento en Córdoba. Camila llegó a La Doctrina buscando los sonidos del porro: quería investigar sobre la historia musical de aquel corregimiento que se había hecho conocer en otra época por contar con bandas representativas de porro y fandango, aquellas músicas tradicionales del Caribe Colombiano; proyectaba realizar cartografías sonoras con jóvenes y tenía como horizonte que su trabajo sirviera “como soporte para que en un futuro, sea posible la creación de una academia de música” (Cabezas Delgado, Proyecto ajustado 2015). Aunque el rap no era el género musical favorito entre los jóvenes doctrineros, tampoco lo era el porro, así que nuestra pasante, más que escuchar porro y fandango en las destapadas callecitas del

corregimiento, escuchaba los picó vibrar con champeta, reggaetón y vallenato. Camila se propuso en su pasantía que los jóvenes se identificaran con el pasado musical de La Doctrina, con el objetivo de que valoraran y resignificaran sus prácticas musicales que, tal como ella misma lo señaló, se han visto afectadas por variadas situaciones:

Lentamente y ante la falta de oportunidades, los músicos fueron migrando hacia las bandas de otros corregimientos y municipios, hasta el punto que hoy en día no existe allí una banda netamente doctrinera. Además de esto, los centros educativos no cuentan con un maestro de música y no existe en La Doctrina una escuela de música que enseñe a niños y jóvenes la música de banda; es por esta razón que los músicos mayores consideran que el porro y otras músicas tradicionales como el bullerengue y la cumbia, corren el riesgo de desaparecer; todo lo anterior hace que los jóvenes desconozcan la riqueza musical de su región y que no exploten el talento musical que está latente. (Ibíd.)

Este fragmento detona una serie de preguntas. ¿Es porque no hay una escuela de música o maestros de música en el colegio que el porro está desapareciendo? ¿Fue en una academia de música que las generaciones anteriores aprendieron música o dependía de las transmisiones de saberes que se hacían en el “relajo” propio de las fiestas? ¿Por qué la música que debía ser un medio de expresión y un enclave en reuniones, ritos o jolgorios, justo para que circulara en esos momentos, tendría que volverse escuela, profesores, o institución para que perdurara? Y esto, por ejemplo, en el marco de concursos, reconocimientos y patrimonializaciones que parece pretenderse de las músicas “tradicionales” en el marco de la Política de la Diversidad Cultural ¿qué es? ¿la momificación de la música como práctica ritual y de encuentro en fiestas y eventos sociales de las comunidades para pasar a ser concursos y “tradiciones” que no deben morir pero que ya no son lo que fueron? Lo anterior, anclado a las búsquedas por recuperar memorias y saberes, en este caso la música del porro como saber local, ¿no hará que se autorice la música, que se objetualice entonces y deje de ser una práctica anclada a la vida social de los pueblos? Pero, particularmente, ¿hay aquí una reificación del pasado y de unas identidades fijas y estáticas? En todo este enmarañado panorama están José David, Marcos, Diego, Luis Ángel, Óscar y muchos otros jóvenes doctrineros, sus gustos musicales y sus formas de asumir las intenciones de recuperar saberes, memorias y tradiciones.

La música ha marcado la vida de la juventud desde que se habla de este grupo poblacional, y, sin embargo, nos preguntamos, primero, si efectivamente en La Doctrina la relación de los

jóvenes con la música tendrá un rostro desde lo tradicional y otro desde lo moderno; segundo, qué tipos de conexiones pueden hacer los jóvenes de Palomar con el rap cuando su contexto es tan diferente ¿Qué une, qué desune a nuestros jóvenes habitantes del campo con aquellos jóvenes de los espacios urbanos? ¿Cómo se es joven en zonas rurales?

Al pensar en jóvenes las imágenes de ciudad, de subculturas, de músicas, de moda, de nuevas tecnologías, de revoluciones, de apatías y de modernidades se agolpan y entremezclan formando una idea de aquello que significa *ser* joven o *estar siendo* en esa “etapa” llamada juventud. Parece una época de tránsito, un momento en que el camino va definiendo aquello que será el adulto y sí, tal vez marcas físicas señalan que se está en ese proceso; un cuerpo que se estira y rompe lo que se pensaban sus propios límites, pero cuyo rostro aun contiene notas del mundo infantil, cambios en la modulación de la voz, nuevas o más intensas urgencias de ese cuerpo, del deseo, de los temores<sup>8</sup>...y sí, quizá también, nuevos intereses, rupturas con viejas instancias del universo primero, de la arcadia original tan mentada por los poetas; nuevas ideas, fracturas y requiebres.

Sí, esas tal vez son las imágenes que afloran en nuestro cerebro cuando pensamos en la juventud pero, no sobra decirlo, están ancladas a unos procesos clasificatorios que, tal cual lo analizado con Europa – Primer Mundo [Lo urbano] / Amerindia – Tercer Mundo [Lo rural] y todo lo referente a la colonialidad del poder, han intentado organizar a los sujetos desde lo etario para pensar fenómenos desde las ciencias [¿]naturales[?] en donde lo biológico y las características del “comportamiento humano” marcan y fijan unos ciertos modos de ser y de actuar en un momento o en otro. El peligro de esto radica en que aceptar esa visión biológica del *ser o estar siendo* joven mediada por un asunto etario como única o principal forma de asunción de la categoría, implica una negación de las determinaciones sociales, políticas y económicas inscritas en la lucha por los poderes y en el conflicto inherente a todos los fenómenos culturales. Bourdieu (2002) lo advierte certeramente cuando señala que:

---

<sup>8</sup> “[...] Ya estaba a punto de arrancar otra vez la moto José David para ir en busca de Óscar cuando éste llega...será el que más hablará, pero no hubiese podido imaginar que sería así cuando lo vi; delgado, estirado, ya en esas instancias en que el cuerpo no sabe si es niño o adulto y es como la representación del tránsito, como si el cuerpo llevara ventaja, como si, fuera de la voluntad del sujeto el proceso de crecimiento estuviera disparado y no le interesara que pasara con lo de adentro...Óscar llamó mi atención como cuerpo en tránsito, como sujeto en movimiento, en acomodación...¿era eso, lo que yo veía en su cuerpo, lo que se llamaba adolescencia, juventud?” (Giraldo Prieto, Diario de campo 2016)

la juventud y la vejez no están dadas, sino que se construyen socialmente en la lucha entre jóvenes y viejos. Las relaciones entre la edad social y la edad biológica son muy complejas [...] Esta estructura, que existe en otros casos (como en las relaciones entre los sexos), recuerda que en la división lógica entre jóvenes y viejos está la cuestión del poder, de la división (en el sentido de la repartición) de los poderes. Las clasificaciones por edad (y también por sexo, o, claro, por clase...) vienen a ser siempre una forma de imponer límites, de producir un orden en el cual cada quien debe mantenerse, donde cada quien debe ocupar su lugar” (Bourdieu 2002, 164).

Justamente, se ha asumido una correspondencia entre una edad biológica y una edad social al hablar de la juventud, sin embargo, cuando confrontamos ese joven urbano, aquel que se convirtió en los años 80 del siglo XX en un “nuevo objeto de investigación” (Barbero 1998), con el joven rural, mucho menos visible en cualquier campo de estudio, es posible dilucidar diferencias entre éste y aquel, producto de las dinámicas sociales del contexto de la ruralidad. Lo anterior significa que la edad social de estos jóvenes rurales está marcada, por ejemplo, por prácticas de trabajo a corta edad, responsabilidades familiares intensas, mayor falta de oportunidades. Asimismo, “se evidencia una mayor necesidad de articulación entre educación y trabajo, relaciones familiares más patriarcales y una fuerte dominación sobre las mujeres, la centralidad de la cuestión de la tierra [y] la existencia de pluriactividad laboral” (Kessler 2006, 16). Cuando los jóvenes de Palomar se referían al “mucho esfuerzo” que tienen que hacer en su cotidianidad y que quieren cambiar por la vida del profesional que parece una “vida buena”, señalaban no sólo las tareas que tienen en sus hogares en relación con la siembra o el pastoreo, sino también que se “emplean” como jornaleros para conseguir algo de dinero:

Michael: Pues prácticamente todos cultivamos.

Víctor Arley: Arveja, papa, uchuva, todo eso. Hay veces que uno pues, ¿si me entiende?, necesita para uno, pa'sus cosas, ¿si me entiende?, que uno quiere algo, entonces a uno también le toca trabajar para eso.

Cristina: ¿Y en qué trabajan?

Varios: Jornalear.

Víctor Arley: Jornalear. ¿Si me entiende? Por decir, usted por cogiendo arveja se gana un jornal que ya es 25.000 pesos diarios. Entonces eso es, como decir, o colgando arveja. Yo, para mí, lo que es el cultivo de la arveja. (Palomar 2016)

Además, la percepción de estar aislados de la ciudad, de no contar con las mismas oportunidades que se tienen en las ciudades y, particularmente, no contar con una universidad

en donde cumplir su meta de ser profesionales, aunado a la falta de señal de celular, son asuntos reiterados por los jóvenes de Palomar en relación con las desventajas de habitar una zona rural.

Cristina: ¿Para ustedes [...] qué significa eso de estar en la ruralidad?

Brayan: Es como vivir apartado de la ciudad.

Michael: Pues es como que las personas tienen menos posibilidades.

Cristina: ¿Por qué? ¿Cómo ves eso?

Michael: Pues no sé, casi la zona rural no se tiene en cuenta entonces eso no genera que haya tanta[s] oportunidades para las personas. [...]

Víctor Arley: [...] sus desventajas pues dicen que pues que se pierden muchas oportunidades por lo que en la universidad siempre va a haber muchas..., como decir que la universidad, ya uno va a salir del colegio y ya tiene uno que transitar es para la universidad. Y ya.

Cristina: ¿Qué sienten que hace falta?

Víctor Arley: Yo digo que hace falta la señal, pa'l celular. [Risas]

Cristina: ¿Qué más? ¿De todo eso de la falta de oportunidades que es lo que ustedes sienten que más..., qué es lo que más les quita esas oportunidades o qué es lo que ustedes necesitarían aquí para sentir que están entrando como a ese mundo de oportunidades?

Michael: No sé, digamos...

Víctor Arley: Una universidad cerca.

Michael: Sí. Una universidad cerca, porque tendríamos muchas más oportunidades de ejercer una carrera. (Palomar 2016)

La misma pregunta generó debate entre los jóvenes doctrineros, algunos manifestaron la misma respuesta sobre la falta de oportunidades y el estado de aislamiento y, por ende, la necesidad de salir del corregimiento para acceder a estudio, trabajo o diversión, y otros señalaban que el vivir en zonas rurales implicaba estar relacionados con la tierra, ser campesinos, y que eso era una ventaja porque el Estado les prestaba más atención. Óscar mantuvo esta posición, sin embargo, José David, nieto de Don Bartolo, el bibliotecario voluntario del corregimiento, le replicaba que eso no era cierto, que mirara que las calles no estaban pavimentadas, que no tenían acueducto y que todo lo que llegaba a La Doctrina se lo robaban los corruptos (Cfr. (La Doctrina 2016)).

Frente a ese aislamiento y esa falta de oportunidades, en las últimas décadas los jóvenes que habitan zonas rurales han accedido a educación básica que, en buena parte, fue negada a las generaciones anteriores, lo que los pone en una situación distinta frente a sus padres en relación con la capacidad/incapacidad de hacerse cargo de la tierra familiar (en los casos en que aún esto es posible) y, como ya lo hemos visto, más bien los proyecta a salir del territorio

y buscar un “futuro mejor” para sí mismos y para el resto de su familia. Aquí aparece otro tema central: el tema de la migración y de la posterior marginación urbana a la que se ven sometidos los jóvenes que deciden emprender un proyecto de vida del campo a la ciudad. Se

explican las migraciones por dos grupos de variables: los factores de atracción de las ciudades (mayor acceso a la educación, empleos con mejores salarios y condiciones) y los de expulsión del campo (poco acceso a la tierra, mayores dificultades para mantener a la familia, entre otros). Como era de esperar, se plantea como factor expulsorio central la falta de acceso a la tierra y las reglas sucesorias que lo dificultan. [...] fuerte influencia de cuestiones familiares, no tanto en el problema de la sucesión de tierra, sino más bien en el deseo de ayudar a padres y hermanos trabajando en la ciudad” (Kessler 2006, 28).

Camila tenía presente este problema de migración al hacer su proyecto de pasantía:

Durante mis años como estudiante de antropología tuve la oportunidad de trabajar con varias comunidades; fui testigo de cómo el territorio marcaba la vida de las personas; ese **territorio que una comunidad Emberá tuvo que abandonar para poder proteger su vida y poder trabajar en paz**, razón por la cual fueron a parar a esta nueva ciudad, turbulenta y ruidosa y a la de de una forma u otra, se tuvieron que adaptar. También pude ver cómo los más viejos se quedaban en sus casas en Floresta, Boyacá, en medio de cultivo de trigo mientras **observaban a los jóvenes partir en busca de dinero y nuevas aventuras** y, por último, durante la realización de mi tesis observé cómo algunos músicos provenientes del lluvioso Pacífico llegaban a la menos lluviosa Bogotá para rebuscársela y seguir contagiando con el sabor de su música [...] elegí la Biblioteca Pública de La Doctrina [...] [porque] **los jóvenes no permanecen en el corregimiento sino que, buscando nuevas oportunidades laborales y educativas, migran hacia otros lados**. No es mi intención conseguir que los jóvenes se queden en casa, eso depende de múltiples factores; el fin del presente proyecto es el de fortalecer los nexos que ellos tienen con su territorio para que sean conscientes de cómo su historia se construye desde ahí. (Cabezas Delgado, Proyecto ajustado 2015) (La negrilla es mía).

La migración es un factor determinante de lo que sucede en lo rural. En La Doctrina, la mayoría de niños y jóvenes viven con sus abuelos ya que la generación intermedia, la productiva, sus padres, ha tenido que salir del corregimiento a causa de los factores mencionados, no obstante, hay un factor esencial que determina lo que es la ruralidad en nuestro país y que no podemos obviar, esto es, la incidencia que ha tenido el conflicto interno armado en las dinámicas y posibilidades de estos jóvenes en relación con procesos de desplazamiento forzado, inserción a las filas de grupos al margen de la ley pero también en la carrera militar como una de las pocas oportunidades ofrecidas, aunado esto al tema del

narcotráfico, de los cultivos ilícitos, del oficio de muchos jóvenes como raspachines de coca, etc. (Cfr. (Osorio Pérez, Jóvenes rurales y acción colectiva en Colombia 2005) (Osorio Pérez, Jaramillo y Orjuela 2011)).

Raúl Felipe, único integrante del grado once de la Institución Educativa Palomar y quien participó en todo el proyecto de pasantía con María Isabel, aunque no tenía muchas ganas y si bien tenía pensado que al salir del colegio iría a estudiar, terminó por aceptar que el servicio militar era su única opción para el año 2016, pues sus padres no tenían recursos para apoyar su deseo de estudiar, no había ninguna opción laboral en el corregimiento y, además, el dinero que le darían mes a mes en el ejército, aunque poco, ayudaría a solventar necesidades de su familia. Si bien los jóvenes que acompañaron a Camila en su pasantía no han tenido una relación directa con el conflicto interno armado, sufren las consecuencias de la crítica situación de seguridad que viven varios municipios de la costa Caribe colombiana, particularmente de Córdoba y Sucre, por las llamadas Bacrim o el neo-paramilitarismo, producto del proceso de desmovilización de las AUC. Unos jóvenes asesinados en el año 2011 en San Bernardo del Viento, bien distintos a aquellos del peinado militar, estudiantes de la Universidad de Los Andes y quienes creían estar en el paraíso<sup>9</sup>, fueron noticia por bastante tiempo en el país e hicieron que todas las miradas se concentrarán en la situación de

---

<sup>9</sup> “Subí al bus, pregunté cuánto valía, cancelé y recibí la brisa de la tarde que entraba por todas partes, que refrescó mi día y me permitió descansar del rápido viaje en avión y de la búsqueda afanosa del transporte intermunicipal. En ese momento pensé que tal vez un bus como esos habían tomado aquellos estudiantes de la Universidad de los Andes en aquel fatídico enero de 2011, días antes de que los asesinaran cerca a las playas de “El viento”, como anunciaba el “pato” del bus, y cuya noticia asentó en el panorama nacional la crítica situación de seguridad que vivían varios municipios de la costa Caribe colombiana, particularmente de Córdoba y Sucre, por las llamadas Bacrim o el neo-paramilitarismo, producto del proceso de desmovilización de las AUC.

Ese chico tendría mi edad ahora –pensé, y habrá venido, como yo, sin preocuparse demasiado por estar en un lugar desconocido, sintiendo, como solemos sentir los que venimos de las ciudades, que hemos dejado la inseguridad urbana y que en los pueblos se cumplirán las fantasías de paraísos terrenales...Sí, esa fue una de las últimas frases que Margarita, la otra estudiante, le dijo a su madre por teléfono el día en que murió: “Estoy en el paraíso”. (Wiesner 2013).

La brisa de la tarde aletargaba mis pensamientos y los recuerdos de aquel suceso. Yo no tenía ningún miedo, y aunque desde hacía muchos años era consciente de que las visiones de paraísos terrenales en Colombia sólo eran posibles por el desconocimiento, sentía una especie de júbilo al recibir esa brisa, al sentir el olor de los vapores de la tierra húmeda, al imaginarme cómo serían las playas de ese lugar llamado “San Bernardo del Viento”. Pensar en lo sonoro de ese nombre, en lo prometedor, me hizo pensar de nuevo en La Doctrina, en ese nombre tan rígido, tan extraño para un lugar como lo era ese corregimiento. La doctrina más fuerte allí parece ser la de la corrupción; regresaron entonces las reflexiones sobre la situación del corregimiento, su falta de acueducto, de oportunidades; las denuncias de Don Bartolo sobre las nóminas paralelas de la biblioteca, el reciente paro armado de “Los urabeños”...La tarde se tornó otra vez caliente y densa, las visiones del paraíso sólo eran fotografías instantáneas que no era posible mantener; había que mirar atrás, a los lados, detrás de los árboles y donde el viento no significaba sosiego...” (Giraldo Prieto, Diario de campo 2016)

orden público de esta desconocida zona de Córdoba. De aquel momento hasta ahora no han cambiado muchas cosas, sólo basta recordar el reciente paro armado “pacífico” de “Los urabeños”<sup>10</sup> en abril de este año; la estela de corrupción que día a día se denuncia sin generar mayor revuelo<sup>11</sup>, y las innegables relaciones entre grupos paramilitares y los clanes familiares en la política del departamento<sup>12</sup>, lo que por supuesto impacta la vida y dinámicas de estos jóvenes doctrineros de sonrisa amplia y hermosa piel cobriza que crecen en medio del olvido, la incertidumbre y la despreocupación.

## II

Claramente estas características marcan los modos en que se puede ser joven en zonas rurales y, aunque la teoría social que se ha hecho al respecto “adopta de modo más o menos explícito una definición operativa resultante de la intersección entre los dos términos: juventud y rural”. (Kessler 2006, 19), no aborda concienzudamente si la nominación sobre la juventud es algo más que un asunto operativo y denotativo, lo que no ayuda a comprender si efectivamente podría hablarse de jóvenes rurales o son nociones más bien excluyentes dado que, “en tanto constructos teóricos, aparecen como contradictorios e irreconciliables” (González Cangas 2003) debido a que la “juventud” fue producto del “capitalismo, la industrialización, la urbanización y la modernización (Cf. P. Ariés 1973, Gillis, 1981) y por tanto de la superación de la sociedad comunal, ‘tradicional’, ‘simple’, rural. Desde esta óptica, la juventud histórica y occidentalmente, descansa en el meollo de la modernidad-urbana, es el fruto y motor de su expansión” (Ibíd.), mientras que lo rural, a causa de esa

---

<sup>10</sup>Cfr. Castro, Juan Diego. Los ‘Urabeños’ paralizan el departamento de Córdoba <http://www.las2orillas.co/los-urabenos-paralizan-el-departamento-de-cordoba/> (23/05/2016)

Matta Colorado, Nelson. Autoridades, alertas por el paro de “los Urabeños” <http://www.elcolombiano.com/colombia/paz-y-derechos-humanos/autoridades-alertas-por-el-paro-de-los-urabenos-FL3836645> (23/05/2016)

<sup>11</sup>Cfr. La Silla Vacía. Contratos entre amigos en Lorica <http://lasillavacia.com/historia/contratos-entre-amigos-en-lorica-55924> (19/06/2016)

<sup>12</sup>Cfr. La silla Vacía. La prima de Zulema: para política no, para Supersolidaria sí <http://lasillavacia.com/historia/la-prima-de-zulema-para-politica-no-para-supersolidaria-si-56173> (19/06/2016)

Cfr. Redacción Judicial El Espectador. Zulema Jattin, último coletazo de la parapolítica. <http://www.elespectador.com/impreso/judicial/articuloimpreso140444-zulema-jattin-ultimo-coletazo-de-parapolitica> (19/06/2016)

Cfr. La Silla Vacía. ¿Cómo pasó Zulema Jattin de ser víctima de los paramilitares a su supuesta aliada? <http://lasillavacia.com/historia/1735> (19/06/2016)

misma centralidad que tomó la urbe en la llamada “modernidad industrial” se torno periferia, “la arcadia atrasada, reactiva, conservadora, homogénea, con un sólo actor protagónico: el campesino, hombre y adulto. Por tanto, la juventud rural aparece como un interregno, una categoría sitiada en intersticios oscuros, casi invisibles” (Ibíd.).

Si esto es así, entonces, estos jóvenes aparecerían como doblemente subalternizados, es decir, hacen parte de esa periferia, del mundo del atraso y de lo primario con lo que se relaciona lo rural, pero en ese mismo grupo no tendrían mucho valor porque no parecen ser actores importantes y sufren todas las exclusiones producto de las lógicas de la modernidad/colonialidad que es, por supuesto, el entramado bajo el cual subyacen estas dinámicas. Sin embargo, en las dos últimas décadas y en relación con el ingreso de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, aunque también con la mayor cobertura educativa en zonas rurales, ciertos sectores, particularmente sectores institucionalizados, empezaron a fijarse en la juventud rural como “motor de cambio”, como sujetos de modernización e industrialización que podrían asumir el desarrollo del campo con innovación y creatividad (Cfr. (CEPAL - UNICEF 1996)).

Así pues, ese joven que aparece como sujeto en tránsito podría ser el puente entre ese mundo rural arcaico y anquilosado y el nuevo mundo moderno y desarrollado, razón por la cual se empiezan a desarrollar políticas para “invertir” en este nuevo “capital humano”:

En el caso de la juventud rural, es evidente que invertir en estos sectores es clave para renovar el capital humano y social de la región, lo cual es indispensable en la transformación productiva a que ésta se ve impelida. Si los sectores jóvenes rurales son protagonistas fundamentales en la construcción de una nueva ruralidad, la inversión en ellos se convierte en una necesidad prioritaria” (Dirección de Desarrollo Rural Sostenible del IICA 2000, 31).

En este mismo marco está la postura que el Estado colombiano ha asumido y que empieza a hacerse efectiva a través del Ministerio de Agricultura con programas de formación técnica como Jóvenes Rurales Emprendedores del SENA, el Programa Oportunidades Rurales que busca fortalecer “las capacidades empresariales de los pobladores rurales, mejorando sus habilidades para competir e integrar a los mercados sus microempresas rurales, y así aumentar el número de empleos y de ingresos de las familias de más bajos recursos”. (Políticas y acciones a favor de la juventud rural en Colombia s.f.) Asimismo, aparece el

Fondo de incentivos al ahorro para jóvenes rurales, el Fondo de oportunidades para el desarrollo de negocios rurales y el Fondo de oportunidades para el acceso al microcrédito rural, todos estos programas se centran, como es visible por sus nominaciones, en “inyectar” recursos económicos y recursos humanos para potenciar la productividad, la competitividad y la sostenibilidad del sector rural para que pueda ingresar al mundo moderno y globalizado:

Apostar en la juventud es un deber del gobierno nacional y de las organizaciones locales. **Es un garante de la viabilidad futura de la sociedad colombiana y de su inserción en la economía global.** Si se logra que los jóvenes tengan una visión estratégica de desarrollo de sus localidades y que tengan las habilidades y el acceso a los medios necesarios para realizar dicha visión, se estaría inyectando a estas comunidades de un liderazgo técnico, político y social a muy corto plazo. Para ello, es imprescindible establecer políticas públicas que sean: integrales, procurando asumir la problemática juvenil en todas sus dimensiones. (Políticas y acciones a favor de la juventud rural en Colombia s.f.)

Es evidente, entonces, que el gobierno nacional sigue contemplando lo rural como lo atrasado, lo premoderno, lo que se quedó atrás en esa lógica de progreso instaurada en el marco de la modernidad/colonialidad, y claro, como lo que interesa es que la “sociedad colombiana” ingrese en la economía global se vuelve indispensable utilizar todos los “recursos” para conseguir ese fin. Es ahí donde han aparecido los jóvenes como actores estratégicos, sin embargo, dos asuntos contradictorios aparecen aquí: ni ellos han sentido o experimentado esta nueva atención del Gobierno Nacional en relación con políticas públicas que busquen el “desarrollo” del campo, ni ha habido una nueva percepción de la “existencia espacial” (Grossberg 2003) que implica habitar lo rural, justamente porque esa urgencia de desarrollo sigue produciendo una serie de representaciones negativas sobre el ser campesino, sobre vivir en área rural que hemos visto manifiestas ya en las voces de los jóvenes de Palomar y La Doctrina. Implícitamente y desde hace mucho tiempo, esta posición del Estado produce una subalternización<sup>13</sup> del sujeto rural porque en ningún momento se valoran las

---

<sup>13</sup>“El término subalterno se presenta como múltiplemente articulado. Por un lado, es un concepto que se usa como metáfora de una o varias negaciones, límite o tope de un conocimiento identificado como occidental, dominante y hegemónico, aquello de lo que la razón ilustrada no puede dar cuenta. Por otro, subalterno es una posición social que cobra cuerpo y carne en los oprimidos, o **aquella condición que genera la colonialidad del poder a todos niveles y en todas las situaciones coloniales que estructuran el poder interestatal**” (McKee y Szurmuk 2009, 256)

formas y conocimientos que tienen y que pueden ser potenciados, por el contrario, parece que ese Estado como un afuera a través de las políticas públicas instituye y avala cómo y en qué medida se “desarrolla” el campo, esto es, instaura su visión de mundo en donde lo científico y la tecnificación son los horizontes y en donde los conocimientos que estén afuera de esto deben ser suprimidos:

erradicar cualquier otro sistema de creencias que no favoreciera la visión capitalista del *homo economicus*. Ya no podían co-existir diferentes formas de «ver el mundo» sino que había que taxonomizarlas conforme a una jerarquización del tiempo y el espacio. Las demás formas de conocer fueron declaradas como pertenecientes al «pasado» de la ciencia moderna; como «doxa» que engañaba los sentidos; como «superstición» que obstaculizaba el tránsito hacia la «mayoría de edad»; como «obstáculo epistemológico» para la obtención de la certeza. [...] los conocimientos humanos fueron ordenados en una escala epistemológica que va desde lo tradicional hasta lo moderno, desde la barbarie hasta la civilización, desde la comunidad hasta el individuo, desde la tiranía hasta la democracia, desde lo individual hasta lo universal (Castro-Gómez, La poscolonialidad explicada a los niños 2005, 64).

Esta es la tercera característica de la colonialidad de poder de la que hemos venido hablando, aquella que tiene que ver con una estrategia epistémica en donde un tipo de conocimiento científico, objetivo y universal, quiso reemplazar los múltiples conocimientos de los territorios sometidos al dominio europeo; un tipo de conocimiento hegemónico cuya estrategia se ha perpetuado a través de las lógicas del Estado frente a la ruralidad del país. Así como las poblaciones de lo que se llamó Tercer mundo fueron vistas como “objeto de planificación y el agente de esta planificación biopolítica debía ser el Estado, cuya función era eliminar los obstáculos para el desarrollo, es decir, erradicar o, en el mejor de los casos, disciplinar los perfiles de subjetividad, tradiciones culturales y formas de conocimiento que no se ajustaran al imperativo de la industrialización” (Ibíd., 79), así han sido tratados desde tiempo atrás los sectores rurales y en ese enmarañado panorama los jóvenes han venido configurando su existencia.

En ese objetivo, como es fácil adivinar, la educación ha jugado un papel fundamental, pues es a través de ella que se autoriza y legitima un tipo particular de conocimiento, una episteme, la occidental, y se producen esas representaciones frente a habitar lo rural que han sido internalizadas por los jóvenes y que generan esa perspectiva de salir del lugar como única alternativa para una “vida buena”, para el progreso y para el desarrollo. Parece paradójico

que el Estado oriente desde el Ministerio de Agricultura las políticas públicas para que los Jóvenes Rurales Emprendedores sean el “capital humano” que permita la modernización del campo; mientras que el acceso a la educación de las últimas generaciones (educación básica a través del Ministerio de Educación), ha generado un fuerte proceso migratorio en pos de la “vida soñada”, la del profesional, la del “ser alguien” que hemos escuchado ya en varias voces de jóvenes, y que aparece aquí como un asunto de difícil comprensión.

Parece contradictorio, es cierto, pero, fuera de toda ingenuidad, y por supuesto con el telón de fondo del conflicto interno armado, esa migración ha propiciado que la tierra esté en manos de unos pocos y que la marginación urbana de los “antiguos propietarios” del campo sea un reducto más del capitalismo. No es gratuito que los jóvenes de Palomar manifiesten que una universidad en su corregimiento sería una garantía de oportunidades, pero, para qué si lo que quieren estudiar está tan lejos de su entorno y responde a esas ideas de profesionales “exitosos” que han sido producidas desde la misma educación y desde las imágenes espectaculares de famosos producto de los medios de comunicación, el mercado y la globalización: Víctor Arley y Harold quieren estudiar Ingeniería de sistemas, Brayan, Mecánica Industrial, Víctor Manuel, Administración de Empresas, Maryory y Jenny, Medicina; Michael en Palomar, al igual que José David en La Doctrina, quiere ser chef, Óscar quiere ser psicólogo y muchos quieren ser futbolistas...

Tal vez tiene razón el señor de Palomar cuando le decía a María Isabel que a esos jóvenes les están vendiendo unas ideas de vida que no van a poder realizar: “decía un señor: ‘[...] yo sé trabajar, yo tengo mi casa, tengo mis tierras, y yo nunca fui al colegio, pero supe trabajar... en cambio esos muchachos no saben trabajar, y van al colegio a que les enseñen un poco de cosas que no van a poder ser’ [...] la biblioteca representa esas promesas imposibles que no van a ser” (Corrales Zapata, Entrevista a ganadora del estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas del año 2015 2016). Así como lo saben también los jóvenes al ver cómo regresan, los que regresan, a su vereda. Sin embargo, aquello no parece generarles una reflexión sobre su propio futuro, sino un eco extraño de frustración para la cual por ahora no tienen oídos

Cristina: ¿Los demás quieren irse para volver o sólo irse?

Brayan: Irnos para volver.

Cristina: ¿La gente que se ha ido ha vuelto?

Varios: Sí, algunos.

Cristina: ¿Y qué hacen al volver? ¿Realmente si piensan ese bien colectivo o cómo lo perciben ustedes?

Víctor Arley: **No, no, no alcanzan las metas y les toca volver a hacer lo que llegue, otra vez a lo que quedaron sus padres.** (Palomar 2016) (La negrilla es mía).

En medio de esta telaraña que viven los jóvenes aparecen, además, unas pasantes en bibliotecas públicas representantes del Ministerio de Cultura que llegan no sólo a ser modelos de otras vidas, sino a hablarles de la recuperación de memorias y saberes locales, así como de la importancia de la lectura, de la escritura, de los textos y de las bibliotecas. Por supuesto, todo esto incide en aquellas representaciones de su mundo y su vida en ruralidad, puesto que, por un lado, la lectura y la escritura han sido, desde tiempos de la colonia, dispositivos de normalización enraizados en la idea de la ilustración como camino para acceder a la “mayoría de edad”, formas autorizadas del conocimiento en la episteme occidental; por otro lado, la recuperación de saberes y memorias locales pareciera querer preservar unas tradiciones que, tal vez, “buscan estabilizar las identidades dentro de un sistema de diferencias autorizadas” (Briones 2007, 68), en este caso en el marco de la Política de Diversidad Cultural del Ministerio de Cultura de la cual ya hemos hablado y que, posiblemente, redunde en unas lógicas más de la diferencia que de la otredad, más de la individualidad que de la productividad [¿agencia?], más de la temporalidad que de la espacialidad (Grossberg 2003). Sin embargo, siempre hay movimientos, y para comprender de qué manera los jóvenes se mueven entre toda esta telaraña, es necesario detenernos un poco en las dos caras de esta moneda llamada PBP para ver los hilos y tejidos que la componen y los que producen en su accionar.

### III

Hemos mencionado en líneas anteriores el rol central que la educación ha jugado en la configuración del conocimiento occidental como única episteme legítima en el marco de la colonialidad del poder, a través de la cual el conocimiento racional, objetivo, científico y con pretensiones de universalidad se erigió como única autoridad dejando de lado cualquier otra

forma de conocimiento, de comprensión de mundo y de transmisión de saberes distinta a la lógico – racional moderna. En este proceso el texto escrito funcionó como dispositivo central, dejando atrás a las etnias o grupos humanos ágrafos que se consideraron como “sin historia” (Chakrabarty, *Historias de las minorías: pasados subalternos* 1999, 100) y sobre los cuales el conocimiento se convirtió en un ejercicio de poder. La lectura y la escritura fueron uno de los mecanismos más poderosos desde donde se ejercía control sobre las poblaciones, se subalternizaba a ciertas comunidades y se normalizaba a los sujetos introduciéndolos en la organización del mundo hecho por la episteme moderna. Basta pensar que desde que ingresamos a la escuela, aquel espacio soñado por la ilustración en donde la educación nos permitiría alcanzar la “mayoría de edad”, y tal vez desde antes, los juegos y las canciones empiezan a ser desplazados para darle la entrada a las vocales y a las consonantes, a la conjunción de sílabas para poder saber si “mi mamá me mima”, y a toda una tecnología que nos abrirá las puertas al conocimiento, a aquel conocimiento de la racionalidad moderna que nos llevará por el camino de la “realización”. La situación no ha cambiado demasiado, aun con toda la buena fama de las que gozan en la actualidad la lectura y la escritura y con toda la promoción que de ellas se realiza.

Saber leer, saber escribir, parecen ser las condiciones fundamentales para el ingreso a ese orden de mundo establecido, la llegada al universo de lo social y el primer paso en la búsqueda de la independencia y la autonomía. Este es el discurso predominante sobre la lectura y la escritura en las sociedades modernas; un discurso funcionalista (Álvarez, 2003) en el cual éstas son vistas como herramientas centrales de la educación (enseñanza – aprendizaje), que “civilizan” y alejan a los sujetos de la “ignorancia”, para construirse dentro del canon y en la cultura dominante, y así convertirse, hipotéticamente, en un ciudadano, un “actor en la esfera política moderna” (Chakrabarty 2010) que puede participar en la vida social al estar informado y “bien” formado. En consecuencia, toda persona, grupo poblacional, comunidad o etnia que esté por fuera del código lingüístico hegemónico, en nuestro caso el castellano, y que no haya asumido su existencia cognitiva de la mano de la lectura y la escritura de ese código estaría destinada a la marginación y a la exclusión. Entonces, si nos centramos en la población rural del país cuyas prácticas de producción y transmisión de saberes han tenido una fuerte impronta desde la oralidad ¿cómo entender el uso y la apropiación que desde [¿la imposición de?] la lectura y la escritura realizan en su

cotidianidad? Y, por tanto, ¿cómo esto es visible en y desde las acciones de las bibliotecas públicas y de las búsquedas, en particular, de las PBP?

Si bien es cierto, una de las dos líneas de acción para desarrollar el proyecto de PBP era la promoción de lectura y escritura con un grupo poblacional en particular estas, en el marco de las acciones de las bibliotecas públicas que se han venido consolidando en el país desde el año 2003<sup>14</sup> particularmente, se conciben más allá de lo meramente educativo y se piensan como indispensables en la “consolidación de una sociedad lectora, con capacidad para la producción y expresión de sus manifestaciones culturales y posibilidades para la autoformación” a lo largo de la vida y, asimismo, se afianzan en una visión de la biblioteca pública que busca

*“garantizar la equidad y promover la diversidad. Para ello debe diseñar programas con poblaciones que por una u otra razón se han visto marginadas del acceso a la lectura y la escritura, como son las poblaciones rurales más alejadas de los centros, las víctimas del conflicto armado, aquellas que se hallan en condiciones de extrema pobreza y la población con discapacidades, entre otros. Es necesario diseñar políticas con los grupos humanos que tienen maneras diferentes de abordar la lectura y la escritura como son las poblaciones indígenas y otras con lenguas propias, promoviendo la producción y difusión de literatura en sus lenguas nativas”* (Ministerio de Cultura 2010, 443) (La negrilla es mía).

Se menciona la necesidad de garantizar el acceso a la lectura y la escritura a las poblaciones rurales que han estado marginadas de éstas, sin embargo, y aunque se vuelva a argüir el tema de la diversidad, es visible un afán por el ingreso de estas comunidades al orden establecido, al mundo de la cultura dominante en donde las acciones del leer y escribir y los textos escritos son fundamentales para *ser y hacer parte* de la sociedad “lectora” colombiana. Y claro, la promoción de lectura y escritura como línea de acción de las PBP puede en la práctica movilizar modos distintos de comprender estas acciones, no obstante, en lo que concierne al discurso institucional podríamos señalar que se mantiene una lógica de homogeneización, pues en ningún punto tiene incidencia la oralidad como forma de transmisión de saberes/conocimientos, ni se han pensado realmente formas distintas de abordar la lectura porque, aunque se mencione la necesidad, se siguen dotando bibliotecas con libros escritos

---

<sup>14</sup> Plan Nacional de Lectura y Bibliotecas “Leer Libera” (2003-2010) y en adelante se le dio continuidad con el Plan Nacional de Lectura y Escritura “Leer es mi cuento” (2011-2018).

fundamentalmente en castellano y se sigue buscando que la recuperación de las memorias de estas comunidades se dé centralmente a través de documentos que enriquezcan las colecciones locales utilizando, por supuesto, la lectura y la escritura como dispositivos centrales.

Nos unimos aquí a esa pregunta que Chakrabarty y otros han hecho desde los Estudios Subalternos sobre el por qué y cómo se han privilegiado unas formas sobre otras al momento de pensar las memorias y producir “archivos”, que, si bien se hizo pensando en la historia como disciplina, aplica para esa tarea de la lectura y la escritura en relación con la recuperación de memorias desde las bibliotecas públicas:

Los historiadores de las islas del Pacífico, de muchos pueblos de África, de pueblos indígenas de todo el mundo nos han recordado que las así llamadas sociedades “sin historias” –objeto del desprecio de los filósofos de la historia europeos, durante el siglo XIX –no pueden ser consideradas sociedades sin memoria. **Ellos recuerdan sus pasados de manera diferente a la forma en que recordamos el pasado en los departamentos de historia.** ¿Por qué debe uno privilegiar las formas en que la disciplina de la historia autoriza su conocimiento? Esta no es una pregunta retórica. Es una pregunta que en la actualidad, muchos historiadores se hacen con seriedad (Chakrabarty 1999, 100) (La negrilla es mía).

En las bibliotecas no es raro pensar en que se produzcan textos escritos y, de hecho, se hace un énfasis importante en que las bibliotecas públicas tienen que dar cuenta de lo local, del lugar al que pertenecen, lo cual es significativo; sin embargo, pensar esto en comunidades étnicas o rurales implica desmontar las maneras en que se transmitieron tradicionalmente los conocimientos, en la mayoría de los casos de manera oral, e ingresar a las lógicas de producir documentos en donde la historia quede consignada, fijada e instituida, y así, parece que lo pasado se hace veraz al “sellarse” en el papel y al no “perderse” en la maleabilidad de lo oral. Justo así percibieron los jóvenes de Palomar la producción de la cartilla *Palomar Memoria Viva. Una historia gestada por los jóvenes*:

Cristina: Ustedes qué sienten ¿qué creen que significó la aparición de esta cartilla?

Michael: Digamos que fue un nuevo revivir de la historia de Palomar [...] Lo hicimos para que no quedara en el pasado.

Brayan: Para dar a conocer a generaciones futuras que este lugar tuvo su historia y que, pues **nosotros quisimos plasmarla, y no dejar que sólo se perdiera.**

**Cristina: ¿Si no se plasmaba en la cartilla se iba a perder, ustedes sienten eso?**

Brayan: Pues no se iba a perder en sí, total, pero también iba a cambiar mucho lo que es las historias en sí, van a cambiar; ya no va a ser lo que pasó, sino que a medida que van pasando las cosas se le van sumando, se le van restando, entonces ya no va a ser lo mismo, sino que puede tener cambios muy significativos en esta historia a medida que pasa el tiempo.

Víctor Arley: **Yo digo que ahí pues está, como decir, está cada cosa, ¿si me entiende?, está bien lo que es, lo que es, por lo que a uno, pues sí, a uno le cuentan, y como dice él: a uno le suman a veces o le quedan cosas por decir, entonces es mejor en la cartilla escrito, que ahí es donde queda... [...]**

Harold: Es chévere, porque así se va a quedar como historias, no va a quedar todo en el pasado y no va a quedar por ejemplo toda esa gente que vivió en ese tiempo a la medida del tiempo se va a quedar en el olvido, ¿no? **Entonces por medio del papel y de las entrevistas va a quedar plasmado sus historias,** sus vivencias de la vida. (Palomar 2016) (La negrilla es mía).

Ciertamente, las últimas generaciones en lo rural han ingresado al mundo autorizado de la cultura escrita a través de la educación básica y media y, aunque eso también se ha convertido en un factor de escisión con sus abuelos y en ocasiones con sus padres, en ocasiones la relación de los jóvenes con éstas tiene particularidades que dejan ver un anclaje aún muy fuerte con la oralidad que, tal vez y por más que se haya buscado, no se ha convertido totalmente en pasado:

Las prácticas de la lectura y la escritura, para los doctrineros, están ligadas al estudio en colegios e instituciones de educación superior. El nivel de lectura es muy bajo y a los niños y jóvenes no les agrada leer textos muy largos y prefieren los libros álbumes. [...] Por otra parte, **en el corregimiento existen varias personas que componen cantos y poesía y aunque esto no se encuentre estrictamente dentro del campo de la lecto-escritura, considero que la oralidad es un componente que permite ver y conocer más a fondo la riqueza cultural de La Doctrina** y la biblioteca podría convertirse en un laboratorio de exploración creativa en torno a estas prácticas (Cabezas Delgado, Reflexiones sobre ruralidad 2015) (La negrilla es mía).

María Camila fue consciente en sus primeros días en La Doctrina del mínimo acercamiento de niños y jóvenes a la lectura y a la escritura fuera de toda obligación escolar. Y no sólo eso. Para ella fue visible, según su experiencia en la educación básica, que existía un nivel muy bajo en la enseñanza – aprendizaje de estas herramientas en general en todos los jóvenes del corregimiento; también evidenció que no se trataba de un no estar/ser en el lenguaje, sino en la capacidad o disponibilidad para utilizar dichas herramientas pues, tal como lo menciona, la oralidad aparece como un componente esencial en la creación de cantos y poesías, lo que

es muestra de una apropiación distinta de la palabra y de una forma diversa de expresión y producción cognitiva y estética. Sin embargo, la idea de realizar un concurso de composición con los jóvenes para potenciar la oralidad<sup>15</sup> se diluyó con la premura del tiempo y con los afanes y demoras que implicó la realización de la cartilla *Soy del Porro. Breve historia de La Rosario* (2015), producto final de la pasantía de Camila y que, de seguro, se estimó más que aquel concurso de composición por ser *la escritura de la historia* de la banda local de porro más representativa del corregimiento.

Esta cartilla implicó no sólo un arduo trabajo de escritura para Camila y para jóvenes tan poco acostumbrados a ésta –a la escritura como proceso de elaboración y no de copia de lo que les dictan sus maestros, sino que también implicó un trabajo previo de investigación con esos jóvenes donde empezaron a indagar por la Banda Nuestra Señora del Rosario, a hacer preguntas, a entrevistar a algunos músicos y que concluyó con esa experiencia de sentarse frente a un computador a algo más que jugar en él y escribir, contando en sus palabras y con la información obtenida, aquella “breve historia de La Rosario”. Sobre este proceso volveremos más adelante. Por ahora, basta señalar que, al ver la cartilla impresa con la historia de la banda, con las fotos de los autores y con los textos escritos por los jóvenes, hubo satisfacción de muy diversos tipos en el pueblo. Para Don Bartolo, bibliotecario voluntario de La Doctrina, significó que la pasantía de Camila había logrado lo propuesto, que la cartilla sería una muestra del trabajo de la biblioteca y que sería un elemento valioso en la colección local que podría mostrar con orgullo. Para Don Francisco, músico fundador de la Banda Nuestra Señora del Rosario, maestro de música voluntario y desempleado desde hace varios años, el proceso y la cartilla renovaron su valoración sobre la música y le insuflaron nuevas energías para retomar la tarea de que las nuevas generaciones conocieran, valoraran y practicaran su música tradicional. Para los jóvenes...

Cristina: ¿Y cómo fue ese lanzamiento de la cartilla?

Luis Ángel: Espectacular.

Cristina: Cuéntenos cómo fue.

Diego: Genial (risas). [...]

Diego: Uno no estaba ahí.

José David: (risas) ¿Y entonces?

Cristina: Que ¿no estabas?

---

<sup>15</sup> “El proyecto buscara exaltar y registrar los talentos musicales que existen en la región por medio de un concurso de composición”. (Cfr. (Cabezas Delgado, Proyecto ajustado 2015)).

Diego: No, uno estaba aquí en La Doctrina pero cuando eso uno estaba jugando por otro lado (risas).

Luis Ángel: Nos entregaron la cartilla...

Diego: Después fue que nos llamaron.

Cristina: ¿Y qué pasó?

Diego y Luis Ángel: Y después ver la cartilla. [...]

Cristina: ¿Cómo se sintieron cuando la gente estaba ahí, con eso, con la cartilla?

Luis Ángel: Me dio pena.

Cristina: ¿Te dio pena?

Luis Ángel: Sí.

Cristina: ¿Por qué?

Luis Ángel: Por la foto.

Cristina: ¿Pero sólo por la foto?

(Risas)

Cristina: ¿Tu familia qué? ¿Las personas cercanas que vieron la cartilla qué decían al respecto de eso?

Luis Ángel: Se burlaban de la foto. Era lo único que les impactaba.

Cristina: ¿Verdad? La gente no dijo “ve, ve tan chévere”.

Luis Ángel: No, se pusieron a leer ahí... [...]

Cristina: ¿Para ustedes qué significa esa cartilla? ¿Importa en algo, les parece chévere como aparecer ahí?

Varios: Es importante.

Luis Ángel: A mí me parece importante.

Cristina: ¿Por qué Luis Ángel?

José David: Importante y chévere por la foto (La Doctrina 2016)

Esta no pareciera la respuesta y la reacción esperada ante la producción de un documento según lo que hemos venido construyendo en este texto en relación con la colonialidad del poder y con las formas en que un tipo de conocimiento se ha vuelto hegemónico a través de ciertos dispositivos; tal vez las sorpresas de los espíritus ilustrados frente a este digamos “desprecio” del texto escrito, de la palabra autorizada frente a la imagen tanto tiempo despreciada, no son extrañas al estar insertas en los juegos de representación de lo que son o significan los productos escritos. Sin embargo, es posible hacer aquí una doble lectura: la primera, y la que vemos a simple vista, podría relacionar esa poca importancia que le dan los jóvenes a la cartilla como un “desprecio” a esa cultura escrita, es decir, un cierto descrédito a toda esa idea del conocimiento que se autoriza a través de lo escrito y del material bibliográfico; la segunda, tal vez soterrada y que tendría que analizarse a fondo, podría señalar que al contener esta cartilla una historia de y desde lo local, escrita por ellos y sobre algo que termina siendo tan familiar, no pareciera legítima, no pareciera tener el mismo peso que tienen otros documentos o bien, parece un asunto menor y cuyo valor estaría en entre

dicho. La segunda lectura mostraría irrefutablemente aquellos efectos de la colonialidad del poder y del saber de manera unidireccional; la primera, abriría un espacio interesante para empezar a dilucidar las formas en que los jóvenes reaccionan ante esta interpelación que se hace desde lo institucional sobre la lectura, la escritura y la recuperación de memorias locales, en sí, para ver esas configuraciones entre los saberes/poderes como relacionales, esto es, como dinámicas en donde los sujetos involucrados asumen disimiles posiciones que quiebran las lógicas de la dominación y de la sumisión en un solo sentido.

Aún nos falta camino por recorrer para ver si atisbamos estas posibilidades más allá de las suposiciones, pero para irnos acercando un poco más, indagemos en la reacción de Camila, como antropóloga bogotana, hija de la ilustración y de la cultura de lo escrito, frente a lo que ocurrió con los jóvenes doctrineros en la socialización de la cartilla:

Cristina: ¿Qué efectos tuvo entonces eso?

Camila: ¿Lo de la escritura? La verdad yo creo que no fue tan como yo lo imaginaba que sí iban a ser capaces de contar su vida después con las palabras, no, [...] **la verdad del proceso de escritura como tal, no creo que haya tenido así un gran impacto, [...] lo más chistoso fue cuando ya estaban las cartillas: yo estaba súper emocionada y ellos allá afuera jugando, como “ah, sí, chévere”, se fueron y yo como...[¿?], o sea pues ya como al final, ya como cuando estaban algunos papás que fueron a ver las fotos, y en realidad ellos se emocionaron más con las fotos que con las mismas cartillas, como “ah pues sí, chévere, pues lo hicimos”, o sea fue más como el proceso de descubrir la historia del señor Francisco, que ya ver las cartillas; pues obviamente estaban muy contentos pero yo esperaba una reacción mucho más eufórica como ¡uy sí!, y pues no fue tanto así, fue chistoso eso.**

Cristina: ¿Por qué esperabas eso?

Camila: **No sé porque yo, pues yo ya lo tomaba muy desde mi perspectiva como ¡uy yo hice esto!, entonces pues ellos también “¡uy nosotros hicimos esto!”, pues porque estaba con sus palabras, los dibujos de ellos, o sea pensé que lo iban a sentir como más propio, pero pues no.** Como que les pareció chévere, y ya. [...] fue como “ah, pues sí, chévere seño” [...] Sí, como “ya nos vemos”, y todos descamisados por ahí por el parque. (Cabezas Delgado, Entrevista a ganadora del estímulo Pasantías en Bibliotecas públicas del año 2015 2016) (La negrilla es mía).

Para Camila la cartilla significaba no sólo la culminación de su pasantía con un producto final que, en medio de todas las dificultades sorteadas, entre consolidar el grupo de jóvenes *Rescatando el Porro* como un pequeño semillero de investigación en La Doctrina, y las complejidades de poner a los jóvenes a escribir la historia de la banda, mostraba un proceso de calidad realizado en y desde la biblioteca pública; sino también, implícitamente, la importancia de haber elaborado un producto escrito, un documento que recuperaba una

historia, aunque breve, de algo que para ella era significativo del corregimiento, la tradición musical del porro y que quedaría ahí, en la biblioteca pública rural, como una impronta, como una memoria, como un “wao, esto es importante [la banda, el porro] porque está confinado en esto [la cartilla]” (Ibíd.), tal cual como siente lo percibieron los adultos del corregimiento. Sin embargo, Camila fue consciente siempre que en el contexto de La Doctrina la oralidad era muy fuerte

porque ellos no escriben, pero sí son como muy ricos en palabras y cuando hablan se riegan y están las décimas y todo eso; incluso la champeta, que eso también fue una idea que yo tuve, habían como dos chicos que componían champeta y uno como ay qué chévere hacer un concurso de champeta, eso pegaría mucho, entonces yo creo que más que la escritura, sería como fomentar esta oralidad y esa forma de comunicarse que tienen ellos (Cabezas Delgado, Entrevista a ganadora del estímulo Pasantías en Bibliotecas públicas del año 2015 2016)

Sin embargo, no lo realizó, aun cuando supo al finalizar todo el proceso que esa reacción ante la cartilla hubiese sido totalmente distinta si “hubiéramos grabado una canción, una champeta o algo, uf, sería el furor total ahí sí”. Entonces, ¿por qué no lo hizo? ¿por qué no haber pensado en un ejercicio de composición de champeta para hablar de las memorias relacionadas con la vida musical del corregimiento?

Tenemos el eco de la pregunta de Chakrabarty (1999) en relación al por qué se privilegian las formas autorizadas de narrar el pasado si se tiene la consciencia de que muchos grupos humanos recuerdan su pasado de forma diferente a como lo ha hecho la historia, en este caso en La Doctrina podría tener mucho que ver allí lo oral, lo compositivo o lo vivencial, por ejemplo; pero también tenemos de frente que esa recuperación de saberes y memorias desde lo institucional, desde esa Política de la Diversidad Cultural de la que ya hemos hablado, tácitamente conlleva el tema de las “tradiciones culturales” y de las “identidades” de ciertos grupos en ciertos contextos que es, en últimas, lo que se requiere recuperar. Del porro a la champeta hay más que una diferencia rítmica... hay unas marcaciones desde lo tradicional, desde lo identitario, desde lo temporal, desde lo “cultural” ... desde lo que se quiere o no se quiere preservar, recuperar y revalorar; para qué, por qué y para quién.

#### IV

Los documentos oficiales parecen resistirse a hablar de identidad directamente, por lo menos los concernientes a las PBP, y los que sí hablan sobre este asunto lo mencionan sin hacer referencia a qué se entiende por identidad ni por qué es importante en relación con el tema de la diversidad cultural. Por lo mismo, no es extraño que Camila se haya resistido a hablar sobre ese tema y prefiriera hablar de un tipo de identificación posible de los jóvenes de La Doctrina con el porro, más que anclar su proyecto a una relación de la revaloración de esa música con alguna búsqueda de recuperar o preservar una identidad. No obstante, para los habitantes de La Doctrina, así también para algunos de la vereda Palomar, el proceso que la pasante iba a desarrollar en la biblioteca pública rural resultaba interesante porque “consideran que recuperar dichos saberes ayudaría a construir la identidad de los jóvenes con su territorio” (Cabezas Delgado, Reflexiones sobre ruralidad 2015).

Por lo visto y según rezan los dichos populares, hablar de identidad es meterse en camisa de once varas...ya los estudiosos de la cultura lo han señalado en distintas oportunidades (Hall, Grossberg, Briones, entre otros) al mencionar que dado el amplio interés de este enfoque en las últimas décadas, es problemático arriesgarse a lanzar argumentos aludiendo al tema porque estos pueden ahogarse en medio del mar de interpretaciones y discusiones en relación con los enfoques esencialistas, tan criticados por generaciones académicas de las últimas décadas, y los enfoques constructivistas, no menos peligrosos aun cuando la moda intelectual los ampare. Mucho más si el tema de la identidad se discute en medio de políticas de diversidad cultural “en una época de multiculturalismo normativo donde la marginalidad pasa menos por ser invisible que por ser parte de regímenes que promueven un exceso de visibilidad en las diferencias culturales para poder mercantilizarlas y fetichizarlas” (Briones 2007, 62). Esto último tendremos que revisarlo con lupa más adelante, pero por ahora hay que arriesgarse a seguir problematizando aquella noción de identidad, nosotros no lo haremos a profundidad, pero intentaremos apuntalar algunas ideas en el marco de nuestro análisis y en la medida en que esto compete a aquellos jóvenes rurales y las interpelaciones que se les hacen de recuperar y rescatar memorias y tradiciones.

Al pensar en esa valoración del porro que Camila le planteó a los jóvenes y en esa recuperación de la historia de ese saber/hacer musical que se buscó a través del proyecto de la PBP, no es difícil entrever que hay de fondo una idea esencialista sobre la identidad en la cual hay una correspondencia entre “pertenencia y comportamiento”, pues se reclama a los jóvenes que por ser y habitar La Doctrina participen en ese pasado musical, en esas prácticas alrededor del porro que “caracterizan” a sus habitantes a partir de unos rasgos culturales compartidos (Briones 2007). En consecuencia, así ellos ya no escuchen porro, ni hayan aprendido a tocar los instrumentos correspondientes, o estén interesados en reavivar esa “tradición”, se les interpela para que se nombren e identifiquen con este pasado musical al buscar una recuperación, una escritura de la historia de la banda más representativa, un volver sobre ese pasado para que no se pierda como si ellos tuvieran la tarea ineludible de custodiar esa tradición y volverla algo presente. En ese sentido, las identidades “emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una «identidad» en su significado tradicional (es decir, una mismidad omniabarcativa, inconsútil y sin diferenciación interna)” (Hall 2003, 18).

Y claro, si esta interpelación se realiza en el marco de una Política sobre la Diversidad Cultural de un ente autorizado como lo es el Ministerio de Cultura, parece querer legitimar unas representaciones específicas sobre unos sujetos que justamente son una marcación de la diferencia en la cual puede haber más una exclusión que una integración, pues pareciera que se busca estabilizar unas identidades a partir de esas diferencias autorizadas en donde se dice qué pueden o no ser o hacer los sujetos, por dónde pueden o no circular o qué posiciones pueden tomar dentro de la lógica de una identidad cultural. Los jóvenes en La Doctrina parecieran responder “positivamente” a esa interpelación al argüir que sí, que ellos se identifican con el porro porque son las tradiciones de su pueblo, las costumbres, lo que los diferencia[ba]...

Óscar: Yo creo que yo sí me siento como que representado porque eso era como de lo que diferenciaba a La Doctrina, que cuando dijeran la banda Nuestra Señora del Rosario viene de La Doctrina, La Doctrina ha dado uno de los mejores músicos, entonces... yo sí como que me represento por el porro, de la banda, como que fuera y conocieran La Doctrina, mucha gente solamente a ver tocar la banda, por decir pa' San Pelayo venía de todas partes solamente a ver la banda.

Diego: Yo sí [...] Ay porque es una costumbre de nuestro pueblo, la gente entre todo el mundo lo escucha y todo eso [...]

José David: Sí, porque es una de las tradiciones acá de mi tierra, me siento orgulloso de eso. (La Doctrina 2016)

Ellos manifiestan que sí, que efectivamente se sienten representados por el porro y articulan sus respuestas al tema de las tradiciones y las costumbres centralmente, pero lo asumen como algo del pasado, justamente como algo a preservar y no como un tema que pudiese ser presente como experiencia para ellos; es más la “música de los viejos” que su música o algo que les interese aprender asistiendo a una escuela de música o haciendo parte de una banda. Sin embargo, las reacciones sobre lo que se puede o no hacer con y sobre el porro son disimiles: José David y Diego manifiestan que no les interesa aprender a tocar la música, aunque les gusta escuchar algunas canciones; Luís Ángel siente que el problema es que a la gente no le importa lo que es el porro y Óscar dice que le “gustaría recuperar la historia pero también como que volver a recuperar la banda, quizá no con los mismo músicos, pero sí [...], porque ya el porro...a la gente le gusta pero no le interesa. [...] Les gusta como pa’ir a divertirse un rato, aprender, a quemarse las manos (risas)” (La Doctrina 2016). Esta última percepción es particular porque parece desautorizar el hecho de que a las personas del pueblo simplemente les guste la música y se quieran ir a divertirse en las fiestas, origen probable de este género, y no manifiesten un interés por saber o conocer la historia del porro en La Doctrina, que es lo que sí les han “exigido” a ellos como jóvenes que están “perdiendo” su identidad...Muchas de las respuestas están mediadas por lo que es necesario responder cuando se habla sobre el tema, pero también es evidente que se va instalando esa idea del porro como tradición, no como “la resultante de prácticas transformativas de simbolización selectiva de ideas de continuidad y ruptura donde lo que se busca es hacer pie en, o revisar, prácticas sedimentadas para encontrar maneras de copiar con diferencias ciertas ficciones reguladoras y poder ser diferentemente contemporáneo” (Briones 2007, 70), sino como algo a preservar como parte del pasado.

Por supuesto, estas formas de comprensión dependen del cómo, por ejemplo en el caso de las PBP, se busca recuperar o preservar aquellas memorias, saberes o historias locales, y claro, hay que advertirlo aquí, en la práctica ni Camila, ni María Isabel pretendieron una sedimentación de unas identidades fijas que los jóvenes tuvieran que hacer suyas. De hecho, nunca pensaron que el tema de las identidades estuviera presente en sus procesos respectivos.

No obstante, el mismo hecho de la *recuperación y preservación* en el marco de un discurso institucional basado en la diversidad cultural, tal como lo hemos analizado, produce esas interpelaciones y genera esas diferencias que estabilizan las identidades y buscan mantener una organización en los modos de ser/hacer/decir de ciertos grupos poblacionales. Aquí lo interesante es comprender que los asuntos de identidad y diferencia son efectos de poder que responden a unas prácticas y a unos discursos particulares y que operan en unos contextos y a través de unas relaciones sociales determinadas.

Estos procesos nunca son unilaterales, sino relacionales y, de hecho, son contradictorios. Comprender eso permitiría hacer visibles ciertos tipos de movilizaciones que se producen en medio de estos procesos, así como posibilitar tipos de agencia, (desde adentro y fuera del marco institucional, aunque entendiéndolo), donde efectivamente se intentara romper la lógica de la diferencia, de la individualidad y de la temporalidad que son, tal como lo menciona Grossberg (2003), las estrategias fundamentales de la formación moderna del poder, y claro, si no logramos salir de esas lógicas, no lograremos salirnos de la modernidad y, por tanto, de los efectos de la colonialidad. La lógica de la otredad, de la productividad y de la espacialidad son las alternativas que propone Grossberg para poder pensar fuera de la modernidad. Nosotros ahora, y a partir fundamentalmente de esta última lógica, la de la espacialidad, intentaremos pensar a través de la experiencia en el Cauca lo que pueden ser, en otra lectura, estas Pasantías en Bibliotecas Públicas.

## TERCERO

### I

Si el río hablara, dice Laura Cristina...Si el río Ullucos hablara podría decir, tal vez, parafraseando al mismo Heráclito, que en sus aguas “somos y no somos los mismos”, que en sus aguas no se sabe de campesinos ni se sabe de indígenas, se sabe de charlas, de carreras, de conversa y de diversión. Diría que, aunque al parecer atraviesa Guanacas dividiendo la parte campesina de la parte indígena, realmente lo que hace su cauce es propiciar un encuentro en donde todos no son más que la inmersión en sus aguas. Y diría que, como su viaje que lo lleva a desembocar en el río Páez y hacerse más grande, asimismo los movimientos de aquellos campesinos y aquellos indígenas podrían hacerse más fuertes si los flujos y caminos se unieran, si encontraran más correspondencias que diferencias...Si el río Ullucos hablara, cuántas cosas no diría...

El río Ullucos está en Tierradentro, en medio de dos territorios; entre campesinos e indígenas, en medio de intercambios, trueques y diferencias:

Hubo un momento en que yo me di cuenta de ese cambio [político y cultural]: una semana yo estaba trabajando en el colegio, hicieron un intercambio... en un lugar se llamó “trueque”, que fue en el lado indígena, y en el otro lado se llamó “intercambio”, que fue en el lado campesino, para hacer la diferenciación ¿no?, porque allá entre más se diferencien pues mejor..., en realidad es muy raro, muy raro, entonces entre más se diferencien mejor va a ser para ellos ¿no? Entonces la mayoría de la diferenciación se hace a partir del lenguaje ¿sí?, entonces tú no puedes hablar de desarrollo en el lado indígena, por ejemplo, sino que tienes que hablar de pervivencia; entonces en esa semana hicieron esos dos trueques y fue tan, tan diferente Cristina, tú no te imaginas, yo me sentía como en dos lugares totalmente diferentes... Entonces en el colegio digamos se hizo el trueque, la gente llevó las cosas, para el intercambio, perdón, porque el colegio ha trabajado digamos, intenta ser intercultural pero pues es un poco difícil por el lugar en donde está, [...] entonces ellos se citan para el intercambio pero como es intercambio pues también se puede hacer intercambio monetario porque al fin y al cabo es un intercambio, entonces lleva la gente los patos, entonces unos compraban los patos, otros los cambiaban por gallinas pero entonces ponían más plata, y en el trueque de la comunidad indígena no hubo eso, o sea en ese trueque no podía haber dinero, entonces las autoridades, las autoridades que en este caso pues era la Guardia Indígena estaba vigilando para que no hubiera cambio por dinero [...] Yo fui con la personera del pueblo que era, es una gran amiga mía en estos momentos y llevamos una torta, que nosotras obviamente la compramos (risas) para hacer el trueque, entonces nosotras íbamos emocionadas y la gente sacaba su pedazo de torta y nos daba algo, entonces nos fuimos con una remesa gigantesca y nunca, no solamente por la presión de las autoridades, porque digamos allá la gente respeta mucho la autoridad, digamos ser de

la Guardia implica autoridad, ser del Gobierno implica autoridad, [...] entonces no solamente por eso sino porque ya se había concientizado que el trueque no podía tener, porque justamente es una salida emergente de la economía capitalista, es una salida emergente, entonces no podía haber dinero; entonces yo dije no es que aquí ya hay un cambio muy loco, o sea a pesar de que digan que, y a pesar de que uno sean primos o hermanos..., bueno en fin, yo tampoco me quiero extender mucho en ese tema, pero sí cultural, políticamente, ya hay un cambio, un cambio muy muy muy fuerte. (Gómez Ruiz 2016)

El río no habla, pero Laura Cristina sí, y nos deja ver a través de esta anécdota los modos de existencia de los campesinos y los indígenas que conoció en el Cauca, particularmente en Guanacas, vereda del municipio de Inzá en donde realizó su pasantía en el año 2015. Así pues, y en medio de nuestras discusiones, vemos aquí que indígenas y campesinos quieren diferenciarse, y lo hacen no sólo a través de las formas en las que nombran su mundo, trueque vs intercambio, sino también a través de las prácticas que van tejiendo en comunidad y que marcan los modos de su existencia y su relación con el territorio. Esas marcaciones de diferencias definen identidades, como lo ha señalado Hall (1991), unas identidades en proceso que, al ser siempre relacionales, se configuran a partir de la diferencia y de la negación de algún otro término.

Esta definición resuena con las teorías constructivistas sobre la identidad, la otra vertiente sobre este tema que se ha posicionado en las últimas décadas como respuesta a la tendencia esencialista, aquella que atisbamos en la experiencia de La Doctrina. En esta, habíamos señalado que tanto la identidad como la diferencia son efectos de poder, particularmente cuando las marcaciones provienen de entes estatales o grupos hegemónicos; sin embargo, en este caso no son los otros los que hacen la marcación de la diferencia, sino que son las mismas comunidades las que han decidido posicionarse diferenciándose, y claro, es aquí que los procesos identitarios se han anclado a luchas políticas importantes, centralmente arraigadas a temas de territorio. No obstante, y teniendo de fondo el marco modernidad/colonialidad del que tanto hemos hablado, ¿es la lógica de la diferencia capaz aún de hacer que la categoría de identidad despierte nuevas formas de movilización política siendo, como lo es, un producto de la modernidad?

Tal como lo señala Grossberg, la identidad es “constituida por la modernidad y a la vez es constitutiva de esta” (2003, 151) y, en esa medida, ha hecho parte de las formaciones

modernas del poder a través de tres lógicas: diferencia, individualidad y temporalidad. La primera de estas lógicas es clave para entender el anclaje de identidad y modernidad, pues lo “moderno constituye su propia identidad diferenciándose de un otro (por lo común la tradición como otro temporal o los otros espacial es transformados en otros temporales), la identidad siempre se constituye a partir de la diferencia” (Grossberg 2003, 158). Lo hemos visto ya, por ejemplo, en la relación que Europa estableció con el “Nuevo Mundo” en la creación de ese otro colonial, a partir del cual instauró su identidad como primer mundo, como centro y como autoridad epistémica; también se ha hecho evidente en cómo el Estado Nación nombra y administra la diferencia de las comunidades indígenas, afro, rurales, esos otros a partir de los cuales establece su centralidad y su autoridad, es decir, su identidad como ente de poder, hegemónico y regulador. La diferencia aparece, entonces, como una

particular relación constitutiva de negatividad en la cual el término subordinado (el otro o subalterno marginado) es una fuerza necesaria e interna de desestabilización presente dentro de la identidad del término dominante. Aquí, el propio subalterno es constitutivo del término dominante y necesario para este. La inestabilidad de cualquier identidad dominante —puesto que siempre y desde el inicio debe incorporar su negación— es el resultado de la naturaleza misma del lenguaje y la significación (Grossberg 2003, 154).

Si esto es así, las luchas políticas que se anclan en el discurso de la identidad a través de la lógica de la diferencia, y no reconozcan y cuestionen la ubicación y las implicaciones de éste dentro de las formaciones del poder moderno, mantendrán “los modelos de opresión, tanto el «modelo colonial» del opresor y el oprimido como el «modelo de la transgresión» de la opresión y la resistencia” (Ibíd., 149), al perpetuar la estructura de poder establecida situándose al margen de ésta y, así, no se oponen a las estrategias modernas del poder, por el contrario, perpetúan las lógicas establecidas por la modernidad/colonialidad. ¿Es esto lo que ocurre en el Cauca? Es posible, como lo señala Grossberg, que mantener esa lógica de la diferencia pueda reproducir las formaciones modernas del poder, sin embargo, y por supuesto añadiendo a esto la subalternización producto de la colonialidad, no podemos criticar ahistóricamente los procesos vividos en el Cauca porque construyen su identidad diferenciándose, pues éstos han sido luchas políticas importantes en medio de las representaciones negativas de comunidades, prácticas, epistemes, cosmovisiones y formas de vida reiteradas por siglos, negadas y suprimidas violentamente y que, como hemos visto,

se perpetúan de maneras que ni ellos mismos pueden imaginarse. No obstante, es indispensable comprender esta situación para potenciar procesos a partir de los cuales en medio de las luchas esas lógicas puedan irse desestructurando pero también, tal y como lo menciona Grossberg, sea posible buscar nuevos modos de articulación, de generar alianzas e “inducir a diversos sectores de la población que mantienen diferentes relaciones con el poder a lanzarse a la lucha por el cambio” (2003, p. 150). Ahí es donde Guanacas y la experiencia que tuvo Laura Cristina con comunidades indígenas y campesinas en su pasantía a través de la realización del documental *Tierra desde adentro. Una historia sobre la autonomía y soberanía en los cultivos indígenas y campesinos* (2015) cobra mucho sentido, y es allí, tal vez, desde donde podremos darle un horizonte más optimista no a las intervenciones que pretende el Estado, sino a las actuaciones que nosotros, sujetos con unas trayectorias políticas, simbólicas y culturales, hacemos en ciertos lugares a través de lo público, claramente comprendiendo tanto las estructuras de poder subyacentes como las trayectorias propias y las implicaciones que tienen ambas cosas.

## II

Bueno, allá el conflicto es la identidad y el territorio, eso se resume en dos palabras: identidad y territorio ¿sí?, que está trazado por digamos la manera de ejecutar por medio de la identidad el territorio, entonces digamos la pelea se da por la salud, porque los indígenas tienen una salud diferente y ellos mismos la administran; por la educación porque los indígenas tienen una educación diferente y ellos la administran, y por el gobierno ¿sí?, porque en la zona campesina es el gobierno nacional, y en los resguardos pues son las propias autoridades las que ejercen su gobierno, entonces esas tres cosas que en realidad es cómo se organiza ese territorio a partir de una identidad es la problemática de allá, eso no tiene más para dónde irse, en resumidas cuentas pueden ser esas cosas; [...] esa palabra de “identidad” (Gómez Ruiz 2016).

Laura Cristina, tal vez por sus mismas trayectorias vitales, no tuvo recelo al hablar de identidad y al plantearla como uno de los asuntos más complejos al intentar realizar su pasantía en Inzá, pues al principio tenía que “ser” y “hacer” parte de una u otra comunidad, o realizar el proyecto con unos u otros; con los dos parecía imposible porque ninguna de las dos comunidades podía pensar en un proyecto que los articulara. Y claro, como se lee en el apartado, la diferenciación allí no sólo se hace frente a un poder dominante externo, al

parecer, sino que se hace entre indígenas y campesinos, estos últimos que aparecen para los primeros como lo occidental, lo estatal, pero que no son otros que, como se mencionó antes, primos o hermanos, pues muchos de los llamados campesinos tienen ascendencia indígena, por ejemplo. Sin embargo, los procesos políticos de ambos están anclados al tema de la identidad en relación con el territorio: a una revaloración y un rescate de esas identidades que para cada comunidad parece algo distinto porque es lo que los hace diferentes, pero también, muy cerca de las ideas esencialistas sobre la identidad, lo que es propio, lo homogéneo, lo afincado, lo que no hay que perder:

ellos lo que intentan es fortalecer lo que les queda de identidad y recuperar su propia identidad; y al igual los campesinos quieren es..., es que en los campesinos sí es una cosa tan loca, o sea a ellos también les interesa fortalecer su identidad sino que es un poco complejo porque todavía la identidad campesina es muy dispersa, digamos las comunidades indígenas tienen ese carácter de identidad un poquitico más visible ¿sí?, es más fácil recuperar su lengua, es más fácil recuperar sus costumbres, mientras que como el campesinado no es un pueblo como tal sino que es una variedad de pueblos, entonces es muy difícil concretar una sola identidad campesina, entonces ahorita digamos ellos están entrando en la discusión, ya se está viviendo la discusión de qué es la identidad campesina y el fortalecimiento de esa identidad campesina; si no que como te digo es un poco difícil porque como es tan, no es homogénea sino que es heterogénea, entonces es muy difícil decir qué es en realidad, porque cada región puede tener una propia identidad campesina, digamos es difuso igual porque toda su vida han compartido con comunidades indígenas, entonces muchas veces las prácticas se mezclan (Gómez Ruiz 2016).

Justo en esta relación es que resulta complejo pensar el discurso identitario, tanto desde las tendencias esencialistas, que en la percepción de Laura Cristina son evidentes, como desde las tendencias constructivistas, en donde, al pensar la identidad como relacional y contradictoria, se han mantenido en la lógica de la diferencia y, por supuesto, lo que se alcanza a entrever es, por un lado, la imposibilidad de una articulación entre las luchas de indígenas y campesinos por la marcación de sus diferencias en el marco de procesos identitarios –modernos; y, por otro lado, la imposibilidad de una articulación entre luchas campesinas por lo mismo, pero no por la marcación de estas diferencias, sino porque esas diferencias, esa heterogeneidad, parece no permitir entre ellos esa homogeneidad que pareciera ser la única forma de pensar una identidad. Parece paradójico y hasta un juego de

palabras, pero claro, la diferencia en los dos escenarios se convierte en imposibilidad de articular luchas y de establecer alianzas.

Por este tipo de cosas es que hablar de identidad es meterse en camisa de once varas... Hacemos nuestro en este punto el interrogante de Grossberg respecto a “si toda lucha por el poder puede y debe organizarse alrededor de las cuestiones de la identidad y entenderse en términos de estas, y sugerir que tal vez sea necesario volver a formular la categoría de identidad y su lugar en los estudios culturales, así como en la política cultural” (Grossberg 2003, 149). Y sí, ni nuestro tema en este estudio es resolver si las luchas del poder deben organizarse alrededor de las cuestiones de identidad, ni pensar en cómo reformular la categoría, sin embargo, ese interrogante y la problematización que hemos hecho nos permiten extender los cuestionamientos, por una parte, a la discusión sobre la Política de la Diversidad Cultural del Ministerio de Cultura y su Enfoque Diferencial; por otra, a lo que pueden o no hacer, más allá de las lógicas de las intervenciones culturales que se han analizado ya, los procesos de las Pasantías en Bibliotecas Públicas que se realizan en nombre de la recuperación de memorias y saberes locales para pensar si algo de lo producido allí puede escaparse de la lógica modernidad/colonialidad y resultar eficaz para las acciones o luchas que se realizan en uno u otro territorio. Pero, particularmente, atisbar ese entramado enrevesado del asunto de la identidad nos permite volver sobre aquellos jóvenes habitantes de zona rural y ver cómo es que asumen esas búsquedas que llegan de afuera y qué tan amplio o reducido podría ser su campo de acción al respecto.

Hemos visto ya, con los jóvenes de Palomar y La Doctrina, cómo las lógicas de la colonialidad del poder han calado fuertemente en sus experiencias de vida y esto, hay que decirlo, no significa ni que no puedan actuar frente a esa situación, ni que, por ejemplo, la experiencia con las pasantes haya perpetuado aquellas dinámicas moderno/coloniales, no por lo menos de manera consciente. Estos jóvenes se mueven en contextos y situaciones que no han sido creados por ellos y sobre los cuales su capacidad de acción se ve, más que limitada, moldeada. Las implicaciones del sistema de educación estandarizado, el conflicto interno armado, la falta de oportunidades y el aislamiento por habitar zonas rurales, la “doctrina” de la corrupción y el embate de la globalización, entre otros factores, determinan de cierto modo la capacidad/incapacidad de los jóvenes no sólo de asumir las interpelaciones que se hacen desde afuera respecto a sus saberes, memorias o historias locales, sino de actuar o

posicionarse para transformar sus modos de existencia y sus entornos. En este punto tiene sentido entender la crítica que Grossberg hace a la lógica de la individualidad en relación con la identidad cultural, al mencionar que la modernidad construyó esa idea de “individuo humanista moderno” a partir de tres asuntos: “1) el sujeto como una posición que define la posibilidad y la fuente de la experiencia y, por extensión, del conocimiento; 2) el agente como una posición de actividad, y 3) el yo como la marca de una identidad social” (Grossberg 2003, 165), con lo cual y ante los argumentos antiesencialistas tanto del sujeto como del yo y ante las críticas que hablaban de la construcción social de ambos, se produce esta paradoja: “¿cómo puede ser el individuo a la vez causa y efecto (un viejo dilema), sujeto y sojuzgado? O, en otras palabras, ¿cómo y dónde situamos la agencia?” (Ibíd., 166).

Justamente, la pregunta sería entonces cómo podrían asumir estos jóvenes de manera crítica o activa esas interpelaciones que desde la cultura se hacen si las posiciones que pueden tomar como sujetos, al igual que su identidad, que, por ejemplo, tal como vimos en La Doctrina se marca a partir de la tradición como pasado y en ese sentido ellos como reducto de ese pasado y no como presente, o su propia capacidad de agencia, son “relaciones tecnológicamente producidas que imponen una organización y una conducta particulares a las multiplicidades específicas actuantes en diferentes planos de efectos” (Ibíd., 166). Para entender esto, tenemos que tener presente lo analizado en relación con la colonialidad del poder, pero también pensar que esas mismas pasantías, sus búsquedas, y las políticas de diversidad cultural, así como el sistema de educación que produce esas subjetivaciones a partir de las cuales los chicos de Palomar, por ejemplo, “desean” ser profesionales y vivir una “vida buena” fuera de su territorio, pueden producir esa organización que determina las posiciones que pueden tomar

cada una de las cuales permite y restringe las posibilidades de la experiencia, de representar esas experiencias y de legitimar esas representaciones. Así, la identidad es una cuestión de poder social, y su articulación, su anclaje en el cuerpo de la población misma. En ese sentido, el yo como encarnación material de las identidades, los puntos materiales en los cuales los códigos de diferencia y distinción se inscriben en el *socius*, sólo existe tras la inscripción de las diferencias históricas (Ibíd., 167).

Con otra anécdota de Laura Cristina podremos comprender un poco más esta situación:

[...] un amigo que es un indio del norte me decía, le mostré el documental, y me decía ‘pero si Mulcué es un apellido indígena’, yo le dije ‘sí claro, es que el papá de él fue uno de los fundadores del CRIC, él fue uno de los que trabajó en la guerrilla de Quintín Lame, pero él se siente campesino’, entonces decía ‘pero y ¿cómo así?’, es que está traicionando a nuestros ancestros, ¿cómo se va a reconocer campesino si él no es campesino, si él es un indio?’ y yo le decía ‘pues, Julio la cosa es que la identidad parte de un reconocimiento personal y cómo tú te quieras reconocer y de cómo te reconozcas a los demás, cómo te haces reconocer a los demás (...) tus cosas, y si él se siente campesino y él quiere que su reconocimiento hacia los demás sea con relación al campesinado, con una identidad campesina, pues tiene, lo tiene que hacer’ ¿sí?, entonces claro, obviamente, es que eso sí es, más por la zona obviamente, todos sus saberes y todas sus memorias, todos sus conocimientos están trazados por la identidad ¿sí?, porque a partir de tu identidad son tus prácticas (Gómez Ruiz 2016).

Aquí se evidencia esa lógica en la que la identidad pareciera afincarse en el individuo como un yo que “puede” decidir cómo quiere reconocerse, en este caso como campesino, lo que contrasta con esa otra visión que señala que si tiene ancestros indios “debe” reconocerse como indígena, en el sentido de identidad como pertenencia, o si no estaría traicionando a su comunidad. Claramente aquí está planteada la discusión constructivista sobre las identidades como escenarios relacionales y contradictorios, sin embargo, en la anécdota del descendiente de indígenas que se siente y se reconoce como campesino, habitante de Guanacas, Don Manuel Mulcué, líder de la asociación campesina de Inzá y Tierradentro ACIT, quien compartió sus conocimientos y perspectivas sobre la siembra y sobre la soberanía alimentaria en el documental hecho con los jóvenes del lugar, se evidencia no sólo cómo los códigos de diferencia y distinción se inscriben y hacen de la identidad una cuestión de poder social, sino también evidencia algo muy importante, que tal vez Laura Cristina expresa en este apartado un poco al revés, y es la relación de la identidad con las prácticas y, en este caso, alrededor de prácticas de siembra, cosecha, alimentos, así como saberes sobre plantas, usos y prescripciones, todo lo anterior anclado a la tierra, a un territorio.

El mayor de los gustos que uno tiene como campesino es haber aprendido a trabajar la tierra ¿sí? Haber aprendido de nuestro abuelos, de lo que ellos nos enseñaron, de lo poco que ellos sabían, de sus saberes, entonces, eso aprende uno algo... Nuestros abuelos nos enseñaban era, primero, el tiempo... el tiempo era que, por ejemplo, de enero, febrero, no se podía sembrar porque el verano, pero entonces el maíz se sembraba lo que era en marzo, abril y mayo. Pero también nuestros abuelos nos enseñaron, pues en el caso mío, nos enseñaron lo que era el sistema lunar, entonces, en qué luna se sembraba el maíz, en qué luna se sembraba la yuca, en qué luna se sembraba

la arracacha y también, ya cuando entró el café, que el café tocaba sembrarlo en tal tiempo... pues esas eran las costumbres de ellos, las que ellos tenían. (Mulcué 2015)

Para Don Manuel, adulto de Guanacas y con unos antecedentes políticos como los que menciona Laura Cristina, sus posiciones y su capacidad de movilización, así como la legitimación de sus luchas y su forma de auto representarse como campesino más que como indígena, son el resultado no de la decisión de un yo o individuo moderno, sino el efecto de procesos históricos que no dependieron de él mismo, pero que, anclados a un territorio en el que permanece, el Cauca, y particularmente Inzá, ha querido/podido<sup>16</sup> seguir participando en ciertos procesos. Sin embargo, para los jóvenes no es tan sencillo comprender ciertas situaciones, aun cuando ya en ellos se estén “encarnando” esos juegos de identidad<sup>17</sup>:

Sí, la verdad sí fuimos a las comunidades indígenas a preguntar sobre la alimentación y todo eso, y también a las campesinas y la verdad sí, era lo mismo, sembrábamos lo mismo, cultivábamos lo mismo, comíamos de lo mismo...pero siempre ha habido como una rivalidad allá, pero es más por territorio, pero la verdad no entiendo por qué si somos de los mismos, pertenecemos al mismo territorio y... no entiendo por qué esa rivalidad [...] el colegio donde estudiamos, por ejemplo, los indígenas lo quieren coger, o sea, para ellos administrarlo y todo eso, y como lo administra el estado ellos lo quieren...siempre ha habido una rivalidad por el colegio, porque está como en la frontera [...] [Cristina: ¿tú tienes compañeros que hacen parte de la comunidad indígena?] Sí, la mayoría...nosotros éramos como cuatro campesinos y el resto

---

<sup>16</sup>“Todo el mundo existe en el centro de un campo fenomenológico y, por consiguiente, tiene cierto acceso a la experiencia, a cierto conocimiento sobre sí mismo y su mundo. Puede suceder, desde luego, que la subjetividad como valor necesario para la vida también esté desigualmente distribuida, que algunos individuos tengan tal vez la posibilidad de ocupar más de una posición, que algunas posiciones brinden perspectivas específicas de la realidad diferentes de otras y que algunas de ellas lleguen a valorarse más que otras” (Grossberg 2003, 166-167). Sería interesante construir el perfil de Don Manuel para conocer cómo ha ocupado o no ciertas posiciones y cómo ha podido movilizarse como un actor político en las luchas campesinas del Cauca para entender a fondo este tema del sujeto sojuzgado, además de ver la trayectoria de las movilizaciones y su anclaje a la comunidad campesina, sin embargo, es un tema que desborda las pretensiones y alcances de esta investigación.

<sup>17</sup> Vale la pena advertir que la educación de estos jóvenes es distinta a la educación estandarizada del Sistema Educativo Nacional, porque, aunque la Institución Educativa Promoción Social de Guanacas es administrada por el Estado, la comunidad campesina ha forjado un proyecto educativo en donde la formación de líderes comunitarios es muy fuerte, y en donde el reconocimiento del territorio, de las necesidades y de las posibilidades de acción está muy marcado. Aunque el proyecto educativo pretende ser intercultural al parecer no ha consolidado este enfoque, sin embargo, sí es una educación singular y con una búsqueda de formación política importante (Cfr. Entrevista Laura Cristina Gómez y Entrevista Alejandro Arias). Esta educación redundante en esa “encarnación” de una identidad campesina que puede ser problemática, tal como lo estamos analizando, pero también produce efectos distintos a los que hemos visto con los jóvenes en Palomar o en La Doctrina, pues los jóvenes de Guanacas no sienten que deben abandonar su lugar para ser alguien, muy al contrario, su proyección de vida está anclada a su vereda y a fortalecer los procesos comunitarios que han visto forjarse allí. De nuevo aparece el tema del “sujeto sojuzgado” aquí, y hay que tenerlo presente, pero también hay que ver las distinciones en lo que produce el sistema educativo para comprender un poco los matices que tienen los lugares analizados a partir de los contextos y de los procesos sociales históricos y políticos.

indígenas [Cristina: ¿y cómo se la llevaban?] Biennnn [...] la cosa era más de los adultos (Arias 2016).

Alejandro tiene 17 años, tiene una pequeña expansión en su oreja izquierda, está iniciando su carrera de economía en la Universidad del Cauca y fue uno de los jóvenes que participó del proceso del documental en la pasantía de Laura Cristina; tiene facciones indígenas fácilmente identificables y, aunque se reconoce como campesino, realmente no entiende el porqué de esa rivalidad entre campesinos e indígenas si todos comparten un mismo territorio. Sin embargo, justamente y tal como lo hemos visto ya, es por esa misma tierra que comparten por la cual se confrontan. Si bien es cierto que en el país ha habido más reconocimiento legal de tierras para las comunidades indígenas que para las campesinas, entre muchos otros factores que pueden ampliar los términos de la confrontación, nos preguntamos aquí si todo el anclaje de las luchas que se han hecho allí a partir de la identidad que han mantenido la lógica de la diferencia (más que una lógica de la otredad), no ha provocado más una agudización de la confrontación que una articulación posible por la pertenencia a un mismo espacio, a un mismo lugar.

Si fuera posible dejar de lado la diferencia, que siempre se construye a partir de una relación de negatividad, si se entendiera que esa diferencia no es constitutiva de la identidad y se le reconociera como producida históricamente por las estructuras del poder moderno, esto es, si se trabajara más en la lógica de la otredad, en el reconocimiento de la “existencia del otro, en su propio lugar, como lo que es, al margen de cualquier relación *específica*. Pero lo que es no debe definirse en términos trascendentales o esenciales; puede definirse por su facultad particular (contextual) de afectar y ser afectado. Vale decir que esas concepciones de la otredad otorgan a cada término una positividad inespecificada pero especificable” (Grossberg 2003, 159), ¿no sería posible que se establecieran alianzas que posibilitaran unas luchas más fuertes y contundentes ya no por identidades campesinas o indígenas, no por la negatividad de la diferencia sino por la positividad de las correspondencias; por el “sentido de pertenencia” a un espacio, por la apropiación hecha de un lugar a través de prácticas que lo han convertido en un territorio compartido? Y en tanto eso sucediera, ¿no podrían estos jóvenes salir de estas dinámicas de la modernidad/colonialidad, pertenecer y actuar de un modo distinto en ese lugar, en ese territorio que los construye y que construyen diariamente?

### III

Tal vez, sólo tal vez, algo de esto se pudo realizar, aunque haya sido mínimamente, a través de la producción del documental *Tierra desde adentro. Una historia sobre la autonomía y soberanía en los cultivos indígenas y campesinos*, y a través del encuentro entre campesinos e indígenas llevado a cabo en la socialización del documental en la Biblioteca Pública Casa del Pueblo ubicada en Guanacas, Inzá. Laura Cristina, politóloga antioqueña, educadora popular, joven aguerrida y convencida del trabajo comunitario, terminó haciendo su pasantía en el Cauca después de que, ya siendo ganadora del estímulo PBP, tuviese que revisar el listado de bibliotecas rurales en las que se podía realizar la pasantía y seleccionar otra debido a que su proyecto, pensado para la biblioteca pública rural de La Gabarra en Tibú, Norte de Santander, tuvo que transformarse rotundamente dada la difícil situación de orden público que se estaba y se sigue viviendo en esta región del Catatumbo, y pensarse ahora para las montañas del sur del país. Así, Laura Cristina llegó a Guanacas con algunas ideas, pero al encontrarse con aquellas dinámicas entre campesinos e indígenas, tanto la confrontación como su formación política, la definición del tema concreto a desarrollar se demoró más de lo esperado y respondió a la necesidad de hacer un esfuerzo por encontrar algunos puntos de anclaje y correspondencias entre estas comunidades:

esa indagación duró muchísimo tiempo porque yo no podía rescatar cosas que políticamente podían afectar a uno o al otro, y allá como todo es políticamente, todo tiene que ver con política, porque allá la gente tienen un alto nivel de cultura política, es sorprendente, porque eso en la ruralidad, no sé, a uno le asusta porque muchas veces uno ha tenido la oportunidad de compartir en el campo colombiano y digamos la cultura política es..., digamos no es, no es mucha, pero acá la cultura política es hartísima, o sea es..., todo el mundo sabe pa' dónde va y qué es lo que quiere, todo el mundo: el señor que vende las uvas, el señor de la zorra, el señor de yo no sé dónde, saben pa' dónde van y qué es lo que tiene que hacer..., saben todo mejor dicho. Entonces claro, el tema, ¿qué tema podía yo escoger ahí? [...] cualquier cosa que yo pudiera escoger podía afectar a una de las dos comunidades y beneficiar a otra, entonces yo, no sé, esos trabajos mentales que se le dan a uno, **yo dije la tierra, aquí la tierra..., todos tienen prácticas similares alrededor de la tierra, de diferentes nombres, pero las prácticas son similares.** (Gómez Ruiz 2016) (La negrilla es mía).

Fue entonces la tierra, esa tierra verde, montañosa e impetuosa que se logra atisbar en el documental, la llamada esta vez no a generar confrontación, sino a generar algún tipo de reconocimientos entre aquellos que la habitan...ese espacio, ese lugar y las prácticas de esa interacción con la tierra allí surgidas se convirtieron, no sin dificultad, en el eje central para hablar de saberes y para realizar un ejercicio audiovisual enmarcado en los procesos sociales de estas comunidades del Cauca:

La tierra es vida ¿sí? La tierra para nosotros es la vida porque en ella pues nos recreamos, vivimos en ella, nos da muchas cosas ¿cierto? Nos da muchas cosas porque sin la tierra nosotros como campesinos no seríamos campesinos ¿sí? Nos tocaría que buscar otra forma de...otra forma de sobrevivir, digámoslo así, pero nosotros los que vivimos en el campo, así seamos campesinos, indígenas, eh... como nos queramos llamar, pero para nosotros la tierra es muy indispensable, porque en la tierra están las plantas, está el agua, está...por ejemplo, el ambiente que uno tiene. O sea, vivir en el campo es muy rico, es lo máximo que podemos tener, si no cuidamos de ella pues...digamos... ¿qué sería de nosotros? (Mulcué 2015).

¿Qué sería de nosotros? Nada, no serían ni seríamos, ninguno de nosotros, por más habitantes de campo o de ciudad que seamos, nada, porque claro, por más que la modernidad haya creado esa lógica binaria del hombre vs la naturaleza, de lo urbano vs lo rural, del tiempo vs el espacio, y haya privilegiado siempre los primeros términos frente a los segundos, sin la tierra no seríamos nada, sin espacio no tendríamos experiencia porque, tal como lo evidencian las palabras de Don Manuel Mulcué, “la gente experimenta el mundo desde una posición particular, con lo cual se reconoce que esas posiciones están más en el espacio que en el tiempo (o al menos casi tanto en uno como en otro)” (Grossberg 2003, 171). Por supuesto, tampoco sin tiempo seríamos, pero aquí el sentido es tratar de romper la supremacía moderna del tiempo sobre el espacio, y todas las lógicas de la formación moderna del poder, para pensar más allá de “la subjetividad como conciencia interna del tiempo; la identidad como construcción temporal de la diferencia, y la agencia como desplazamiento temporal de la diferencia” (Ibíd., 170), y comprender que lo que hay son “modos de pertenencia”, posiciones “que nos definen espacialmente en relación con los otros, en cuanto involucrados y separados” (Grossberg 2003, 171) y definen así mismo nuestro acceso al conocimiento en tanto este “está determinado en parte por los lugares —de concepción, nacimiento, muerte y

residencia— desde y por los cuales hablan, porque uno siempre habla para y desde la geografía específica de dichos lugares”. (Ibíd., p. 171)

Cristina: Alejandro ¿tú sientes algo particular por habitar el Cauca?

Alejandro: Pues...la verdad...digamos...Si yo volviera...si yo pudiera volver a nacer, y pudiera elegir dónde vivir, yo elegiría Colombia y el Cauca, me gusta mucho el Cauca porque además se encuentra de todo: hay desiertos, nevados, volcanes, o sea se encuentra todo; todo como un resumen de lo que hay en Colombia y en el mundo...Me gusta mucho la diversidad que hay en el Cauca” (Arias 2016).

Este joven guanaqueño, quien describe a la comunidad campesina como unidad, trabajo en equipo, y compañerismo [Cfr. Entrevista Alejandro Arias], no sólo tiene claro que, si pudiera, volvería a nacer en el Cauca, también tiene la certeza de que volverá a Guanacas después de terminar su carrera para apoyar los procesos comunitarios y, aunque tiene una expansión en su oreja y un peinado moderno, no tiene ninguna idea de un futuro a largo plazo más allá de regresar a su tierra y trabajar allí, como ha visto que lo han hecho muchos comuneros que, dada esa formación política producto de los procesos y luchas protagonizados por el Cauca en y por su territorio, salieron sabiendo que regresarían.<sup>18</sup> Tampoco tiene una idea de qué significa vivir en ruralidad, nunca se había sentido interpelado por esto, no siente que estar en Guanacas (zona rural) signifique estar aislado o no tener oportunidades como vimos con nuestros otros jóvenes, y claro, aún no tiene claro lo que Don Manuel Mulcué sí; sin embargo, se reconoce como campesino y valora fuertemente los procesos comunitarios que conoce y que ha experimentado desde niño: Alejandro está siendo construido y construyendo su vida a través de esa “existencia espacial”, que lo lleva a no sentir, por ahora si la dinámica de la identidad en tanto diferencia se mantiene en el Cauca, que hay diferencias entre campesinos e indígenas, pero sí a reconocerse como campesino, evidenciando una pertenencia a ese territorio, a ese lugar. Claramente, su experiencia ha sido distinta a la de los jóvenes de La Doctrina y de Palomar por el lugar en el que se encuentra, pero para todos estos jóvenes sus identidades, tanto como sus agencias,

[t]ienen que ver con la movilidad estructurada mediante la cual los individuos tienen acceso a determinados tipos de lugares y a los caminos que nos permiten desplazarnos desde y hacia ellos. **Si esos «modos de pertenencia», que actúan en el plano de la**

---

<sup>18</sup>“[...] el territorio, a pesar de que es rural, tiene un desarrollo intelectual fuerte, entonces muchas de las personas han estudiado acá [Medellín], han venido a las universidades [ciudades], entonces digamos, entonces el vecino puede ser abogado, el otro puede ser historiador, o ingeniero, artista, pero vienen de la comunidad ¿sí?” (Gómez Ruiz 2016).

**subjetividad, definen clases de personas en relación con los tipos de experiencia de que disponen, los «modos de pertenencia» constitutivos de la agencia definen entonces una distribución de actos. Si la subjetividad constituye «hogares» como lugares de afecto, domicilios temporarios para la gente, la agencia constituye instalaciones estratégicas: los lugares y espacios específicos que definen formas particulares de agencia y dan poder a poblaciones particulares.** En este sentido, podemos indagar las condiciones de posibilidad de la agencia, porque esta —la aptitud de hacer historia, por así decirlo— no es intrínseca ni de los sujetos ni de los yos. La agencia es el producto de diagramas de movilidad y emplazamiento que definen o cartografían los posibles lugares y modos en que pueden detenerse y colocarse vectores específicos de influencia. (Grossberg 2003, 173) (La negrilla es mía).

Esos modos de pertenencia pueden ser de muchos tipos: devienen de los contextos y movilizaciones específicas en donde se configura la existencia de estos jóvenes, del momento histórico por el que se esté atravesando, así como por las posiciones e instalaciones estratégicas posibles que las distintas situaciones crean y permiten. En el caso de Alejandro, su participación en el proceso de Laura Cristina surgió por dos razones centrales: por su gusto e interés en lo audiovisual (aquí será interesante empezar a ver el momento histórico que vivimos relacionado con la globalización de las herramientas tecnológicas de la información y las comunicaciones), y por una cuestión práctica: él y sus compañeros de once propusieron realizar su trabajo de grado sobre las TIC, y vieron una oportunidad en lo propuesto por la pasante de desarrollarlo con un enfoque particular. Estas fueron las razones, más que por el tema alimentario o por las prácticas y saberes sobre la tierra, por la cuales Alejandro y varios de sus compañeros participaron en el proyecto que Laura Cristina les propuso. [Cfr. Entrevista Alejandro Arias]. Sin embargo, él señala que en medio del proceso, grabando y escuchando las entrevistas, aprendió mucho sobre estas prácticas y pudo reflexionar bastante respecto a la importancia de la soberanía y autonomía alimentaria, tema sobre el cual no sabía mucho, aunque es uno de los ejes de la lucha que se da en su territorio, pero que, tal vez, no ha sido visible o puesto en común con los jóvenes por aquello de las marcaciones, divisiones y producciones de órdenes que también se hacen en las clasificaciones etarias (Bourdieu 2002). Ahora bien, las acciones que puedan surgir de allí dependerán de los “diagramas de movilidad y emplazamiento” que este lugar conocido como Guanacas, sus lógicas y sus luchas, permitan en el trasegar histórico:

Los abuelos duraban mucho tiempo porque ellos sí supieron alimentarse con lo orgánico, con lo propio, que ellos no consumieron ni una droga, por eso hay hasta abuelitos que en este momento no han ido al hospital, porque ellos se han alimentado bien con la comida sana que ellos sembraron. Entonces, ojalá ustedes que están apenas empezando a vivir pues puedan empezar a experimentar esto que nosotros, y los abuelos, han tenido, para que ojalá puedan durar otro, otro tiempito más, que no se vayan a acabar muy rápido [sonrisa] (Paja 2015).

Para que no se vayan a acabar muy rápido ellos como cuerpo individual; Alejandro, Edwin, Felipe, Jaiver, Duván, jóvenes realizadores del documental y demás jóvenes guanaqueños, pero también ellos como cuerpo colectivo; como campesinos o indígenas o, mejor, como pertenecientes a una tierra, a un territorio, a un lugar con unos saberes, unas prácticas, una cosmovisión y una organización social y política singular que, como muchas otras, intenta persistir y pervivir desde hace siglos, en medio de los efectos de la modernidad/colonialidad y de frente a los embates de las nuevas formas de ésta: la posmodernidad/poscolonialidad.

#### IV

Yo creo que es de las alegrías más bonitas de mi vida [...] en la presentación del documental habían por ahí 70 personas [...] la gente difícilmente va a ir a la biblioteca un viernes en la tarde, pues la gente tiene cosas que hacer, entonces yo dije “ay, yo no creo que vengan” y fue increíble porque fueron de los dos lados, o sea, fueron tanto indígenas como campesinos y se reunieron todos en la biblioteca de Guanacas, a mí don Enrique me decía “Cristina, yo creo que esta es la primera vez que nos vamos a reunir los dos acá”, porque o se reunían unos o se reunían otros en un espacio abierto ¿sí?, entonces pues fue muy chévere [...] obviamente todo repercute en lo político, y [...] pues como también habían, digamos líderes y lideresas de ambos movimientos, tanto el campesino como el indígena, fue chévere porque, o sea lo que te digo, el reconocer las prácticas del otro y digamos..., es que no sé si me atrevería a decir que establecer diálogos porque no creo que después de eso se haya podido lograr hacer eso, pero, pues, digamos, por ejemplo en el mercado campesino que se hacía, que se hace en Guanacas todos los viernes ya iban los indígenas a comprar allá ¿sí?, entonces eso es chévere porque se dio a partir del documental y entonces ya muchos saben que los viernes hay mercado campesino en Guanacas y que todo lo que se vende ahí está cultivado de manera orgánica (Gómez Ruiz 2016).

Después de un proceso de cuatro meses en Guanacas, de una pasantía que asumió la complejidad que conlleva trabajar en medio de dos comunidades y en el intersticio de sus confrontaciones; después de lecturas sobre el territorio y de un trabajo audiovisual anclado

en lo local, Laura Cristina logró el día de la presentación ver en la biblioteca pública a campesinos e indígenas reconociéndose en sus prácticas y saberes alrededor de la siembra, de las plantas medicinales y en la búsqueda por su autonomía y soberanía alimentaria. Después de 20 minutos de documental y cuatro horas de conversación, que nadie se esperaba, esta vez no se habló sólo de las diferencias, sino de las similitudes y las correspondencias. Es posible, como lo menciona Laura Cristina, que no se hayan establecido diálogos realmente, ni mucho menos alianzas, pero el hecho de que los indígenas, por ejemplo, vayan los viernes al mercado campesino en Guanacas y compren lo que siembran los otros, es una acción significativa.

También es posible que el desarrollo del documental para los jóvenes no sólo haya significado en tanto aprendizaje y valoración de las prácticas con plantas medicinales, o sobre los ciclos de la siembra, o sobre producción audiovisual; sino que también posibilite que estos jóvenes, contruidos y constructores de las relaciones en ese territorio, ancladas en aquel verde lugar, tal vez puedan promover maneras distintas de interactuar entre campesinos e indígenas, revisando esas similitudes dada la pertenencia de ambos al mismo lugar, de una experiencia espacial singular que puede ser articuladora más que diferenciadora... “Dicho de otra manera, una reafirmación del lugar, el no-capitalismo, y la cultura local opuestos al dominio del espacio<sup>19</sup>, el capital y la modernidad, los cuales son centrales al discurso de la globalización, debe resultar en teorías que hagan viables las posibilidades para reconcebir y reconstruir el mundo desde una perspectiva de prácticas basadas-en-el-lugar” (Escobar 2000, 69).

Si algo de esto es posible, por lo menos de manera incipiente, como consideramos sucedió en la experiencia de Guanacas, adelantar un trabajo alrededor de lo local, sean historias,

---

<sup>19</sup> Aunque en su artículo “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?” Arturo Escobar crítica este dominio del espacio en la modernidad en tanto abstracto y supuestamente universal en la formación del capital y del Estado (2000, 69), consideramos que esta perspectiva no entra en conflicto con la apuesta que hace Grossberg (2003) sobre la lógica de la espacialidad como alternativa a la lógica moderna de la temporalidad, y que nosotros hemos utilizado como categoría de análisis y como posible propuesta para pensar formas de orientar las apuestas desde las PBP, dado que los dos están pensando en la importancia de hacer frente a la modernidad lanzando una apuesta por *localizar* las luchas políticas, entendiendo que es en lo espacial (Grossberg), en el lugar construido culturalmente (Escobar), en los territorios, le añadiríamos nosotros, que se producen prácticas, saberes y se organizan movilizaciones políticas y luchas sociales. Tal vez hacer un análisis comparativo entre el uso del concepto *espacio* en estos dos autores resultaría interesante, pero se sale del objeto de nuestro estudio. Sin embargo, hacemos la aclaración para que no resulte contradictorio para las personas lectoras en este punto.

memorias o saberes, encuentra sentido porque puede permitir acciones en el presente y para el futuro: nuevos modos de pertenencia, instalaciones estratégicas, nuevos mapas de acción, para los jóvenes, pero también para el resto de la población que interactúa en los procesos, ciertamente, como ya lo hemos señalado, esas movilizaciones no dependen solamente de estos sujetos, dependerán de los procesos de los lugares y de un fuerte enclave en lo local, pensando en que

[l]as mentes se despiertan en un mundo, pero también en lugares concretos, y el **conocimiento local es un modo de conciencia basado en el lugar, una manera lugar-específica de otorgarle sentido al mundo (75)[...] vivimos en un mundo que no está separado de nosotros**, y nuestro conocimiento del mundo puede ser descrito como un proceso de adiestramiento en el contexto del involucrarse con el medio ambiente (1995,1996). Los seres humanos, desde este punto de vista, están arraigados en la naturaleza e **inmersos en actos prácticos, localizados**. (Escobar 2000, 72-73) (La negrilla es mía).

Con este horizonte, desarrollar acciones en y desde lo local podría ser una alternativa para hacer frente a todas esas lógicas de la modernidad/colonialidad que hemos analizado, planteando el ejercicio no sólo en tanto recuperación o preservación de memorias o saberes, esto es, manteniéndose en la lógica de la temporalidad y estabilizando identidades como construcciones temporales de diferencia, como parece ser la posición del Ministerio de Cultura con las políticas de diversidad cultural y su enfoque diferencial; sino reconociendo que las memorias, al igual que los saberes, están insertos en actos prácticos que se realizan en un lugar con unas dinámicas específicas, que producen modos de conocer, ser y hacer singulares a partir de esa localización y que, por tal, se van transformando en la medida en que cambia el lugar, el medio ambiente, las relaciones sociales allí producidas, las confrontaciones políticas, los modos de producción, entre otros muchos factores que impactan los lugares y por supuesto a quienes habitan en ellos.

Sí esto se hubiese comprendido fuertemente en el ejercicio de La Doctrina, por ejemplo, tal vez se habría puesto más énfasis en que aquella grandeza de antaño de la banda doctrinera de porro Nuestra Señora del Rosario al estar relacionada “con la bonanza del arroz, ya que La Doctrina fue el segundo distrito de riego del país [entre los años 70’ y principios de los 90’ del siglo XX] y una de las primeras zonas en donde se implementó la reforma agraria” (Cabezas Delgado, Descifrando los sonidos del porro. Crónicas de pasantes en bibliotecas

públicas 2015), había caído en el olvido no sólo porque a los jóvenes no les interesara, sino tal vez porque “debido a la compra y venta de las tierras así como a una plaga, este cultivo [arroz] ya no es tan importante; en cambio ahora es muy común ver cultivos de palma africana” que no producen “una fuente de empleo fija y las pocas personas que tienen acceso a este tipo de trabajos, principalmente en colegios o puestos de salud, los tienen gracias a sus conexiones políticas”. (Cabezas Delgado, Informe final - Pasantías en bibliotecas Públicas 2015). De la bonanza del arroz a la palma africana, del trabajo en los distritos de riego a la corrupción como doctrina, y del desplazamiento por esta lógica clientelista de casi toda iniciativa comunitaria, hay mucho trecho, como rezan los dichos populares, entonces ¿por qué pretender que el porro siga siendo la manifestación central del corregimiento cuando las condiciones del lugar, entre muchas otras aún no mencionadas, son tan distintas?, ¿para qué buscar que los jóvenes valoren o se interesen por esa historia musical del porro si todo ese entramado concerniente al lugar, a la producción de la música como fenómeno expresivo localizado anclado a esas situaciones, no fue un énfasis en esa reconstrucción de la historia de la banda? Ya el eco de los análisis realizados debe llegar como posible respuesta en el marco de la modernidad/colonialidad; identidades, diferencias; políticas de “diversidad cultural” y “enfoque diferencial”.

Por supuesto, el hecho de conocer la historia y memorias de lo local puede propiciar nuevos mapas de movilización y acción enraizados en y para los procesos del lugar: “La memoria no responde al simple hecho de recordar o de narrar, la memoria trae consigo un análisis formal del pasado, una intervención crítica del presente que haga posible un accionar transformador para el futuro deseado” (Corrales Zapata, Palomar Memoria Viva. Una historia gestada por sus jóvenes 2015). María Isabel tenía claro que el trabajo con los jóvenes de Palomar alrededor de las memorias y las historias locales sólo tenía sentido si a través de la comprensión de las dinámicas ligadas “a su quehacer productivo (agricultura), su vocación turística y sus dinámicas sociales (iglesia, orden público)” (Corrales Zapata, Proyecto ajustado 2015), así como el re-conocimiento de cómo la vereda llegó a ser lo que es en términos económicos, sociales y políticos y, centralmente, a partir de la circulación, escucha y recordación de estas memorias entre sus habitantes, es posible construir un futuro posible: “La planeación y los sueños deben de ser producto del recuerdo y la reflexión de los hechos que han marcado la comunidad [...] Los hechos acontecidos a lo largo de la historia de una

comunidad concreta constituyen un eje de análisis para la reflexión, para la replicación de las buenas acciones y para garantizar la no repetición de situaciones que generaron aflicción, amargura o tristeza en la comunidad” (Ibíd.). Por estas razones se eligió con los jóvenes trabajar sobre cuatro ejes localizados de la vereda: Iglesia San Isidro, el Cerro Juan Beima, la agricultura, y el orden público. En el ejercicio no hubo sólo una vuelta al pasado para recuperar las voces de los habitantes mayores que conocían sobre lo acontecido en cada uno de estos ejes, sino que también se realizaron senderos y mapas con los jóvenes, en carteleras y en caminatas, para que se vieran así mismos en los lugares y pensarán cómo estos los significaban a ellos y qué tanto ellos significaban esos lugares.

María Isabel es consciente de que el proyecto desarrollado en la pasantía tuvo sobre todo impacto en los adultos mayores porque “les representó un alivio en el olvido [en el] que uno no quiere caer” (Corrales Zapata, Entrevista a ganadora del estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas del año 2015 2016), porque fueron escuchados y porque sus conocimientos fueron realizados; pero también porque ellos tienen y cuentan, como fue evidente en los apartados que utilizamos en este estudio para entender la situación de la ruralidad en Colombia (primer capítulo), con una experiencia muy particular de su ser/hacer rural y unas posturas políticas muy localizadas:

es gente políticamente muy formada y es por las mismas dinámicas de conflicto que estuvieron allá, porque allá estuvo las FARC pero no estuvo en dinámicas ni de reclutamiento forzado ni nada de eso, sino que ellos estaban en control, para tener control del territorio y entonces teniendo control del territorio ellos hicieron mucho trabajo político allá. Cuando yo conversaba con alguien de allá [...] pues era gente que no había terminado el bachillerato, que no había hecho primaria ni todo eso, usted se podía sentir hablando con un señor que terminó la universidad, y que hizo una maestría y que trabaja, no sé, en una universidad; incluso yo tenía la percepción de que iban a ser como los campesinos de por mi casa [...] y cuando almorzábamos las conversaciones sobre política eran conversaciones de nivel, yo no sentía que estuviera hablando con un campesino común y corriente, y era porque allá hubo un trabajo político muy grande (Ibíd.)

Sin embargo, también es consciente de que en los jóvenes el impacto fue menor porque, “con los muchachos fue un trabajo diferente, y que maluco decirlo así, pero se nota que las FARC no estuvieron cuando ellos crecieron, porque a ellos sí no les importa pero nada” (Ibíd.). Es posible que su cualificación política sea menor por esta razón, articulando esto justamente al

tema de las localizaciones (norte del Tolima). Sin embargo, también es cierto que el reconocimiento, apropiación y pertenencia de su territorio es menor por otras dinámicas, como hemos visto: por el sistema de educación estandarizada que ha hecho que deseen una vida distinta, que se crea y se hace afuera de su lugar de pertenencia; por todas las representaciones negativas sobre lo rural, sobre el campo, sobre las prácticas agrícolas, sobre los saberes, producto de la larga historia de la modernidad/colonialidad; por la falta de oportunidades, por las consecuencias del conflicto interno armado en sus territorios y, por supuesto, por el embate de la globalización y la llegada de las tecnologías de la información y las comunicaciones. En referencia a este último punto, entonces, ¿cómo arraigarse en el asunto de lo local en medio de la inmersión en las dinámicas de lo global de las cuales ya nadie se escapa? Hay una apuesta posible:

"lo glocal" es una primera aproximación que sugiere una atención pareja para la **localización de lo global y para la globalización de lo local**. Las formas concretas en las que este tráfico en ambos sentidos se lleva a cabo, no se conceptualizan fácilmente. Aún lo local de los movimientos sociales en contra del capitalismo y las naturalezas modernas, esta de alguna manera globalizado, por ejemplo, en la medida que los movimientos sociales toman prestados los discursos metropolitanos de identidad y ambiente (Brosius 1997). A la inversa, muchas formas de lo local se ofrecen para el consumo global, desde el parentesco hasta los oficios y el ecoturismo. El punto aquí es **distinguir aquellas formas de globalización de lo local que se convierten en fuerzas políticas efectivas en defensa del lugar y las identidades basadas en el lugar, así como aquellas formas de localización de lo global que los locales pueden utilizar para su beneficio**.

Construir el lugar como un proyecto, convertir el imaginario basado en el lugar en una crítica radical del poder, y alinear la teoría social con una crítica del poder por el lugar, requiere aventurarse hacia otros terrenos (Escobar 2000, 77) (La negrilla es mía).

## V

En Palomar, rap español sonando entre verdes montañas; en La Doctrina, una singular inclinación a ser chefs, producto tal vez de reality shows nacionales o extranjeros; en Guanacas, un grupo de creación audiovisual, nuevos peinados, expansiones en las orejas... casi todos los jóvenes van con un smartphone en sus manos que no siempre encuentra una señal para conectarse...algunos lo dejan en las madrugadas mientras van a pastorear, a ordeñar las vacas, a recoger café; otros lo sueltan por poco tiempo mientras alcanzan el

azadón a su padre o a su madre, o mientras ellos mismos labran la tierra...son usuarios de redes sociales, tienen correo electrónico, facebook, whatsapp y juegos en su celular, sin embargo, aún se encuentran en los ríos y quebradas para correr y nadar, aún van de casa en casa visitando a los amigos, a los vecinos, en aquellas puertas que pocas veces se encuentran cerradas, algunos aún se encuentran para ir a cazar, para jugar futbol, para ir a las fiestas del pueblo...Todos van al colegio. Todos han pasado por la biblioteca de su vereda o corregimiento alguna vez a hacer una tarea; todos leen, todos escriben como parte de sus deberes escolares, aunque a muy pocos les guste hacerlo realmente...aunque sus abuelos o padres no lean ni escriban ni lo necesiten para subsistir porque saben producir la tierra, y por fortuna muchos la tienen aún...saben de la relación entre los libros y el conocimiento, eso les han dicho, pero mucho de lo que saben de su lugar, de sus historias, de sus antepasados, lo saben porque lo escucharon de alguien: en los patios de las casas, en el trabajo de la siembra, en los cuidados de las huertas, mientras caminan de su vereda al pueblo en el día del mercado...son todavía muy orales, son recientemente muy audiovisuales...

La globalización ha hecho lo suyo, de eso no hay duda; sin embargo, los lugares conservan muchas de sus dinámicas, de sus saberes y de sus prácticas localizadas. Una apuesta por pensar lo local no puede hacer caso omiso a las lógicas instauradas por lo global, por el contrario, deberá entenderlas para propiciar, como lo menciona Escobar, una localización de lo global y una globalización de lo local a partir de lo cual se puedan establecer nuevas formas de movilización, de procesos sociales, de luchas políticas, si se quiere, aprovechando lo global para lo local. Pero esto no parece ser nada simple. Uno de los asuntos producto de la globalización ha sido el ingreso de herramientas tecnológicas a las zonas rurales, sean estas cámaras fotográficas, computadores, video cámaras, celulares, DVD, videoconsolas; y la llegada de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones (TIC): acceso a internet, telefonía móvil, televisión digital satelital, entre otras. El ingreso de estas herramientas a zonas rurales del país no ha sido homogéneo, puede haber zonas más y mejor conectadas que otras, el acceso a las herramientas varía y la apropiación y uso son diferenciados.

El Estado Colombiano, a través de otros ministerios, como el de Educación y el de TIC, se ha encargado de que el “desarrollo” tecnológico llegue a cada uno de los “rincones” del país con el programa Computadores para Educar, por ejemplo, que “pone las TIC al alcance de

las comunidades educativas, especialmente en las sedes educativas públicas del país, mediante la entrega de equipos de cómputo y la formación a los docentes para su máximo aprovechamiento” y, según dicen, es el “programa del Gobierno Nacional de mayor impacto social que genera equidad a través de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones” (Computadores para Educar 2015). Asimismo, no es raro encontrar un kiosco Vive Digital en veredas y corregimientos; esta es una de las estrategias del Plan Vive Digital

que busca que el país dé un gran salto tecnológico mediante la masificación de Internet y el desarrollo del ecosistema digital nacional [para] alcanzar la prosperidad democrática gracias a la apropiación y el uso de la tecnología, [porque] está demostrado que hay una correlación directa entre la penetración de Internet, la apropiación de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (TIC), la generación de empleo y la reducción de la pobreza. (MinTic 2015)

En las páginas web se exhiben con orgullo fotografías del Ministro de las TIC, David Luna, entregando portátiles por doquier, como quien entregaba imágenes de la virgen o de Jesucristo hace siglos. Se exhiben niños de comunidades campesinas, con sombrero y ruana, sonriendo con el computador en sus brazos, como habrán sonreído otros hace décadas cuando tuvieron en sus manos sus primeras cartillas de enseñanza; docentes indígenas recibiendo tabletas para “su máximo aprovechamiento” y niños afro atendiendo a las explicaciones de la maestra ya no sólo en el tablero, sino en el computador...entre más “diferenciada” sea la comunidad, al parecer, más se la presenta en estos portales, como si con esto nos convenciéramos de la “equidad”, de la “prosperidad democrática” y de la “reducción de la pobreza”...¡Ah! Y las bibliotecas públicas no se quedan atrás...ya no sólo van cargadas de libros, ahora reciben una dotación tecnológica en el marco del proyecto Uso y apropiación de TIC en bibliotecas públicas, que se desarrolla con los dineros de la donación que hizo al país la Fundación Bill y Melinda Gates. En este punto, y después de todo lo dicho en este estudio, sólo una risa satírica nos salvaría de caer en el abismo...

Del libro, de la cultura escrita, al computador, a la cultura audiovisual e hiperconectada tal vez cambian los dispositivos, las formas de circulación y quizá los acercamientos que unos u otros grupos humanos hacen de ellos; sin embargo, pareciera que asistimos a la misma dinámica impuesta hace siglos con la instauración de la episteme moderna, aquella del

conocimiento científico – racional cuyo dispositivo cardinal fue la escritura y la imprenta. Ahora parece ser que el computador y las nuevas tecnologías de la información son los llamados a llevarnos a la modernidad, o mejor, a eso que se ha llamado la posmodernidad, en donde ya el modelo de la industrialización se dejó de lado y dio paso a la producción inmaterial en donde la información y “el *procesamiento de símbolos*, típico de las tecnologías de la comunicación, se está convirtiendo en el modelo hegemónico de producción de capital” (Castro - Gómez 2005, 81). Ahora, entonces, el subdesarrollo y la pobreza, como bien manifiestan las estrategias estatales de masificación de internet (Vive Digital), se superarán con las TIC, con el conocimiento inmaterial, con el capitalismo cognitivo, ese del “capital humano”: sujetos usuarios y portadores de información cuya apropiación de recursos cognitivos les permitirá ingresar a la economía global...y así podrán ¿superarse? ¿llegar a la “mayoría de edad” ahora sí de verdad? Ninguna ingenuidad es posible ahora:

**las nuevas representaciones del desarrollo refuerzan en clave posmoderna las jerarquías moderno/coloniales que establecían una diferencia entre el conocimiento válido de unos [Europa, lo urbano, el adulto] y el no-conocimiento o doxa de los otros [Amerindia, lo rural, el joven].** Un ejemplo de esto es el modo como las agendas globales del desarrollo sostenible consideran el tema de los «conocimientos tradicionales». Las empresas multinacionales saben que al estar asociados con la biodiversidad y los recursos genéticos **los conocimientos tradicionales y sus «titulares» adquieren un fabuloso potencial económico y ofrecen múltiples opciones de comercialización.** [...] La «salvaguardia» de los conocimientos tradicionales, ahora convertidos en «garantes del desarrollo sostenible», no es gratuita. Lo que se busca es poner a disposición de las multinacionales especializadas en la investigación sobre recursos genéticos una serie de conocimientos utilizados milenariamente por cientos de comunidades en todo el mundo para hacerlos susceptibles de patente. Esto obliga a un cambio en las representaciones sobre el otro. (Castro – Gómez 2005, 85 – 86) (La negrilla es mía).

Si parecía imposible que la situación se pusiera más oscura, hemos demostrado en este último apartado que no es imposible, que puede ser más oscura. Ahora resulta que no sólo se resemantizan “los mecanismos coloniales que legitimaban la exclusión de los conocimientos «otros» en la modernidad” (Ibíd., 87) a través de la nueva imposición de las TIC y el capitalismo cognitivo; sino que hay ahora “inclusiones segmentarizadas” (Ibíd., 86) en vez de exclusiones, en las cuales los otros, que en las lógicas de la modernidad se vieron como rezago de un pasado pre-moderno, ahora aparecen como actores claves, como “guardianes”

del desarrollo sostenible y de la biodiversidad, ejes de las nuevas agendas globales del capitalismo posfordista. Así entonces, las comunidades indígenas, afrodescendientes y rurales, y su “diversidad cultural” al igual que sus “conocimientos tradicionales”, todo lo que fue negado en la modernidad/colonialidad, es ahora valorado, preservado y hasta patrimonializado: “Su trabajo y su cultura tienen valor en tanto que sirven para producir «conocimientos sostenibles» que, sin embargo, son expropiados por la nueva lógica del Imperio” (Ibíd., 91) para la reproducción del capital. En esa nueva fase del capitalismo, en la posmodernidad, hay poscolonialidad, pues

**El «reconocimiento» que se hace de los sistemas no occidentales de conocimiento no es epistémico sino pragmático. Aunque los saberes de las comunidades indígenas o negras puedan ser vistos como «útiles» para la conservación del medio ambiente la distinción entre «conocimiento tradicional» y «ciencia», elaborada por la Ilustración en el siglo XVIII, continúa vigente (Castro-Gómez 2005); el primero sigue siendo visto como un conocimiento anecdótico, no cuantitativo, carente de método, mientras que el segundo, a pesar de los esfuerzos transdisciplinarios de las últimas décadas, es tenido aún como el único conocimiento epistémicamente válido [...] Las patentes son el mecanismo jurídico a través del cual se legitiman las nuevas formas de expropiación colonial del conocimiento (Castro – Gómez 2005, 85 – 86) (La negrilla es mía).**

En este marco, ¿sería posible entonces seguir pensando ese anclaje en lo local como opción política en defensa de los lugares? Nuestra apuesta en medio de todo es afirmativa, pues si bien muchas formas de lo local se han puesto al servicio del consumo global, también es importante pensar en cómo ciertas herramientas traídas por la globalización podrían servir para producir movilizaciones desde las apuestas que se realizan en y desde lo local. Si pensamos en el ejercicio en Guanacas a través de la realización del documental *Tierra desde adentro*, podríamos pensar en cómo las herramientas TIC se convirtieron en la posibilidad no sólo de acercar a los jóvenes a las prácticas de los adultos mayores y así generar un reconocimiento del lugar y de los procesos vividos por los habitantes de este territorio y sus luchas actuales, sino también, a través de la difusión del documental, propiciar que el trabajo político que campesinos e indígenas de esta zona del Cauca están haciendo alrededor de la soberanía y autonomía alimentaria sea visible, pueda encontrar eco en otros lugares de diferentes latitudes, y se plantee como una salida alternativa o una forma de resistencia de las poblaciones rurales al capitalismo globalizado:

La autonomía alimentaria es tener esa capacidad de yo mismo producir mi comida, muy distinto a lo que dice el gobierno que es la seguridad alimentaria: **autonomía porque yo mismo las produzco, mientras que seguridad alimentaria es que usted tenga segura su comida pero no se sabe cómo, usted puede tener segura su comida sembrando una hectárea de papa pero tiene que aplicarle venenos, fungicidas, todo eso, mientras que yo siembro un pedacito aquí, autónomamente, es una semilla limpia, que yo mismo la produzco**, yo mismo sé que es una semilla limpia, limpia de tanto químico. [...] El banco de semillas es tener semillas propias, sembrarlas...e iniciar y de este momentico tenerlas aquí, sembrarlas aquí y después cada persona va a ser como una despensa de semillas, va a tener los comederos de unas semillitas para seguirlas fortaleciendo...Tenemos la papa, tenemos semillas de maíz...sabemos que existe el maíz blanco, el maíz caprio, el maíz amarillo, pero maíz que han sido de acá, **pues mucha gente siembra el maíz amarillo pero es maíz transgénico que nos han traído, que nos trajo el Comité de cafeteros, o nos trajo la UMATA, pero son semillas transgénicas que no son de acá y, y que no cogen semillas, las siembra uno y ya después no las puede volver a sembrar...entonces es tener las semillitas acá, poder tenerlas, entregarlas...un banco ose a tenerlas aquí, sembrándolas aquí y después dárselas a los comuneros, más gente que vaya necesitando se les va entregando** (Figuerola 2015) (La negrilla es mía).

Pero claro, dado que se han reactualizado esas formas del poder en esta nueva fase del capitalismo, la primera tarea que se tiene es advertir las estrategias posmodernas/poscoloniales y comprender los mecanismos que utilizan para no caer en esa “entrega” o, más bien, expropiación del conocimiento local, en lo que sería una globalización de lo local que entra sin mucha resistencia a la economía global. Entender esas dinámicas permitirá usar esas herramientas tecnológicas para propósitos colectivos y no sólo para adentrarnos más en las configuraciones de esos poderes. Así pues, las herramientas tecnológicas, en el caso de Guanacas, las audiovisuales, podrían percibirse como alternativas a esa larga historia moderno/colonial de autoridad de lo escrito y del formato libro que ha subalternizado a comunidades históricamente orales y sus formas de conocimiento y transmisión de saberes. Estamos pensando en este punto que la transición, el registro y la difusión de saberes y prácticas locales de estos grupos podría ser más afortunada a través de lo audiovisual que a través de lo escrito por tener modos de funcionamiento similares – hablar/escuchar– y que, como lo vimos, los jóvenes están muy interesados en aprehender sobre estas herramientas porque, volvemos a advertirlo, están construyendo su existencia en situaciones que ellos no crearon y, así, éstas aparecen como una posibilidad abierta y atractiva. Sin embargo, develar los mecanismos que subyacen a esta incursión de las nuevas

tecnologías en sus lugares podría propiciar nuevos mapas de acción y movilización que produzcan nuevas maneras de apropiarse de estas herramientas y, claramente, de lo que con ellas se construya, en el caso de Guanacas la revaloración de saberes sobre plantas y el conocimiento de luchas de resistencia desde la autonomía y soberanía alimentaria, todo esto anclado a esa apuesta por lo local en defensa del lugar.

En cierto sentido, la cultura escrita y el libro como dispositivo central, como lo señalamos en páginas anteriores, se erigió como autoridad en la modernidad e hizo que un tipo de conocimiento, el científico racional, se validara por encima de otras formas de pensamiento que estaban por fuera del código lingüístico. Sin embargo, así como las herramientas audiovisuales podrían convertirse en una alternativa para emprender procesos colectivos en una lógica de lo glocal; no podemos negar que la lectura, la escritura, y el libro, aunque han sido herramientas modernas de subalternización, también pueden verse como prácticas que permitan movilizaciones si se asumen, justamente, como prácticas socioculturales “para la participación, el impulso de la inclusión social y política de las personas (...) [que] ha[n] de tornarse en un intercambio dialógico en el que hay de por medio una intensa negociación cultural de significados en el que la oralidad (hablar-escuchar) se vincula profundamente con la lectura y la escritura” (Álvarez Zapata 2003, 34). Y claro, si esta práctica se realiza enfocada en hablar, leer, escuchar, escribir, sobre y desde lo local, bien puede producir intercambios en los cuales se medien procesos de transmisión de saberes, memorias, historias que permitan y/o potencien movilizaciones, reconocimientos y nuevas formas de auto-representarse, así como puede suceder con lo audiovisual.

El proceso que dio como resultado la cartilla *Palomar Memoria Viva. Una historia gestada por sus jóvenes* posibilitó diálogos, reconocimientos e intercambios entre jóvenes y adultos de Palomar a través de esa indagación sobre los lugares emblemáticos, sus historias y las nuevas formas en que estos jóvenes sienten/piensan/asumen su territorio; pero también permitió hacer una narración no oficial de lo local contada por sus protagonistas y a través de la cual se expusieron temas complejos en relación con el conflicto generado en y por la tierra derivado de una política elitista y centralista, las formas de lo cotidiano con grupos armados “al margen de la ley”, las críticas al sistema educativo descontextualizado, las dificultades de producción agrícola actuales, entre otros asuntos que evidenciamos en el primer apartado de este estudio y que, posiblemente, no hubiesen sido registrados en ninguna

historia oficial ni reconocidos tanto por los habitantes de Palomar, como por quienes ahora puedan tener acceso a esta cartilla a través de las copias físicas, pero sobre todo a través de las distintas plataformas digitales en que pueda circular. Para los jóvenes, como sabemos, esta cartilla “autorizó” esas memorias que de otra forma se hubiesen “perdido” o se hubiesen transformado en el devenir de lo oral y, en esa medida, comprendemos el funcionamiento aquí de esa lógica moderna en la cual se privilegian unos u otros dispositivos para narrar y construir las historias de los grupos minoritarios; sin embargo, en el proceso los diálogos, los intercambios, las reflexiones pueden propiciar nuevos mapas de movilización que aún no podemos advertir.

Hemos visto cómo la modernidad/colonialidad ha construido autoridades y subalternidades basadas en las lógicas de la diferencia, la identidad, la temporalidad, y la supuesta superioridad del conocimiento científico racional y, en ese entramado, la cultura escrita se autoproclamó como única potestad capaz de hacernos asir el mundo. Estamos ahora frente a un nuevo escenario en el cual lo audiovisual y las TIC, ¿cultura audiovisual?, podría aparecer como alternativa a la autoridad de lo escrito y todas las lógicas modernas inscritas allí; sin embargo, las reactualizaciones del capitalismo producen nuevos fenómenos en el marco de una posmodernidad/poscolonialidad que, seguramente, aún están en ciernes pero que, teniendo presente las configuraciones históricas de su “antecesora”, podrían generar nuevas autoridades y subalternidades, perpetuando las anteriores pero transformándolas, esto es, ¿estaríamos pasando de la autoridad de la cultura escrita a la autoridad de la “cultura audiovisual” [conectada] aceptando, como aceptamos en su momento al libro como dispositivo central, sin darnos cuenta, de nuevo, de las lógicas insertas en esta dominación?

En medio de este interrogante están Víctor, Brayan, Harold, Michael en Palomar; José David, Óscar, Luis Ángel, Diego, en La Doctrina; Alejandro, Edwin, Duván, Jaiver en Guanacas, quienes, cada uno enmarcado en las dinámicas propias de su lugar, son construidos y construyen su experiencia vital en este momento histórico. En medio de este interrogante está María Isabel, María Camila y Laura Cristina, jóvenes profesionales cuyas apuestas a través del estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas pueden resultar más complejas de lo que imaginaron y que, por supuesto, también hacen parte de esas reconfiguraciones de las autoridades y las subalternidades. En medio de este interrogante, de su negatividad o de su positividad estamos todos, nuestras acciones y nuestras apuestas vitales que, como bien lo

sabemos ya, están constituidas desde hace mucho y sobre cuyas movilizaciones no somos totalmente ejecutantes, pero sobre cuyas problematizaciones sí que somos responsables...

En su *Carta al padre* Kafka fue consciente, en medio de los momentos de lucidez emocional que se atisban en aquel relato, que lo vivido con su padre es culpa de la autoridad de éste, por supuesto, pero también, y tal vez en igual medida, de la obediencia de aquel...

“Sin embargo, todas tus medidas pedagógicas han dado en el blanco; no he esquivado ni un solo golpe; tal y como soy, soy el resultado (aparte, claro, de mi constitución y las influencias de la vida) de tu educación y de mi obediencia”. (Kafka 2012, 32)

Que las generaciones futuras no nos culpen por nuestra obediencia...que nosotros mismos no nos recriminemos por haber aceptado aquellas autoridades...

## REFLEJOS

(Consideraciones finales)

### *Confianzas*

Se sienta a la mesa y escribe  
«con este poema no tomarás el poder» dice  
«con estos versos no harás la Revolución» dice  
«ni con miles de versos harás la Revolución» dice

y más: esos versos no han de servirle para  
que peones maestros hacheros vivan mejor  
coman mejor o él mismo coma viva mejor  
ni para enamorar a una le servirán

no ganará plata con ellos  
no entrará al cine gratis con ellos  
no le darán ropa por ellos  
no conseguirá tabaco o vino por ellos

ni papagayos ni bufandas ni barcos  
ni toros ni paraguas conseguirá por ellos  
si por ellos fuera la lluvia lo mojará  
no alcanzará perdón o gracia por ellos

«con este poema no tomarás el poder» dice  
«con estos versos no harás la Revolución» dice  
«ni con miles de versos harás la Revolución» dice  
se sienta a la mesa y escribe

Juan Gelman (2013)

[Musicalizado por Gotan Project] (Gotan 2016)

Las palabras son poderosas, producen afectaciones, son insistentes y se quedan haciendo eco en muchas concavidades del cuerpo... así para lo positivo como para lo negativo, son producidas y producen de muchas maneras; se instalan y martillan, se alojan y fortalecen, se enmascaran y fragmentan, se quedan y confrontan...son poderosas, de eso no hay duda, pero tienen muchos rostros y quien permanece por largo tiempo en uno de ellos se enfrenta a sus abismos...cascarones mustios...

Debí haber escuchado *Confianzas* varias veces antes de que hiciera eco en mis concavidades, antes de que me hablara y me interesara no sólo por el ritmo de aquel insistente tango electrónico, sino por aquella combinatoria de palabras en donde alguien persiste en una sorda

fe. Las primeras imágenes del video oficial son cautivadoras: en un cuarto oscuro una mujer no para de moverse, parece que quisiera salir de sí misma; la parte superior de su cuerpo se mueve vertiginosamente mientras la parte inferior está quieta, anclada, como hecha raíz... es como un movimiento contenido, como un árbol que desea alas... Luego supe que *Confianzas* era un poema, llegué a Juan Gelman... a exilios, dictaduras y poesía.

Las palabras siguieron retumbando mientras yo misma me sentaba a la mesa y escribía este texto, y me preguntaba para qué seguir escribiendo, para qué las palabras que hablan sobre palabras que evidencian imposiciones, discursos y conocimientos autorizados; para qué las palabras que critican todas esas lógicas pero son ellas mismas aquello que reprochan: academias, racionalidades, títulos, teorías y autoridades... A mano transcribí el poema de Gelman y lo pegué en una de las paredes de mi casa, ahí estaba, ahí está todavía, recordándome que tal vez todas estas páginas no iban a servir para mucho en medio de la atribulada realidad del país, pero diciéndome que tenía que hacerlo, que tenía que seguir escribiendo porque al fin de cuentas la reflexión a través de la escritura ha sido una de mis herramientas vitales y profesionales.

Yo creo en la escritura... y sí, después de todo no alcanzaré perdón, ni gracia, por esto... soy hija de la ilustración, crecí en la academia... los libros fueron mis mejores regalos, me alojé en la palabra como quien reconoce su hogar sin haberlo conocido antes... soy producto de la modernidad/colonialidad. Reconozco el proceso histórico que me constituye porque sin esto ninguna elaboración crítica es posible y porque, tal como lo revisamos, mi campo de acción está determinado por una serie de acontecimientos que yo no he decidido, es cierto, pero sobre cuyas reflexiones y actúes posteriores soy responsable. Como la mujer del movimiento contenido, la de *Confianzas*, bailamos y nos apresuramos a movernos con la parte de nosotros que no está fija, que no está anclada; bailamos a pesar de aquellas ligaduras... reconocer los anclajes nos permitirá precisar y fortalecer nuestros movimientos. Tal vez un día el árbol consiga sus alas...

\*

En junio de 2014 llegué a trabajar como contratista a la Red Nacional de Bibliotecas Públicas en la Biblioteca Nacional de Colombia. Para ese momento llegar a ese espacio significaba estar en el “centro” de las acciones en relación con las bibliotecas públicas del país, después

de haber trasegado desde hacía más de seis años por varios escenarios relacionados<sup>20</sup>. Cuando me ofrecieron el cargo éste parecía un trabajo soñado: tendría a cargo los procesos con

---

<sup>20</sup>En 2008, lo que fue mi primer trabajo después de haber obtenido mi cartón como Profesional en Estudios Literarios, fui Tutora del Plan Nacional de Lectura y Bibliotecas en su V y VI fase, en los departamentos de Caldas, Quindío y Risaralda, asunto que dependía directamente de la Biblioteca Nacional pero que habían entregado por licitación a Fundalectura. Es posible que me haya enamorado del quehacer en las bibliotecas públicas por esta primera experiencia.

En el 2009 viví tal vez el ingreso más directo a la realidad de este país al aceptar la coordinación regional en Nariño de un proyecto llamado “Fiesta de la Lectura”, financiado por la USAID y la OIM, operado en el orden nacional por Fundalectura y en el orden regional, en zonas “rojas” centralmente, por Colsubsidio, que buscaba generar procesos de promoción de lectura, de escrituras y de expresiones artísticas con la primera infancia en hogares comunitarios e infantiles del ICBF. Allí, viviendo y trabajando en Tumaco, en pleno pacífico colombiano, viví las más fuertes confrontaciones respecto a este tipo de intervenciones, sus objetivos y mi lugar de acción ahí:

“[...] yo fui comprendiendo en la práctica cotidiana lo que mi trabajo significaba...iba a llevarles libros a las madres comunitarias, iba a capacitarlas para que hicieran de la lectura y la escritura su nueva morada, iba a decirles que el “arte y la cultura” eran respuestas posibles a sus problemáticas...mierda, mierda, mierda...lo empecé a comprender desde el primer día que tuve que caminar por los puentes buscando los hogares comunitarios, desde el primer momento en que tuve frente a mí a niños desnutridos y abandonados, con una mirada que mezclaba la rabia contenida de un pueblo y la esperanza infantil del que aún no lo ha visto todo pero en cuyo cuerpo ya estaban las marcas [...] tenía tanta rabia que el humo que entraba por mi garganta mientras veía por la ventana a los indígenas de la caravana que acomodaban sus cuerpos para una noche de lágrimas, se me quedaba adentro como punzadas, como clavos en el pecho, como quebrantos en la espalda, como palabras adoloridas en una garganta que no hablaba...al día siguiente salí con mis libros a los hogares comunitarios, a “capacitar” a las madres, a leer con los niños, a guardar silencios angustiantes...los libros no se comen, los libros no se comen...me repetía sin cesar una voz que venía de lejos... y aunque creyera profundamente en el poder de las palabras ese día no podía pronunciarlas...los libros no se comen, los libros no se comen, y recordaba a mi profesor de poesía colombiana, Augusto Pinilla, que decía que los libros deben comerse, devorarse, deglutirse y saborearse. La metáfora no me servía ahora porque el hambre y el abandono de los niños era real y palpitante...también tenían otras hambres, pero el vacío era tan grande en aquellas pequeñas casas que nos absorbía a todos, era éste vacío el que nos devoraba...ni la música, ni la palabra, ni la esperanza podían contra ese vacío que sentí encarnarse en mí desde aquella mañana...desde entonces compartí sus hambres... (Giraldo Prieto, Crónica de cuerpos transitados 2013)

Silencio.

Durante casi dos, años entre 2010 y 2011, fui promotora de lectura y escritura de la Biblioteca Pública Virgilio Barco en la Red Capital de Bibliotecas Públicas – BiblioRed. El primer año de trabajo lo desarrollé como promotora de lectura y escritura de extensión bibliotecaria, esto es, desarrollé procesos con poblaciones que por diversas razones, geográficas, físicas, legales, etc., no podían acercarse a la biblioteca pública, a las cuales se las conocía como “población en situación de desventaja y/o condición de vulnerabilidad”. Allí, trabajando con habitantes de calle, reclusas, enfermos mentales, inimputables, ancianos abandonados, niños con cáncer, entre otros, tuve que hacer muchos reveses para tratar de comprender cómo y para qué se quería vincular la lectura y la escritura a la cotidianidad de estas personas y qué podía hacer, un llamado más desde mi profesión, la literatura en estos escenarios. Debo decir que fue una experiencia de aprendizaje intenso y de confrontación permanente, a nivel profesional, a nivel laboral, a nivel vital pero, sobre todo, y quitándose todas las marcas implícitas en tener una carrera, en tener un trabajo, en ser representante de una institución pública, etc., pensé en mis posibilidades de acción en la realidad a través de las pocas herramientas que tengo, en crear otras, en destruir algunas, es decir, en estar siempre en movimiento sólo porque lo que se ve y experimenta cada día en estos trabajos se sale de todo aquello que se puede prever, y exige observar, revisar, criticar, evaluar y volver a comenzar...

bibliotecas rurales, bibliotecas en resguardos indígenas, bibliotecas en consejos comunitarios afro, bibliotecas en reclusiones...tendría que viajar por el país a apoyar el montaje de nuevas infraestructuras bibliotecarias o la llegada de colecciones básicas y, centralmente, tendría que coordinar uno de los estímulos ofrecidos en la Convocatoria de Estímulos del Ministerio de Cultura, el estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas. Por una parte, tener que trabajar con “grupos minoritarios” me cautivó enseguida, no sólo porque pensé que aquello me permitiría entender muchos asuntos que estaba viendo en la maestría de estudios culturales que cursaba, sino también porque en el fondo quería volver a pensar acciones, digamos, desde la “periferia”.

Mi ingenuidad es ahora consciente de su pecado...

---

Muchas preguntas surgieron de allí, al igual que nuevas apuestas vitales, lo que me llevó en 2011 - 2012 a desarrollar un proceso de investigación con la beca Jóvenes Investigadores de Colciencias a partir de esta experiencia. La pregunta tenía que ver con la revisión del proceso desarrollado con estas poblaciones a través de la lectura y la escritura para ver si estos espacios podrían configurar ciudadanías a partir de ejercicios de reconocimiento e identidad. “La lectura, la escritura y la configuración de ciudadanías: ejercicios de reconocimiento e identidad en búsqueda de un sujeto político. BiblioRed y el caso de los programas de lectura y escritura con grupos desfavorecidos”, fue el artículo resultado de la investigación que intentó abrir la reflexión respecto a lo que podrían ser estos espacios en relación con la búsqueda de una voz propia de estos sujetos marginados, de un reconocimiento en estos espacios comunes como primer momento de un *hacer ciudadanías* contextualizadas y “diferenciadas”. Leerlo ahora me hace pensar nuevamente que hay preguntas medulares que adquieren rostros diversos, y que hay esperanzas que no se abandonan por más que una y otra vez tropecemos con la misma piedra...sin embargo, pienso ahora que el asunto con la piedra al parecer no es quitarla del camino, es grande y pesada, sino, tal vez, hacer algo con ella, jugar con sus bordes, aprovechar sus requiebres, utilizarla como sea posible, pero nunca dejar la marcha...

Después de un breve paso por las bibliotecas escolares del Distrito, que me dejó más sinsabores y críticas sobre el sistema educativo nacional que otra cosa, llegué iniciando el año 2013 al Grupo de Servicios de la Biblioteca Nacional de Colombia. Allí el asunto sobre el patrimonio, la memoria, “la preservación y la divulgación de todo el material bibliográfico y documental de la Nación”, todo siempre con mayúsculas, fueron preguntas que empezaron a habitar en mí y que entraron en discusión directa con toda la experiencia pasada, proveniente del ejercicio en las bibliotecas públicas y a través de la lectura y la escritura con públicos digamos, no “autorizados”. Estaba dentro de la piedra, y me daba cuenta entonces que era más fácil estar afuera y rodearla para ver cómo utilizarla que estar adentro y comprender su rigidez e inmovilidad. Escapé, pero me mantuve en la piedra...pasé de la cara A de la BNC en su misión de “rescatar, preservar y difundir el patrimonio bibliográfico y documental de los colombianos”, a la cara B, “generar políticas y lineamientos para el desarrollo de las bibliotecas públicas del país”.

Para ese entonces, junio de 2014, estaba terminando tercer semestre de la Maestría en Estudios Culturales, y ya se imaginará el lector lo que aquello podía significar... (¿darse golpes contra la piedra queriendo resquebrajarla parte por parte?)

Soy consciente de mi fe en el hacer, pero también de la necesaria reflexión y el descolocarse siempre...Así que aquí estamos...

Coordinar el estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas me ha permitido estar cerca a procesos investigativos de estudiantes o recién graduados, ampliar las miradas sobre las bibliotecas públicas del país y comprender el paso de la academia a la acción. Sin embargo, dos años después de estar inserta y actuar en y desde estos proyectos los cuestionamientos afloraron y exigieron que de un hacer signado por los avatares del trabajo en lo estatal que prioriza lo inmediato en respuesta más a decisiones establecidas por el poder de turno y los réditos políticos, que a procesos cargados de reflexiones y necesarias conceptualizaciones para un hacer/actuar más consciente, se asumiera una mirada crítica que revisara los modos en que nos involucramos como actores de proyectos estatales que nunca se sabe en qué pueden terminar...en el ejercicio investigativo presente develamos los peligros de estas acciones, pero mostramos movilizaciones posibles porque, aunque el panorama es desalentador, existen muchas iniciativas y muchas personas que se arriesgan, que movilizan y que construyen con otros desde diferentes lugares.

Durante seis meses en el año 2015 acompañé a nueve jóvenes profesionales en el desarrollo de su pasantía en bibliotecas públicas rurales. Durante cuatro meses estuve escuchando relatos, frustraciones, resistencias, caídas y nuevas ideas de estos jóvenes pasantes que con una fuerte convicción salieron de sus casas a enfrentarse a las situaciones de este país, convencidos de que algún cambio es posible, sabiéndose representantes del estado pero encontrando formas de combinar eso con sus apuestas vitales, políticas e intelectuales. Ahí estaba yo en los avatares de la academia también, del paso de la teoría a la acción de estos jóvenes y a través de los ejercicios investigativos de las pasantías, dando ideas, configurando procesos, acompañando en la marcha las diversas y preocupantes situaciones del país que no son fáciles de sortear por más experiencia que se tenga. También estaba yo con mi pasado de promotora de lectura y escritura, con una apuesta propia y que podía jugarme ahí también, en un estar adentro y afuera, y que tenía que ver con producir textos (en todo el significado de la palabra) en, desde y para los lugares específicos, esto es, si se quiere, el contextualismo radical de los estudios culturales. Y sí, por más que tuviera que dejar el rol para poder seguir con las labores cotidianas, también allí estaba la estudiante de estudios culturales, problematizando, pensando en los dispositivos y las configuraciones del poder, siendo parte de ellos...pero también intentando moverme en las fisuras, en los intersticios, en las grietas que siempre se abren y donde se pueden crear movilizaciones, por pequeñas que sean.

\*

Tres jóvenes profesionales, María Isabel, Camila y Laura Cristina; tres lugares de tres departamentos tan distintos como Tolima, Córdoba y Cauca; tres acontecimientos que produjeron de tres maneras distintas un objeto que habla de un lugar y que intenta dar cuenta de lo local; de lo local inmerso en situaciones singulares, es cierto, pero enmarcadas en el conflicto interno colombiano, del cual no es posible escaparse. Tres apuestas que, aunque pudiesen redundar en las lógicas de la modernidad/colonialidad, intentaron vincular a jóvenes habitantes de zonas rurales en un ejercicio de indagación que de distintas formas les hablaba de ellos mismos, les invitaba a preguntar, a interactuar con esos otros que aunque se ven todos los días son tan poco conocidos...Un ejercicio en el que la palabra circuló de muchas maneras...las palabras que

como el aire: son de todo el mundo. El problema no es la palabra sino el tono, el conjunto del que forma parte, a dónde va esa palabra, en compañía de quién. Claro que asesinos y asesinados usan las mismas palabras, pero yo no leí nunca en los epítetos policiales la palabra utopía, ni belleza, ni ternura. ¿Usted sabe que la dictadura militar argentina quemó *El Principito*? Y yo le doy la razón. No porque no ame al Principito sino porque es un libro tan lleno de ternura que daña a cualquier dictadura. (Gelman, La poesía es una forma de resistencia. 2012)

Y sí, ya hemos visto cómo la palabra vinculada a ciertas prácticas como la lectura y la escritura y a dispositivos como el libro, puede producir autoridades y subalternidades de distintos tipos, pero también puede producir reconocimientos, indagaciones, reclamos, posicionamientos...así como la palabra vista y escuchada en lo audiovisual y/o conectada puede establecer nuevos vínculos, diversos mapas de movilización, redes de trabajo, o articulaciones políticas, también puede convertirse en una nueva autoridad que pareciendo que integra e incluye, realmente subalterniza y disgrega... no lo sabemos aún con certeza, pero teniendo en cuenta nuestros procesos históricos no podemos permitirnos que la ingenuidad nos arrastre...

Que las reflexiones sirvan para confrontarnos más, para criticar insistentemente, para exigir cambios, para proponer nuevas maneras, pero nunca para dejar de movernos, de actuar, de confiar, en los otros, en nosotros mismos, en acciones posibles...Que la voluntad sea

persistente y que el pesimismo de la inteligencia nunca sea más poderoso que nuestro deseo de hacer y de propiciar cambios y transformaciones...Que estos jóvenes que están construyendo su existencia vital en escenarios que ellos no crearon tengan la posibilidad de moverse más de lo que la generación anterior pudo hacerlo, aprovechando las nuevas herramientas, los dispositivos, entendiendo sus contextos y propiciando alianzas más que distinciones, articulaciones más que diferencias, colectivos más que individualidades, aciertos más que frustraciones, palabras más que silencios...

Estoy tratando insistentemente de concluir estas páginas con un arrojo de mi voluntad en medio de todo el pesimismo que la indagación crítica me dejó...en medio de todas las frustraciones que el conocimiento de las realidades de este país nos deja diariamente...Ya están sucediendo cosas, muchas voces de las escuchadas en estas páginas resuenan y retumban lejos...son promesas y tenemos que creer, por supuesto, que los cambios son posibles, que más jóvenes de distintos lugares construirán existencias espaciales distintas, que más de nosotros que estamos adentro de proyectos estatales no seremos meros reproductores de las lógicas moderno/coloniales; ni mucho menos propagadores de nuevas formas de poder en lo que se ha llamado la posmodernidad/poscolonialidad, sino que asumiremos responsablemente la labor de construir desde lo más pequeño escenarios potentes con otros y para todos...

Cristina: ¿cómo te sientes tú cuando hay una representación tan, yo no sé si triste pero sí, un poco negativa de ser joven en un país como este, en una época como esta... y existes tú, por ejemplo? ¿Cómo se siente ser joven ahora?

María Isabel: En la desesperanza... No, yo sé que la población joven normalmente está tendiendo a ser criminalizada por muchas cosas, si uno ve a jóvenes en una esquina uno sospecha..., si hubiera un grupo de viejitos en esta esquina y en esta esquina hay un grupo de pelados, uno prefiere pasar por el grupo de viejitos porque supone que los jóvenes son malos... y no solamente en situaciones de calle sino que uno está constantemente [pensando] que es una persona influenciable, de que es una persona que puede..., que tiene energías y disposición de hacer cosas que no están... que pueden afectar a otras personas por esa misma influencia que pueden tener.

**Ser joven en este país es una oportunidad de cambiar eso, y si en este momento yo estoy haciendo muchas cosas que los jóvenes en condiciones normales no hacen, no es como mirarme como una súper excepción maravillosa sino como mirar una excepción que puede ayudar a cambiar lo normal, cómo hacer que mi excepción sea [lo] normal, yo quiero que lo sea.** (Corrales Zapata, Entrevista a ganadora del estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas del año 2015 2016) (La negrilla es mía).

## REFERENCIAS CITADAS

- Alcolirykoz. «El genio de la botella.» *Viejas recetas, remixes y otras rarezas*. Comp. Alcolirykoz. 2012. CD.
- Álvarez Zapata, Didier. «Exploración de las relaciones entre lectura, formación ciudadana y cultura política. Una aplicación a las propuestas de formación ciudadana de la escuela de animación juvenil.» Medellín, 2003.
- Arias, Alejandro, entrevista de Cristina Giraldo Prieto. *Entrevista a joven guanaqueño participante de la pasantía de Laura Cristina Gómez Ruiz en Guanacas, Inzá, Cauca* (14 de julio de 2016).
- Barbero, Jesús Martín. «Jóvenes des-orden cultural y palimpsestos de identidad.» En *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Universidad Central, Siglo del Hombre Editores, 1998.
- Bourdieu, Pierre. «La 'juventud' no es más que una palabra.» *Sociología y Cultura* (Grijalbo, Conaculta), 2002: 163-173.
- Briones, Claudia. «Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías.» *Revista Tábula Rasa*, nº 6 (2007): 55-83.
- Cabezas Delgado, María Camila. «Descifrando los sonidos del porro. Crónicas de pasantes en bibliotecas públicas.» *Biblioteca Nacional de Colombia*. 2015.  
<http://www.bibliotecanacional.gov.co/rnbp/noticias/descifrando-los-sonidos-del-porro> (último acceso: 10 de julio de 2016).
- Cabezas Delgado, María Camila, entrevista de Cristina Giraldo Prieto. *Entrevista a ganadora del estímulo Pasantías en Bibliotecas públicas del año 2015* (11 de mayo de 2016).
- . «Informe final - Pasantías en bibliotecas Públicas.» Documento institucional - Red Nacional de Bibliotecas Públicas, diciembre de 2015.
- . «Proyecto ajustado.» Documento Institucional - Red Nacional de Bibliotecas Públicas, agosto de 2015.
- . «Reflexiones sobre ruralidad.» Documento institucional - Red Nacional de Bibliotecas Públicas, agosto de 2015.
- Castro-Gómez, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

- Castro-Gómez, Santiago. «Las políticas culturales como un patrimonio de la nación.» En *Compendio de políticas culturales. Documento de discusión 2009*, 493-496. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2009.
- Castro-Gómez, Santiago. «Los avateres de la crítica decolonial. Entrevista realizadas por el Grupo de ESTudios sobre Colonialidad -GESCO-.» *Tabula Rasa*, n° 16 (2012): 213-230.
- CEPAL - UNICEF. *Juventud rural, modernidad y democracia en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL, 1996.
- CEPAL. «Hacia una nueva definición de “rural” con fines estadísticos en América Latina.» *CEPAL - NACIONES UNIDAS*. mayo de 2011.  
[http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/3858/1/S2011960\\_es.pdf](http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/3858/1/S2011960_es.pdf)  
 (último acceso: 25 de marzo de 2016).
- Chakrabarty, Dipesh. «Historias de las minorías: pasados subalternos.» *Revista Historia y Grafía*, n° 12 (1999): 87-111.
- Chakrabarty, Dipesh. «Una pequeña historia de los Estudios subalternos.» En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, editado por Instituto de Estudios Peruanos, 25-52. Lima: Envió Editores, 2010.
- Computadores para Educar*. 2015.  
<http://www.computadoresparaeducar.gov.co/PaginaWeb/index.php/es/nosotros-2/que-es-computadores-para-educar> (último acceso: 15 de julio de 2016).
- Corrales Zapata, María Isabel, entrevista de Cristina Giraldo Prieto. *Entrevista a ganadora del estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas del año 2015* (15 de mayo de 2016).
- Corrales Zapata, María Isabel, ed. *Palomar Memoria Viva. Una historia gestada por sus jóvenes*. Anzoátegui, Tolima, 2015.
- . «Proyecto ajustado.» Documento Institucional - Red Nacional de Bibliotecas Públicas, Biblioteca Nacional de Colombia, agosto de 2015.
- . «Reflexiones sobre la ruralidad.» Documento institucional - Primer informe pasantías en bibliotecas públicas, agosto de 2015.
- Diez, María Laura. «Reflexiones en torno a la interculturalidad.» *Cuadernos de Antropología Social* (Universidad de Buenos Aires), n° 19 (2004): 191-213.
- Dirección de Desarrollo Rural Sostenible del IICA. «Jóvenes y nueva ruralidad: Protagonistas actuales y potenciales del cambio. Un acercamiento conceptual a la situación y a la importancia del desarrollo humano de los sectores juveniles de

- América Latina y el Caribe en la aurora del 2000.» Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura ICCA, 2000.
- Escobar, Arturo. «El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?» En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 68-87. Buenos Aires: CLACSO, consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.
- Figuroa, Edwin. *Tierra desde adentro. Una historia sobre la autonomía y soberanía en los cultivos indígenas y campesinos*. Inzá, Cauca: Gómez Ruiz, Laura Cristina, 2015.
- Gelman, Juan. «Entre los poetas míos...Juan Gelman.» *Biblioteca Virtual Omegalfa*. 2013. [www.omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/cuaderno-de-poesia...juan-gelman...](http://www.omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/cuaderno-de-poesia...juan-gelman...) (último acceso: 01 de agosto de 2016).
- Gelman, Juan, entrevista de Javier Rodríguez Marcos. *La poesía es una forma de resistencia*. Diario El País. 07 de diciembre de 2012.
- Giraldo Prieto, Cristina. «Crónica de cuerpos transitados.» mayo de 2013.
- . «Diario de campo.» 3 de mayo de 2016.
- Gómez Ruiz, Laura Cristina, entrevista de Cristina Giraldo Prieto. *Entrevista a ganadora del estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas del año 2015* (19 de mayo de 2016).
- González Cangas, Yanko. «Juventud rural. Trayectorias teóricas y dilemas identitarios.» *Revista Nueva Antropología*, n° 63 (2003): 153-173.
- Gotan, Project. «Confianzas (video).» *Youtube*. 2016. [https://www.youtube.com/watch?v=\\_ejZOYJUGtM](https://www.youtube.com/watch?v=_ejZOYJUGtM) (último acceso: 01 de agosto de 2016).
- Grossberg, Lawrence. «Identidad y estudios culturales: ¿no hay más que eso?» En *Cuestiones de identidad*, editado por Stuart y Du Gay, P.(Ed.) Hall, 148-180. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Hall, Stuart. «Introducción: ¿Quién necesita identidad?» En *Cuestiones de identidad*, editado por Stuart Hall y P. Du Gay, 13-39. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Indigenous Portal. *Nevados.org*. 25 de marzo de 2009. <http://www.nevados.org/index.php/es/sierra-nevada-de-santa-marta/275-prensa-pueblos-talanquera-muralla-de-preservacion-cultural-o-cerco-de-aislamiento.html> (último acceso: 5 de abril de 2016).
- Kafka, Franz. *Carta al Padre*. Bogotá: Editorial De Bolsillo, 2012.

- Kapkin, Sara. «Alcolirykoz: rap de la A a la Z.» *Vice.com*. 3 de marzo de 2015.  
[https://www.vice.com/es\\_co/read/alcolirykoz](https://www.vice.com/es_co/read/alcolirykoz) (último acceso: 31 de mayo de 2016).
- Kessler, Gabriel. «La investigación social sobre juventud rural en América Latina. Estado de la cuestión de un campo en conformación.» *Revista Colombiana de Educación* (Universidad Pedagógica Nacional), 2006: 16-39.
- La Doctrina, Jóvenes de, entrevista de Cristina Giraldo Prieto. *Grupo focal realizado con jóvenes de La Doctrina, Lorica, Córdoba, participantes de la pasantía en bibliotecas públicas de María Camila Cabezas La Doctrina, Lórica, Córdoba*, (02 de mayo de 2016).
- Maestre, Souldes, entrevista de Cristina Giraldo Prieto. *Entrevista al coordinador de la Biblioteca Kankuaka del Resguardo Indígena Kankuamo, Atánquez, Cesar* (12 de noviembre de 2014).
- McKee, Robert, y Mónica Szurmuk, . *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores; Instituto Mora, 2009.
- Ministerio de Cultura. *Convocatoria de Estímulos*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2014.
- . *Convocatoria de Estímulos*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2013.
- . *Convocatoria de Estímulos*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.
- . *Convocatoria de Estímulos*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2012.
- . *Convocatoria de Estímulos*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2015.
- . *Mincultura.gov.co*. 2015. <http://www.mincultura.gov.co/ministerio/quienes-somos/Paginas/default.aspx> (último acceso: 15 de mayo de 2016).
- Ministerio de Cultura. «Política de Diversidad Cultural.» En *Compendio de Políticas Culturales*, 371 - 396. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.
- Ministerio de Cultura. «Política de Lectura y Bibliotecas.» En *Compendio de políticas culturales*, 437-462. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.
- MinTic. *Vive Digital para la gente*. 2015.  
<http://www.mintic.gov.co/portal/vivedigital/612/w3-propertyvalue-6106.html>  
(último acceso: 15 de julio de 2016).
- Mulcué, Manuel. *Tierra desde adentro. Una historia sobre la autonomía y soberanía en los cultivos indígenas y campesinos*. Editado por Laura Cristina Gómez Ruíz. Inzá, Cauca, 2015.

- Osorio Pérez, Flor Edilma. «Jóvenes rurales y acción colectiva en Colombia.» *Revista Nómadas* (Universidad Central), 2005: 122-131.
- Osorio Pérez, Flor Edilma, Olga Jaramillo, y Amanda Orjuela. «Jóvenes rurales: identidades y territorialidades contradictorias. Algunas reflexiones desde la realidad colombiana.» *Énfasis Boletín del Observatorio Javeriano de Juventud* 1 (2011).
- Pacifista, Staff de. «El rap: otra opción en el Catatumbo.» *Vice.com*. 9 de junio de 2016. [https://www.vice.com/es\\_co/read/el-rap-otra-opcin-en-el-catatumbo](https://www.vice.com/es_co/read/el-rap-otra-opcin-en-el-catatumbo) (último acceso: 31 de mayo de 2016).
- Paja, Miryan. *Tierra desde adentro. Una historia sobre la autonomía y soberanía en los cultivos indígenas y campesinos*. Editado por Laura Cristina Gómez Ruiz. Inzá, Cauca, 2015.
- Palomar, Jóvenes de, entrevista de Cristina Giraldo Prieto. *Grupo focal realizado con jóvenes de Palomar, Anzoátegui, Tolima, participantes del proyecto de pasantía de María Isabel Corrales* (26 de mayo de 2016).
- Periódico El Tiempo. *Eltiempo.com*. 7 de Febrero de 1995. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-297182> (último acceso: 20 de mayo de 2016).
- Planeta Paz, Fundación Hanns Seidel. *La cuestión agraria en Colombia: tierra, desarrollo y paz. Memorias ciclo de conversatorios*. . Documento de trabajo, Bogotá: Planeta Paz, Fundación Hanns Seidel, 2012.
- «Políticas y acciones a favor de la juventud rural en Colombia.» *Jenzera.org*. s.f. <http://jenzera.org/wordpress-content/uploads/2009/10/Pol%C3%ADticas-y-acciones-a-favor-de-la-juventud-rural-en-Colombia.pdf> (último acceso: 2 de mayo de 2016).
- Quijano, Anibal. «Colonialidad y modernidad-racionalidad.» En *Los conquistados*, editado por Heraclio Bonilla, 437-447. Bogotá: Tercer Mundo - Libri Mundi, 1992.
- Red Nacional de Bibliotecas Públicas - Biblioteca Nacional de Colombia. «Pasantías en bibliotecas públicas - Grupo de bibliotecas públicas.» Documento institucional, 2010.
- Rey, Germán. «Las políticas culturales en Colombia: la progresiva transformación de sus comprensiones.» En *Compendio de políticas culturales. Documento de discusión 2009*, 23-42. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2009.
- Scratch, Nach. «Chico problemático.» *Poesía Difusa*. Comp. Nach Scratch. 2003. CD .

Walsh, Catherine. «(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador.» En *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades.*, editado por Norma Fuller. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en Perú, PUCP-UP-IEP, 2002.

Wiesner, Andrés. «El testigo del asesinato de Margarita Gómez y Mateo Matamala.» *Revistadonjuan.com*. 15 de mayo de 2013.  
<http://www.revistadonjuan.com/historias/el-testigo-del-asesinato-de-margarita-gomez-y-mateo-matamala+articulo+12801439> (último acceso: 27 de abril de 2016).

**CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES  
(Licencia de uso)**

Bogotá, D.C., 19 de noviembre de 2016

Señores  
Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J.  
Pontificia Universidad Javeriana  
Cuidad

Los suscritos:

\_\_\_\_\_ **CRISTINA GIRALDO PRIETO** \_\_\_\_\_, con C.C. No **53.113.805 Btá**  
 \_\_\_\_\_, con C.C. No \_\_\_\_\_  
 \_\_\_\_\_, con C.C. No \_\_\_\_\_

En mi calidad de autor exclusivo de la obra titulada:

**Entre el azadón y el smartphone: jóvenes habitantes de zona rural frente al interés del estado por los saberes y memorias locales**

\_\_\_\_\_ (por favor señale con una “x” las opciones que apliquen)  
 Tesis doctoral  Trabajo de grado  Premio o distinción: Si  No   
 cual: Mención honorífica otorgada por la Facultad de Ciencias Sociales  
 Grado con honores Cum Laudem

presentado y aprobado en el año 2016, por medio del presente escrito autorizo a la Pontificia Universidad Javeriana para que, en desarrollo de la presente licencia de uso parcial, pueda ejercer sobre mi obra las atribuciones que se indican a continuación, teniendo en cuenta que en cualquier caso, la finalidad perseguida será facilitar, difundir y promover el aprendizaje, la enseñanza y la investigación.

En consecuencia, las atribuciones de usos temporales y parciales que por virtud de la presente licencia se autorizan a la Pontificia Universidad Javeriana, a los usuarios de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J., así como a los usuarios de las redes, bases de datos y demás sitios web con los que la Universidad tenga perfeccionado un convenio, son:

<b>AUTORIZO (AUTORIZAMOS)</b>	<b>SI</b>	<b>NO</b>
1. La conservación de los ejemplares necesarios en la sala de tesis y trabajos de grado de la Biblioteca.	X	
2. La consulta física (sólo en las instalaciones de la Biblioteca)	X	
3. La consulta electrónica – on line(a través del catálogo Biblos y el Repositorio Institucional)	X	
4. La reproducción por cualquier formato conocido o por conocer	X	
5. La comunicación pública por cualquier procedimiento o medio físico o electrónico, así como su puesta a disposición en Internet	X	
6. La inclusión en bases de datos y en sitios web sean éstos onerosos o gratuitos, existiendo con ellos previo convenio perfeccionado con la Pontificia Universidad Javeriana para efectos de satisfacer los fines previstos. En este evento, tales sitios y sus usuarios tendrán las mismas facultades que las aquí concedidas con las mismas limitaciones y condiciones	X	

De acuerdo con la naturaleza del uso concedido, la presente licencia parcial se otorga a título gratuito por el máximo tiempo legal colombiano, con el propósito de que en dicho lapso mi obra sea explotada en las condiciones aquí estipuladas y para los fines indicados, respetando siempre la titularidad de los derechos patrimoniales y morales correspondientes, de acuerdo con los usos honrados, de manera proporcional y justificada a la finalidad perseguida, sin ánimo de lucro ni de comercialización.

De manera complementaria, garantizo en mi calidad de estudiante y por ende autor exclusivo, que la Tesis o Trabajo de Grado en cuestión, es producto de mi plena autoría, de mi esfuerzo personal intelectual, como consecuencia de mi creación original particular y, por tanto, soy el único titular de la misma. Además, aseguro que no contiene citas, ni transcripciones de otras obras protegidas, por fuera de los límites autorizados por la ley, según los usos honrados, y en proporción a los fines previstos; ni tampoco contempla declaraciones difamatorias contra terceros; respetando el derecho a la imagen, intimidad, buen nombre y demás derechos constitucionales. Adicionalmente, manifiesto que no se incluyeron expresiones contrarias al orden público ni a las buenas costumbres. En consecuencia, la responsabilidad directa en la elaboración, presentación, investigación y, en general, contenidos de la Tesis o Trabajo de Grado es de mí competencia exclusiva, eximiendo de toda responsabilidad a la Pontificia Universidad Javeriana por tales aspectos.

Sin perjuicio de los usos y atribuciones otorgadas en virtud de este documento, continuaré conservando los correspondientes derechos patrimoniales sin modificación o restricción alguna, puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación de los derechos patrimoniales derivados del régimen del Derecho de Autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, “*Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores*”, los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables. En consecuencia, la Pontificia Universidad Javeriana está en la obligación de RESPETARLOS Y HACERLOS RESPETAR, para lo cual tomará las medidas correspondientes para garantizar su observancia.

**NOTA: Información Confidencial:**

Esta Tesis o Trabajo de Grado contiene información privilegiada, estratégica, secreta, confidencial y demás similar, o hace parte de una investigación que se adelanta y cuyos

Resultados finales no se han publicado. Si  No

En caso afirmativo expresamente indicaré (indicaremos), en carta adjunta, tal situación con el fin de que se mantenga la restricción de acceso.

NOMBRE COMPLETO	No. del documento de identidad	FIRMA
CRISTINA GIRALDO PRIETO	53.113.805 de Bogotá	

FACULTAD: CIENCIAS SOCIALES

PROGRAMA ACADÉMICO: MAESTRÍA EN ESTUDIOS CULTURALES

**BIBLIOTECA ALFONSO BORRERO CABAL, S.J.  
DESCRIPCIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO  
FORMULARIO**

<b>TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS DOCTORAL O TRABAJO DE GRADO</b>			
Entre el azadón y el smartphone: jóvenes habitantes de zona rural frente al interés del estado por los saberes y memorias locales			
<b>SUBTÍTULO, SI LO TIENE</b>			
<b>AUTOR O AUTORES</b>			
<b>Apellidos Completos</b>		<b>Nombres Completos</b>	
Giraldo Prieto		Cristina	
<b>DIRECTOR (ES) TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO</b>			
<b>Apellidos Completos</b>		<b>Nombres Completos</b>	
Cabrera Ardila		Marta Jimena	
<b>FACULTAD</b>			
Facultad de Ciencias Sociales			
<b>PROGRAMA ACADÉMICO</b>			
<b>Tipo de programa ( seleccione con "x" )</b>			
Pregrado	Especialización	Maestría	Doctorado
		X	
<b>Nombre del programa académico</b>			
Maestría en Estudios Culturales			
<b>Nombres y apellidos del director del programa académico</b>			
Eduardo Restrepo			
<b>TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE:</b>			
Maestría en Estudios Culturales			
<b>PREMIO O DISTINCIÓN</b> (En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial):			
Mención Honorífica por el trabajo de grado otorgada por la Facultad de Ciencias Sociales Grado con honores Cum Laudem			
<b>CIUDAD</b>	<b>AÑO DE PRESENTACIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO</b>	<b>NÚMERO DE PÁGINAS</b>	
Bogotá	2016	113	

TIPO DE ILUSTRACIONES ( seleccione con “x” )						
Dibujos	Pinturas	Tablas, gráficos y diagramas	Planos	Mapas	Fotografías	Partituras
<b>SOFTWARE REQUERIDO O ESPECIALIZADO PARA LA LECTURA DEL DOCUMENTO</b>						
Nota: En caso de que el software (programa especializado requerido) no se encuentre licenciado por la Universidad a través de la Biblioteca (previa consulta al estudiante), el texto de la Tesis o Trabajo de Grado quedará solamente en formato PDF.						
MATERIAL ACOMPAÑANTE						
TIPO	DURACIÓN (minutos)	CANTIDAD	FORMATO			
			CD	DVD	Otro ¿Cuál?	
Vídeo						
Audio						
Multimedia						
Producción electrónica						
Otro ¿Cuál?						
DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVE EN ESPAÑOL E INGLÉS						
Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. (En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Sección de Desarrollo de Colecciones de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J en el correo <a href="mailto:biblioteca@javeriana.edu.co">biblioteca@javeriana.edu.co</a> , donde se les orientará).						
ESPAÑOL			INGLÉS			
Políticas culturales			Cultural policy			
Diversidad cultural			Cultural diversity			
Multiculturalismo			Multiculturalism			
Identidad (es)			Identities			
Modernidad/colonialidad			Modernity /Colonianity			
Ruralidad,			Rurality			
Jóvenes rurales			Young population in rural areas			
RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS						
<p>La presente investigación analiza los tránsitos y matices que tienen las intervenciones estatales que se hacen en nombre de la cultura, en jóvenes habitantes de zona rural y partir de la experiencia particular desarrollada en la vereda Palomar, en Anzoátegui, Tolima; el corregimiento La Doctrina, en Loricá, Córdoba y la vereda Guanacas, en Inzá, Cauca, en el marco del estímulo Pasantías en Bibliotecas Públicas del Programa Nacional de Estímulos del Ministerio de Cultura.</p> <p>A través de una aproximación etnográfica y con una apuesta desde la escritura que problematiza los cánones de la producción del conocimiento científico, esta tesis aborda interrogantes relacionados con la política de diversidad cultural, el multiculturalismo y su exaltación/consumo de la diferencia, el eje modernidad/colonialidad, la noción de ruralidad, la categoría jóvenes rurales, el problema de la(s) identidad(es), la dupla oralidad/escritura, entre otros asuntos, que permiten revisar las repercusiones de</p>						

las políticas culturales del estado y sus efectos en las dinámicas políticas y sociales en el escenario rural del país.

The following research analyzes different particularities between government culture interventions, and young population in rural areas through the experiences in vereda Palomar in Anzoátegui, Tolima; corregimiento La Doctrina, in Lórica, Córdoba and vereda Guanacas, Inzá, Cauca, developed under the project: Internships in Public Libraries of the National Incentives Program of the Ministry of Culture.

Through an ethnographic approach with a proposal that problematizes the production canons of scientific knowledge, this thesis addresses questions related with cultural diversity, multiculturalism and its impulse/ consumption of difference, the axis modernity / coloniality, the rurality notion, young population in rural areas, identity problems, the duplicity between orality and writing and other issues, that allow to review the repercussions of the cultural policies and their effects, particularly, the political and social dynamics in the rural areas of the country.