



Revista Análisis
ISSN: 0120-8454
ISSN: 2145-9169
Universidad Santo Tomás

Pensar la construcción de paces en Colombia: la (ir)relevancia teórico-práctica de la decolonialidad*

Avoine, Priscyll Anctil; Paredes Saavedra, Nadia Johanna

Pensar la construcción de paces en Colombia: la (ir)relevancia teórico-práctica de la decolonialidad *

Revista Análisis, vol. 50, núm. 93, 2018

Universidad Santo Tomás

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515559060003>

DOI: 10.15332/s0120-8454.2018.0093.02

Artículo de investigación

Pensar la construcción de paces en Colombia: la (ir)relevancia teórico-práctica de la decolonialidad *

To think about the construction of peace in Colombia: the theoretical-practical (ir)relevance of decoloniality

Penser la construction des paix en Colombie: la relevance (ou non) théorique-pratique de la décolonialité

Priscyll Anctil Avoine ** anctil_avoine.priscyll@uqam.ca
Université du Québec, Canada

Nadia Johanna Paredes Saavedra ***
nadiaparedess24@gmail.com
Universidad Industrial de Santander, Colombia

Revista Análisis, vol. 50, núm. 93, 2018

Universidad Santo Tomás

Recepción: 04 Septiembre 2017
Aprobación: 04 Marzo 2018

DOI: 10.15332/
s0120-8454.2018.0093.02

CC BY-SA

RESUMEN: Este artículo se inscribe en el marco de las discusiones transdisciplinares del Seminario Socio-Humanístico Permanente del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga (Colombia) y tiene por objetivo analizar la (ir)relevancia teórico-práctica de la decolonialidad como herramienta epistemológica para desdibujar los limitantes de la paz en Colombia. Partiendo de la interpretación de que la praxis de la paz está limitada por marcos estáticos heredados de la modernidad política, se busca evaluar la pertinencia de la decolonialidad para contrarrestar la visión liberal sobre la construcción de las paces en el país. En un primer momento, el artículo aborda la constitución del sujeto político moderno y las limitaciones de la conceptualización liberal de la paz. Segundo, se ahonda sobre las aportaciones epistémicas de la decolonialidad y, finalmente, se analiza la relevancia de la decolonialidad en la praxis de la paz en Colombia.

Palabras clave: paces, teoría decolonial, epistemología, sujeto político, praxis, Colombia.

ABSTRACT: This article is part of the transdisciplinary discussions of the Permanent Socio- Humanistic Seminar of the Department of Humanities of the University of Santo Tomás of Bucaramanga (Colombia) and aims to analyze the theoretical-practical (ir)relevance of decoloniality as an epistemological tool to distort the limitations of peace in Colombia. Starting from the interpretation that static frameworks inherited from political modernity limit the praxis of peace, it seeks to evaluate the relevance of decoloniality to counteract the liberal vision of the construction of peace in the country. At first, the article addresses the constitution of the modern political subject and the limitations of the liberal conceptualization of peace. Subsequently, it delves into the epistemic contributions of decoloniality and, finally, it analyses the relevance of decoloniality in the praxis of peace in Colombia.

Key words: peace, decolonial theory, epistemology, political subject, praxis, Colombia.

RÉSUMÉ: Cet article s'inscrit dans le cadre des discussions transdisciplinaires du Séminaire Socio-humanistique permanent, mené au sein du département d'humanités de l'Université Santo Tomás de Bucaramanga. Le dessein essentiel est celui d'analyser la relevance (ou non) théorico-pratique de la décolonialité en tant qu'outil épistémologique capable d'effacer les obstacles qui nuisent à la paix en Colombie. Suivant l'interprétation selon laquelle la praxis de la paix se voit limitée par des cadres immobiles hérités de la modernité politique, nous cherchons à examiner la pertinence de la décolonialité pour faire contrepoids à la vision libéral de la construction des paix



en Colombie. Pour ce faire, nous nous s'intéressons, d'abord, à la constitution du sujet politique moderne et aux limitations de la notion libérale de paix. Puis, nous tentons d'approfondir dans les apports épistémiques de la décolonialité et, finalement, nous analysons la relevance de la décolonialité pour la praxis des paix en Colombie.

Mots clés: paz, théorie décoloniale, épistémologie, sujet politique, praxis, Colombie.

Introducción

En Colombia, la paz como concepto y *praxis* se ha visto limitada a la conceptualización liberal heredada de las posturas epistémicas coloniales que parecen haber impedido un pensamiento propio latinoamericano, como lo argumenta en sus exhaustivas obras el filósofo Enrique Dussel. Estas restricciones teórico-conceptuales tienen consecuencias importantes en las prácticas cotidianas de construcción de paces¹ en el ámbito colectivo: la acción política se sigue pensando en términos modernos, coloniales e individuales, propiciando, más que todo, una atomización de las relaciones sociales (Quijano, 1992). Se producen y reproducen marcos estáticos que equiparan las posibilidades de acción política a la “ciudadanía” heredada de la modernidad política, imposibilitando una comprensión de la paz como *pluralidad* multívoca y desde lo popular.

Este artículo se escribe con la intención de vislumbrar la necesidad de replantear las bases epistemológicas de la paz que sustentan la acción política contemporánea en Colombia. Consideramos que la *praxis* de la paz está sujeta y limitada a marcos estáticos de conocimientos heredados de la colonialidad de poder (Quijano, 2000). Como planteamos en este texto, si bien se ha puesto en práctica en varios lugares de América Latina la teoría decolonial como marco epistémico contra-hegemónico como es el caso en Bolivia, se hacen necesarias investigaciones con respecto a las posibilidades tangibles de la decolonialidad en la educación formal frente a la mercantilización de la educación “formal” (Coenga-Oliveira y Anctil Avoine, 2017; Lopes Cardozo y Strauss, 2013; Peñuela, 2009). En este sentido, es importante iniciar una reflexión sobre dichos marcos que sustentan un modelo violento de producción del sujeto “liberal”, sujeto que se constituye por fuera de las posibilidades intersubjetivas en el orden político actual. Nos proponemos unas cavilaciones para des-enmarcar la construcción de paz del modelo (neo)liberal que se desprende de las estructuras y categorías legadas desde la modernidad política europea con el fin de evaluar las posibilidades que ofrece lo decolonial en torno a las paces en Colombia.

Uno de los marcos de discusión que queremos proponer con este artículo se da en relación con las posibilidades prácticas de la generación de conocimiento desde lo decolonial. Elaborar un pensamiento decolonial, latinoamericano y caribeño acerca de las paces es una tarea ardua pero que contiene una *diversidad* que busca oponerse a la instauración del marco político moderno bajo parámetros de universalidad (Restrepo y Rojas, 2010, p. 165). De esta manera, y apoyándonos sobre las diversas miradas decoloniales respecto a la constitución del sujeto, la construcción

de las paces y su relación con la producción del conocimiento en América Latina, el objetivo de este artículo es analizar la (ir)relevancia teórico-práctica de la decolonialidad como herramienta epistemológica para desdibujar los limitantes de la paz en Colombia. De ahí, queremos plasmar los limitantes impuestos por la construcción del sujeto político moderno a la edificación de la paz en Colombia y proponer un análisis de la teoría decolonial como marco relevante o irrelevante para la puesta en praxis de una paz decolonial, tal como lo sugiere Victoria Fontan (2012) en su artículo *Replanteando la epistemología de la paz: el caso de la descolonización de paz*, con el fin de trascender las dinámicas liberales de relaciones de poder y considerar la intersubjetividad como eje transversal.

Las relaciones de poder en Colombia derivan de la construcción de los imaginarios colectivos legados a través de los diversos procesos de colonización y de hegemonía socio-cultural. Ante el actual inicio de proceso de paz con el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el proceso de dejación de las armas por parte de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FAR-EP) tras un acuerdo político con el Estado colombiano para buscar el fin del conflicto, se hace necesario construir una reflexión crítica sobre el ejercicio práctico de la teoría decolonial en un posible escenario de posconflicto, su contribución y sus dificultades a la hora de tratar de romper con los marcos del discurso liberal de la paz, y las prácticas intersubjetivas que han podido desdibujar y traspasar estos marcos de institucionalidad.

Así, este escrito se inscribe en el marco de las discusiones académicas transdisciplinares del *Seminario Socio-Humanístico Permanente* del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás de Bucaramanga (USTA) y se sitúa en el actual debate político sobre la construcción de paz en Colombia a la luz de los diálogos que lleva a cabo el Gobierno Nacional con las guerrillas operando en el territorio. Para realizar el objetivo propuesto, este artículo está dividido de la siguiente manera: en un primer momento, abordaremos una crítica a la constitución del sujeto político moderno que se presenta como un limitante de la construcción de paces en Colombia; en un segundo momento, propondremos explorar la decolonialidad como marco epistémico alternativo frente a la despolitización de las paces en el país y, finalmente, analizaremos la relevancia o irrelevancia de la epistemología decolonial en la praxis de la paz en el actual contexto colombiano.

Metodología

En lo metodológico, este artículo es el primer producto de la línea *Decolonialidad* del Seminario Socio-Humanístico Permanente del Departamento de Humanidades de la USTA. El trabajo transdisciplinar se llevó a cabo bajo la forma de un seminario investigativo-pedagógico, de tipo alemán, con el fin de responder al enfoque socio-humanístico integral del departamento buscando aliar la docencia a la investigación, apuntando a que estas dos ramas de la construcción del conocimiento se

complementen. En este sentido, nos hemos propuesto, como colectivo investigador, la lectura de dos libros, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, de Eduardo Restrepo y Axel Rojas, (2010) y *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, de Juan José Bautista Segalés (2014), así como una variedad de artículos científicos sobre la decolonialidad en América Latina. De esta revisión documental, surgieron varios debates y seminarios formativos que contribuyeron a alimentar las discusiones y el trabajo colectivo del cual resultaron varios documentos, protocolos y relatorías. El presente documento presenta la síntesis de dicho trabajo de co-construcción del saber.

Constitución del sujeto político moderno y limitaciones de la “paz liberal”

¿Qué quiero decir? Simplemente esto: cuando un antillano licenciado en filosofía declara que no se presentará a las oposiciones alegando su color, yo digo que la filosofía nunca ha salvado a nadie. Cuando otro se empeña en probarme que los negros son tan inteligentes como los blancos me digo: la inteligencia tampoco ha salvado nunca a nadie, y esto es cierto porque, aunque en nombre de la inteligencia y de la filosofía se proclame la igualdad entre los hombres, también en su nombre se decide su exterminación. (Fanon, 2009, p. 56)

La filosofía, como ciencia moderna, ha sido uno de los pilares de la construcción del sujeto político moderno como un sujeto universal y des-corporalizado (Restrepo y Rojas, 2010, p. 140) que analiza el contexto socio-político, dando explicaciones y soluciones razonables a los problemas vividos. La ciencia moderna ha transformado la “diversidad en uniformidad y el holismo y la complejidad en fragmentación y reduccionismo” (Comins Mingol, 2003, p. 120) y, como lo afirma Fanon, permitió al “sujeto universal” crear posibilidades de jerarquización de lo humano, donde ciertos marcos deciden sobre las vidas dignas de ser vivida o no (Butler, 2009). Junto con la modernidad, se puso en marcha la empresa colonial: la “dominación colonial como un poder productor del imaginario del dominado, como *estructurante* de su subjetividad, como un poder seductor, interpelador” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 95). De ahí nació un poder estructurador de las subjetividades, una forma de moldear el actuar político universalmente alrededor del principio que perpetúa la dominación del centro sobre la periferia, como lo expone Dussel (1996). Es, como lo argumenta Grosfoguel, la “ego-política del conocimiento” o la “idea de [que] puede existir la producción y apropiación de conocimiento desde un no lugar, desde un sujeto deshistorizado y descorporalizado (esto es, un sujeto universal)” (citado en Restrepo y Rojas, 2010, p. 139).

La modernidad instauró un modo de ver las relaciones políticas-territoriales desde el concepto de Estado-nación, racializando los territorios y creando aparatos estatales que detienen el “monopolio de la violencia”, como lo expuso Weber. Este marco guerrerista se ha ido sofisticando y alimentando bajo el concepto de soberanía nacional: las técnicas de la guerra, siempre más coloniales e imperialistas, se han ido tecnificando, apoyadas por la ciencia, constituida como el pilar del

progreso de la “humanidad”, imaginada desde el logos europeo (Mignolo, 2009).

De ahí se desprenden los estudios de violentología, que hacen un énfasis en las formas racionales de comprender los actos violentos y desde donde se asimilan las formas de “resolver” los conflictos a partir de un foco estatal y basado en derechos humanos universales. El análisis de los conflictos sociales desde la violentología parte de una visión occidental de la negatividad del conflicto y de las imposiciones de posiciones sobre su regulación, poniendo un énfasis sobre la necesidad de erradicarlos en un mundo en donde la dominación se instauró como natural. La modernidad política permitió que la violencia fuera en el epicentro de la creación del conocimiento, de la interpretación de la violencia, además de dar lugar a marcos epistémicos violentos como lo son el racismo, clasismo, sexismo y demás formas de marginalización y jerarquización de los cuerpos humanos. En Colombia, esto se ha manifestado de forma particular ya que, como lo argumenta Ospina (2013), la violencia ha permeado y monopolizado casi todas las narrativas del país, hasta en sus producciones literarias, artísticas, intelectuales y demás.

Teniendo en cuenta esta conceptualización de la violencia como una parte constituyente de la modernidad y del sujeto político como individual, se puede afirmar que se empezó a entender el concepto de paz desde las orillas del liberalismo, e incluso, desde el neoliberalismo (Fontan, 2012; Sabaratnam, 2013): la paz se ha comprendido como un componente del desarrollo impuesto desde el centro hacia la periferia, siguiendo el mismo modelo de la época colonial, según la perspectiva de Dussel (1996)a. Contrariamente a la conceptualización moderna, la violencia no es un asunto meramente individual o comportamental; es profundamente social y cultural. La violencia, como la cultura, son procesos colectivos a los cuales se deben dar respuestas comunitarias (Baños Nocedal, 2005).

Al contrario, la “paz liberal” se ha entendido desde marcos epistémicos coloniales y modernos; se ha pensado desde el “Norte” con pretensiones muchas veces neocoloniales para el “Sur”; Colombia no forma una excepción al respecto. La “paz liberal” no cuestiona las epistemologías que sostienen las violencias en los diferentes territorios: al contrario, reproduce dichas epistemologías, provocando lo que de Sousa Santos llama el “*epistemocidio* cuya versión más violenta fue la conversión forzada y la supresión de los conocimientos no occidentales llevada a cabo por el colonialismo europeo y que continúa hoy bajo formas no siempre tan sútiles” (2010, p. 68). La academia y, en particular las universidades, están llamadas a iniciar un camino para desdibujar dichos límites epistémicos que permiten la perpetuación de la violencia en Colombia, y crear categorías y conceptos propios (Bautista Segalés, 2014, p. 12) desde lo endógeno. Nuestra forma de conocer, derivada de la construcción del sujeto moderno como unificado e indivisible, nos impide trazar nuevos horizontes del actuar colectivo y, del mismo modo, caminos innovadores respecto a las injusticias sociales.

Se nos arrebató la creatividad con la imposición de un modelo cartesiano² de entendimiento de lo político.

Es cierto que los Estudios de Paz propiciaron un terreno investigativo interesante sobre la construcción de paz en diversas regiones del mundo. Este marco eurocentrado de interpretación permitió pasar de una conceptualización de la paz como ausencia de conflictos -*paz negativa*- hasta una visión más holística, la paz positiva, que busca propiciar un enfoque más propositivo considerando la dinamización de las relaciones entre las violencias directas, culturales y estructurales (Galtung, 1969). De ahí se dio un paso hacia marcos de desarrollo integral de las personas involucradas en la construcción de paz, insistiendo en la responsabilidad de todos los seres humanos frente al sufrimiento (Hernández Pérez, 2015, p. 251). De esta manera, se puede afirmar que los Estudios de Paz permitieron una aproximación más positiva a los conflictos humanos dibujando unas posibilidades de “transformar la sociedad y las relaciones humanas hacia mayores cuotas de justicia” y viéndolos como una “oportunidad educativa” (Cascón Soriano, 2001, p. 5).

Sin negar los aportes de los Estudios de Paz y siguiendo con la intención de hacer un trabajo interdisciplinario, la construcción de las paces en Colombia re- quiere de un marco que no reitere la cosmovisión eurocéntrica. De este modo, las culturas de paces (Martínez Guzmán, 2009) en Colombia no se pueden pensar en claves coloniales, sino en los márgenes de la producción del sujeto universalizado disciplinado bajo los parámetros modernos de conceptualización de la “ciudadanía” y “democracia”, las cuales se han reducido a representar derechos meramente individuales. Estas concepciones impiden pensar paces múltiples y pluriversas³, limitando la acción colectiva a reivindicaciones de la individualidad. Las culturas de paces deben partir de las realidades vividas de las personas afectadas por la opresión y la violencia: el mismo reconocimiento de los marcos epistémicos coloniales con repercusiones en la época contemporánea permite una acción transformadora, siguiendo los preceptos enunciados por Paulo Freire en su fundamentación de la pedagogía crítica (1969, p. 7).

Lo cotidiano, y no lo universal, debe servir de punto de partida para el fomento de culturas de paces, propiciando espacios y lugares de enunciación propios y endógenos para enfrentar la mercantilización de la paz en el modelo neoliberal. Una praxis de la libertad (Freire, 2009, p. 24), pero eso sí, una libertad colectiva, que no oprime el sujeto dentro de un marco de comprensión universalizador.

En Colombia, la herencia colonial de la construcción de subjetividad obstaculiza el fomento de lo que el gobierno ha ido llamando “paz territorial”: la corporeidad de las paces se ha venido entendiendo, de todas maneras, desde un marco estatal que en la práctica sigue muy cercano ideológicamente al modelo estatal europeo de construcción de paz. Siguiendo a Fontan (2012), lo que se requiere es una crítica articulada, entre lo teórico y lo práctico que viene cuestionar este paradigma de “paz liberal” que obstaculiza generalmente las verdaderas formas de reconciliación reduciéndolas a la reconstrucción nacional, económica y

política. Así, la autora argumenta que se ha equiparado el modelo de paz al modelo de cooperación internacional que termina dilatando los recursos para la construcción de paz en una cantidad de burocracia heredada del esquema del Estado europeo: es un modelo que normaliza la paz y la define como una sola, única y a contracorriente con los procesos endógenos de cada comunidad. Al contrario, la paz debe ser múltiple; es más, debería hablarse de paces pluriversas, y sobre todo endógena, ya que “somos seres encarnados, somos en un cuerpo que es afectado por el mundo, *en situación*” (Santos Gómez, 2008, p. 167). Las diversas formas de violencia y opresión nos llaman, al contrario del marco europeo, a pensar y repensar el concepto de paz desde lo decolonial, favoreciendo procesos endógenos de construcción de las relaciones humanas:

La de-colonización de paz exige un enfoque holístico y sistémico a la paz, los procesos que lo representan y la ética y los valores en ella consagrados. La de-colonización de la paz significa la armonización del mapa y el territorio, trayendo lo invisible ante nuestra comprensión y viviendo de lo visible. Hace un llamado a mitigar los tejidos sociales localizados y los valores de la paz, y también cuestiona la idea del cambio impuesto a toda costa, por lo general aquel de un proceso pacífico. (Fontan, 2012, p. 63)

La construcción debe ser permanente y endógena: se busca deslegitimar la discriminación, la violencia y segregación trascendiendo las lógicas de la modernidad política, priorizando la intersubjetividad y el fomento de una convivencia real en lo cotidiano (Estermann, 2006). En realidad, se trata de pasar de performar relaciones sociales desde la objetividad hacia el reconocimiento del otro y de la otra como sujetos de habla, ya que el lenguaje ha marcado de forma contundente la instauración de la subjetividad moderna (Mignolo, 2009; Martínez Guzmán, 2009).

En este momento, la paz en Colombia se entiende como dirigida, y muchas veces, se sobrepolitiza, pero desde las jerarquías estatales, y se subpolitiza en las esferas sociales; así, la visión que se ofrece con los diálogos de La Habana -sin descalificar su necesidad histórico-política- es fundamentalmente *moderna*. Pero las paces existen, en todo el territorio colombiano y en los próximos apartados, queremos evaluar las aportaciones de la decolonialidad para cuestionar la instauración de este sujeto político moderno limitado en la construcción de paces y, la relevancia/irrelevancia que puede tener la epistemología decolonial en la praxis de la noviolencia⁴.

Aportación epistémica de la decolonialidad

El proceso de la construcción teórica de la decolonialidad es el resultado de un ejercicio metodológico que vivencia y estudia el fenómeno histórico desde la realidad de los territorios: es una crítica viva a la colonialidad como fomentadora de desigualdades sociales legitimadas a través del poder como lugar epistémico. Representa una serie de respuestas a las múltiples crisis actuales y los mecanismos que la agudizan; dichas respuestas han permitido un “retornar a la historia” y un reconocimiento de la semántica de los discursos que han sido hegemónicos, como el

paradigma europeo universal. Lo decolonial permite, desde lo epistémico, reconstruir los relatos a partir de las voces silenciadas e invisibilizadas en un proceso de colonización que ha naturalizado unas jerarquías sociales, políticas, culturales y epistémicas desde mecanismos de opresión y exclusión que posibilitaron las relaciones de dominación y explotación. Como lo exponen Césaire y Fanon, el rasgo sustantivo de esta dominación ha sido la racialidad en lo que Grosfoguel denomina “ego-política del conocimiento” (Rojas y Restrepo, 2010, p. 139); de ahí surge una distinción que despoja ciertas vidas de valor político y configura las relaciones de poder globales.

La colonización como resultado de la conquista española de los territorios de Abya Yala⁵ permitió la implementación del Estado moderno y el modelo económico del capitalismo bajo cuatro mecanismos fundamentales: “la burocratización, monopolización de la fuerza, creación de legitimidad y homogeneización de la población súbdita” (Wallerstein, 1979). Lo que inició como un proyecto de conquista hoy revela la fuerza de su poder en la intensidad que ha permeado los procesos de constitución política en cada territorio conquistado y se ha perpetuado dentro de las estructuras de poder del colonizador que ha creado los parámetros sociopolíticos y jurídicos de carácter universal que hoy se traducen en proyectos neocoloniales. Dichos modelos y proyecto heredado de la colonialidad del ser, poder, saber parecen impedir una salida distinta al modelo, lo que constituye el establecimiento de un orden mundial y una excusa en procesos de intervención económica, política y militar que tiene connotaciones directas en la conceptualización misma de la paz y su “establecimiento” en los territorios supeditados.

En este sentido, desde la filosofía, ética y teología de la liberación, se articularon varias manifestaciones de descontento que se han revelado en diferentes escenarios de resistencia social y política, enfrentando los dualismos que han hecho posible crear discursos alternos que se forjan al margen del capitalismo y de la “democracia” del mercado liberal. Dentro del denominado principio de la libre autodeterminación de los pueblos, se han llevado a cabo en diferentes países procesos de resistencia liderados por las comunidades, movimientos sociales, culturales e indígenas, que aún en países después de su independencia en América Latina han sido subsumidos en la lógica del otro, incluso por aquellos que han sido captados y formados intelectualmente dentro del sistema colonizador, y replican las técnicas que perpetúan la colonialidad del poder. Se considera que todo conocimiento fuera de lo occidental (eurocentrismo) no es válido, ya que la dinámica de un modelo capitalista que construye la idea de progreso como la norma de la historia solo busca alcanzar una mayor seguridad y estabilidad, convirtiéndolo en un dispositivo totalitario.

Respecto a lo anterior, Mignolo (2009) llama a una desobediencia epistémica, que permita un desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia (Quijano, 1992, p. 440) que se ha convertido en el marco de poder económico y político que le permite extenderse a otras esferas de

la vida con la colonización del conocimiento y el saber, y del ser mismo. Es a través del conocimiento mismo que se ha perpetuado la colonialidad, lo que hace fundamental iniciar el proceso decolonial en este punto a partir de un desprendimiento epistemológico, es decir, un movimiento hacia la *pluriversalidad*, que implica una comunicación interepistémica, una ruptura con el método positivista, y un ejercicio de comprensión que le otorgue a cada proceso la autonomía geopolítica para su desarrollo. En pocas palabras, el aporte epistémico de la decolonialidad es un proceso de posicionamiento político frente a la realidad:

En lo que respecta a América Latina no es posible explicar su aparición ni captar su sentido por fuera del contexto del desarrollo económico, social y científico de la región a partir del decenio de 1960. Sus ingredientes formativos provienen del impacto causado por las teorías de la dependencia (Cardoso, Furtado) y de la explotación (González Casanova); a contra teoría de la subversión (Camilo Torres) y la teología de la liberación (Gutiérrez); las técnicas dialógicas (Freire) y la reinterpretación de las tesis del compromiso y neutralidad de los científicos, tomadas de Marx y Gramsci. (Fals Borda, 1985, p. 3)

De ahí se insiste sobre la necesidad del desarrollo del método a partir de la proximidad con el excluido/a, con el oprimido/a; es el diálogo comprensivo trasladado a la teoría que hoy busca desentrañarse de su misma autoridad a la realidad para constituirse no solo en un reconocimiento, sino en un proceso práctico de la educación (Fals Borda, 1985, p. 14). Se trata de una comprensión de la educación y su rol emancipador, siguiendo a Freire, en relación con los diferentes movimientos sociales y culturales, flexibilizando los procesos endógenos. Por lo mismo, dicha flexibilidad se puede fomentar desde un marco categorial alternativo:

Ya no basta con producir otra economía, sea poscapitalista, socialista, comunitaria o transmoderna, sino que, aparte de ello, hay que producir los conceptos y categorías con los cuales hacer inteligible, pensable y posible este otro proyecto. El problema no está en cuestionar solamente el capitalismo, el modelo neoliberal o, si se quiere, el socialismo real del siglo xx, sino en problematizar y criticar la racionalidad que los presupone y les da sentido, para no recaer en lo que siempre criticamos y que queremos superar. (Bautista, 2014, p. 14)

El aporte epistémico decolonial empieza con la puesta en tela de juicio del método positivista como única verdad metodológica, rompiendo con el racionalismo cartesiano y con la eliminación de la pretensión de universalidad que anule al otro/a. Desde lo decolonial, se cuestiona la aceptación moderna (y sus implicaciones prácticas hasta hoy en día) del *cogito* de Descartes que moldeó en gran medida tanto la ciencia moderna como el sujeto político y su identidad (Maldonado-Torres, 2007, p. 133). Así, lo decolonial se dibuja como un marco referencial y como crítica explícita a la normalización de la educación neoliberal buscando una

mirada producida a partir del grupo denominado programa modernidad/colonialidad (Escobar, 2003; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007) nacido en el contexto de un grupo de pensadores cuyo interés viene siendo reflexionar críticamente en torno a lo que significa comprender y cuestionar los procesos históricos que dieron lugar, y que aún mantienen, la colonialidad como lógica de dominación, exclusión, jerarquización, imposición y legitimación de



determinados sujetos, prácticas y saberes, sobre otros cuya naturaleza ha sido históricamente escindida, segregada y minimizada. (Díaz M., 2010, p. 219)

En respuesta a esta colonialidad epistémica desde lo moderno, la educación popular y desde abajo aparece como el inicio de la construcción de un proyecto latinoamericano que, sin ser un proyecto hegemónico, se establece desde las fronteras a contracorriente de la violencia epistémica que sustenta los marcos de exclusión y despojo que ha acompañado a Colombia. De esta manera, la construcción teórica decolonial obedece a la cercanía del sujeto con su propia realidad, con las raíces de su ser, en su territorio, llevándolo a pensarse el mundo y preguntarse desde la sociedad latinoamericana para subvertir los patrones de poder en la que se encuentra el sujeto político moderno.

La teoría decolonial propone una epistemología intersubjetiva, a nuestro parecer esencial a la construcción de paces: rompe fuertemente con el esquema de pensamiento moderno que separa netamente el sujeto y el objeto en la creación y generación del conocimiento. Ahora bien, el reto es romper las estructuras del conocimiento que perpetúan los avances de las teorías liberales de progreso, edificación de la paz y despolitización de los procesos organizativos. Se trata de fragmentar la educación bancaria, como lo argumentó Freire (2009), la cual se desarrolla en el ámbito individual y se evalúa en espacios cognitivos de competencia, basada en un currículo homogéneo de contenidos que obedecen a la planeación de un poder determinado por el mercado, y no por las condiciones específicas de cada comunidad. Dichos procesos educativos inician relaciones violentas, apartando el sujeto de su realidad y eliminando toda posibilidad de pensamiento crítico. El aporte epistémico decolonial se basa no solo en los estudios realizados, sino en la base social que lo sustenta en el ejercicio práctico y en la historia misma; desaprender la historia y comprender las narrativas locales, anteponer los territorios al mapa y construir desde ellos.

(Ir)relevancia de la decolonialidad en la praxis de las paces en Colombia

Frente a estas posibilidades epistémicas de la decolonialidad, el seminario permanente nos ha permitido abrir espacios de discusión en torno a las oportunidades de construcción de paces desde marcos interpretativos pluriversos y multifacéticos (Argüello Parra y Anctil Avoine, 2017). Sin embargo, las reflexiones que se dieron en este seminario académico plantean varias preguntas acerca de la aplicabilidad de la teoría decolonial a la era del capitalismo neoliberal, especialmente en un territorio como el colombiano, donde se vive un conflicto armado desde más de 60 años y donde las multinacionales y los tráficos transnacionales han jugado un papel central. De este modo, la pregunta central buscaba delimitar la relevancia o la irrelevancia de lo decolonial en la construcción de las paces en el contexto colombiano, pensando en desdibujar los límites impuestos por la conceptualización del sujeto moderno respecto al actuar político. En esta sección, argumentaremos sobre la relevancia práctica de la teoría decolonial en las edificaciones de paces locales y endógenas en Colombia,

mientras también significaremos algunas dificultades que subrayan ciertas irrelevancias de dichas teorías para los marcos educativos, alternativos y formales, que deben actuar como parte importante de las propuestas noviolentas de la sociedad tanto colombiana como latinoamericana.

En un primer momento, podemos argumentar que, desde lo epistémico, la teoría decolonial se presenta como una herramienta interesante y contra-hegemónica para la construcción de las paces en Colombia, en gran medida por su clara orientación hacia la diversidad como eje transformador. Los ejemplos a nivel latinoamericano de aplicación de lo decolonial en el plano práctico son numerosos y, sobre todo, en el ámbito educativo. En Colombia, muchas organizaciones de bases trabajan esquemas subalternos, alternativos y decoloniales de paces, como es el caso de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó (CDP, 2016). En el país, la epistemología decolonial ha permitido cuestionar las dinámicas endógenas e imperiales del conflicto armado como los trabajos que viene adelantando el sociólogo Fals Borda a partir de la metodología de la investigación-acción-participativa (IAP) dentro de un proceso vivencial en comunidades apartadas y excluidas de las propias relaciones de poder que determinan su destino. En dicho aspecto, se comprende entonces el papel de la pedagogía del oprimido de Freire, no porque se apliquen procesos de alfabetización en comunidades apartadas vinculadas a la lectura o escritura, sino también a una alfabetización que permita comprender el conocimiento en contexto, lo que implica una historia, un territorio, una comunidad, la necesaria existencia del otro.

En este sentido, la relevancia de la teoría decolonial para los contextos diversos latinoamericanos es clara: su flexibilidad en cuanto a la aplicación definitivamente hace de dicha teoría un eje interesante para la puesta en práctica de la transformación social de los lazos violentos. De ahí, se hace una reorientación del tejido social, no hacia esquemas de competencias y violencia, sino a través de un cuestionamiento perpetuo de las prácticas: “es necesario hacer una lectura en clave decolonial de los imaginarios, representaciones sociales, prácticas cotidianas de los grupos con quienes trabajamos, pero también debemos insistir en que necesitamos develar y decolonizar nuestros propios imaginarios y prácticas” (Patiño Sánchez, 2014, p. 216).

La teoría decolonial como enfoque epistémico tiene su relevancia práctica en la medida que propicia una metodología que permite reapropiar conocimientos (Fontan, 2012) y empujar los límites de la propia realidad de los sujetos que se dibujan como “pacíficos”. El “paradigma otro” es, por ejemplo, de una pertinencia grande en el caso colombiano, ya que busca pensar desde la “diferencia colonial”, develando una multiplicidad de historias que fueron negadas por la violencia sistemática y la colonialidad del ser (Restrepo y Rojas, 2010, p. 163). En este sentido, lo histórico cobra importancia aquí: la educación decolonial, así como las paces decoloniales, deberían orientarse hacia una toma de conciencia desde este mismo proceso histórico, es decir, que la víctima de la violencia misma busque formas de dejar de ser víctima de la modernidad/colonialidad en el ámbito político (Dussel, 2002, p. 431).

En definitiva, en lo práctico, la teoría decolonial nos permite cuestionar las certezas del sujeto moderno y su fundamento político en la empresa colonial/moderna para “poder acceder a la realidad negada del Otro como realidad más allá del Ser moderno” (Bautista, 2014, p. 24). En la *praxis* de la paz, la decolonialidad significa una ética de lo cotidiano, a favor de las personas que han sido excluidas de los procesos de globalización y que han vivido procesos constitutivos violentos: “Por ello la materialidad de la que se habla en esta ética de la liberación, es la materialidad de la ‘corporalidad viviente’ del sujeto humano, en este caso, de la víctima, desde donde se puede cuestionar con sentido el sistema de la dominación moderna” (Bautista, 2014, p. 41). Como lo afirman Butler y Athanasiou, es la misma corporalidad, el mismo despojo que lleva la persona a la acción y resistencia política, desde su propia historicidad (2014, p. XI).

En un segundo momento, la teoría decolonial como epistemología emergente ha tenido también sus límites prácticos a la hora de criticar la “paz liberal” y de proponer marcos innovadores de consolidación endógena de las paces. Se puede afirmar que el mismo contexto neoliberal y capitalista en el cual evolucionamos y que hemos heredado de la modernidad impide muchas veces traspasar sus marcos de acción.

De esta manera, cabe la pregunta de la pertinencia de la teoría decolonial en la práctica cuestionándonos si nos permite salir de los modos dicotómicos de ver la realidad, también heredados del modo eurocéntrico de ver las relaciones humanas como coloniales/decoloniales, locales/liberales o globales, modernas/ ancestrales, occidentales/no occidentales, etc. Así, parece que ciertas teorías decoloniales que buscan traspasar la paz liberal caen en la polarización de las categorías interpretativas de las realidades de sur global, haciéndolas parecer como ontológicamente inevitables:

There is a clear emphasis here on the need to engage with the ‘indigenous’ or ‘authentic’ traditions of non-Western life, which seems to reflect an underlying assumption of cultural difference as the primary division between these two parties. This reproduces the division between the liberal, rational, modern West and a culturally distinct space of the ‘local’. (Sabaratnam, 2013, p. 12)

En las discusiones del seminario, se ha puesto en tela de juicio la relevancia de la decolonialidad en la *praxis* de la paz justamente por las dificultades en pensar categorías propias/nuevas para desprendernos de las categorías heredadas de la modernidad eurocéntrica (Bautista, 2014). Se cuestionó la validez de la crítica y su puesta en práctica si se mantiene la comprensión de las paces y de la justicia social bajo las categorías relacionada con la “ciudadanía” y “democracia” occidental. Resulta que, a pesar del interés marcado por los estudios decoloniales, subalternos y demás en las sociedades presenciando conflictos violentos y/o en procesos de posconflicto, ha sido difícil construir marcos categoriales que realmente confronten el problema del eurocentrismo y su dominio del orden político (Sabaratham, 2013, p. 2). De Sousa Santos (1998) argumenta en la misma línea cuando interpreta la dificultad que tenemos de construir, como sujetos impregnados de los esquemas modernos, una teoría crítica en ciencias sociales: plantea esta zona de transición en la



cual nos encontramos frente a los obstáculos derivados de las “promesas de la modernidad”, como la justicia e igualdad social, a los cuales no encontramos soluciones tangibles.

Si no se opera un cambio de estructura a nivel del concepto de paz en Colombia, se corre el riesgo de que se tergiverse demasiado y que se mercantilice más de lo que ya se ha venido haciendo. La desconexión entre los procesos endógenos de construcción de paces y los mandatos de paz desde arriba, camuflados en “participación ciudadanas”, pone en relieve la importancia de una teoría y una *praxis* decolonial en el país. La relevancia de la *praxis* decolonial para el fomento de unas culturas de las paces en Colombia se hace fundamental, toda vez que existen antecedentes y ejercicios sociales activos que demuestran la posibilidad de encontrarse en el diálogo y en la reconstrucción de la memoria histórica, sin una pretensión de anulación y deslegitimación en la acción política del otro, con una plena comprensión del pasado colonial, de la diferencia colonial (Sabaratnam, 2013).

Conclusiones

En Colombia, las violencias han sido múltiples, complejas, y a veces parece que caen en lo innombrable. Por esta misma razón, se exigen respuestas diversas, comprendiendo las paces desde sus varias manifestaciones considerando el esquema de violencia prolongada que atraviesa el país, que pauta en gran medida la enorme indiferencia social al respecto (CNMH, 2013). La teoría decolonial ofrece un lugar de enunciación para confrontar estas voces divergentes sobre las paces, desde el mismo escenario vivido de las personas en términos relacionales y cotidianos.

En el caso de América Latina, la “represión sistemática de los patrones de expresión, de conocimiento y significación de los dominados” ha tenido consecuencias históricas complejas e imposibles de trascender. De hecho, un punto crucial de la decolonialidad es la convicción de la necesidad de conocer los impactos de la colonialidad/modernidad sobre los marcos que estructuran los comportamientos violentos y las desigualdades socio-culturales y económicas (Sabaratnam, 2013). En este artículo, quisimos iniciar una reflexión sobre los límites impuestos por las conceptualizaciones modernas sobre lo político para el desarrollo de unas culturas de paces en Colombia. Nos propusimos abrir ciertos espacios de deliberación sobre las condiciones de violencia, marginalidad e injusticias: la postura del oprimido/a propicia una posibilidad de pensar en la “pluriversidad de paradigmas” que coloca las subjetividades humanas en primer plano de la transformación de los conflictos violentos. Dicha transformación, en el caso de Colombia, no puede desarrollarse bajo premisas de dominación, como lo es la colonialidad: inevitablemente, la transformación de las acciones violentas en noviolentas pasa por desmantelar los imaginarios, conocimientos y prácticas que impiden los “polílogos interculturales” (Estermann, 2013, p. 47) basados en la diversidad cultural y de saberes.



Es en las actuales coyunturas, cuando el debate sobre la paz está tan activo en Colombia, que debemos buscar oportunidades de marcos interpretativos distintos que rompan con las lógicas cartesianas de la lucha política. En este ejercicio de desdibujar los limitantes de la construcción de paces en Colombia, surgieron efectivamente más preguntas que respuestas, demostrando a la vez el poder de alineación del marco eurocentrado: como investigadoras, reconocemos esta dificultad intrínseca impuesta por los marcos epistémicos violentos que nos acompañen. A eso, se definieron unas preguntas que surgen a raíz de las reflexiones: ¿existe un sujeto popular? ¿Cuáles son sus delimitaciones e imposibilidades para la consolidación de sociedades noviolentas?

Referencias

- Argüello Parra, A. y Anctil Avoine, P. (2017). From polymorphism of violence to the complexities of peace: Towards an integral dignity in Colombia. En E. Sieh y J. McGregor (Eds.), *Human Dignity: Establishing Worth and Seeking Solutions* (pp. 231-245). London: Palgrave MacMillan.
- Baños Nocedal, A. A. (2005). Antropología de la violencia. *Estudios de Antropología Biológica*, XII: 41-63.
- Bautista Segalés, J.J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.
- Butler, J. (2009). *Frames of War: When is Life Grievable?* New York: Verso.
- Butler, J. y Athanasiou, A. (2014). *Dispossession: The Performative in the Political: Conversations with Athena Athanasiou*. Cambridge: Polity Press.
- Cascón Soriano, F. (2001). *Educar en y para el conflicto*. Barcelona: Cátedra Unesco sobre Paz y Derechos Humanos.
- Coenga-Oliveira, D. y Anctil Avoine, P. (2017). “Conformez-vous!”: Les résistances et contestations à la marchandisation du savoir dans l'université néolibérale. *Revista Temas*, 3(11), 13-27.
- Comins Mingol, I. (2003). Del miedo a la diversidad a la ética del cuidado: una perspectiva de género. *Convergencia*, 10(33), 97-122.
- CDP. (2016). *Comunidad de Paz de San José de Apartadó*. Consultado 10 de julio de 2017. <http://cdpsanjose.org/?q=/node/8>
- CNMH. (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso.
- De Sousa Santos, B. (1998). ¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica? *Zona Abierta*, 82/83: 219-229.
- Díaz M., C. J. (2010). Hacia una pedagogía en clave decolonial: entre aperturas, búsquedas y posibilidades. *Tabula Rasa*, 13, 217-233.
- Dussel, E. (2002). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Estermann, J. (2013). Hacia una “intversidad” de saberes: universidad e interculturalidad. *Revista Tarea*, 83, 41-50.



- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo.* La Paz: Iseat.
- Fals Borda, O. (1985). *Conocimiento y poder popular: lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia.* Bogotá: Siglo XXI.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas.* Madrid: Akal .
- Fontan, V. (2012). Replanteando la epistemología de la paz: el caso de la descolonización de la paz. *Perspectivas internacionales*, 8(1), 41-71.
- Freire, P. (1969). *La educación como práctica de la libertad.* Buenos Aires: Ediciones Siglo XXI.
- Freire, P. (2009). *Pedagogía del oprimido.* Consultado 10 de julio de 2016. <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/general/FreirePedagogiadadelOprimido.pdf>
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.
- Hernández Pérez, M. (2015). Capacidades y acumulados de paz de la sociedad civil en Colombia. En H. F. Guerrero Sierra y J. A. Wilches Tinjacá (Eds.), *Perspectivas multidimensionales de la paz en Colombia* (pp. 245-266). Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez.
- Gargallo Celentani, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América.* Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.
- Lopes Cardozo, M.T.A y Strauss, J.A.S. (2013). From the Local to the Regional and Back: Bolivia's Politics of Decolonizing Education in the Context of the Alba-TCP. En T. Murh, *Counter-Globalization and Socialism in the 21st Century: The Bolivarian Alliance for the Peoples of Our America.* Londres: Routledge.
- Martínez Guzmán, V. (2009). *Filosofía para hacer las paces.* Barcelona: Icaria.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. (2009). Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. *Theory, Culture & Society*, 26(7-8), 1-23.
- Ospina, W. (2013). *Pa' que se acabe la vaina.* Bogotá: Editorial Planeta Colombia.
- Patiño Sánchez, M. et al. (2014). La Decolonialidad, el Buen Vivir y el respeto a la diversidad en la construcción de conocimiento, formación e investigación en Trabajo Social. En E. Gómez H., M. Patiño S., E. Barreto C., F. González P., J. Rivera O., J. M. Muñoz L., N. Muñoz F., E. Morales M., S. Y. Fernández M., H. Muñoz S., G. Vásquez A., J. Nieto L., J. Suárez G., V. Betancour A., O. Atehortúa y M. Román C., *Diversidades y decolonialidad del saber en las ciencias sociales y el trabajo social* (205-220). Medellín: Pulso & Letra Editores.
- Peñuela, D.M. (2009). Pedagogía decolonial y educación comunitaria: una posibilidad ético-política. *Pedagogía y Saberes*, 30, 39-46.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo* (pp. 201-245). Caracas: Clacso.

- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En H. Bonilla (Ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-447). Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Rojas, A. y Restrepo, E. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Sabarathnam, M. (2013). Avatars of Eurocentrism in the Critique of the Liberal Peace. *Security Dialogue*, 44(3), 259-278.
- Santos Gómez, M. (2008). Ideas filosóficas que fundamentan la lectura de Paulo Freire. *Revista Iberoamericana de educación*, 46, 155-173.
- Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Notas

- * Artículo de reflexión derivado de seminarios de formación-investigación. Se presentaron los avances de este artículo de investigación en el XVI Congreso Internacional de Humanidades - Escenarios posibles en el postconflicto colombiano entre los días 18 y 20 del mes de mayo de 2016. Citar como: Anctil Avoine, P y Paredes, N. (2018). Pensar la construcción de paces en Colombia: la (ir)relevancia teórico-práctica de la decolonialidad. Análisis, 50(93), 317-335. DOI: <http://dx.doi.org/10.15332/s0120-8454.2018.0093.02>
- 1 El concepto de “paces” se toma del filósofo español Vicent Martínez Guzmán, quien ha sido impulsor de la idea de paz plural y no singular: según el autor, y a partir de lo que él nombrará la filosofía para hacer las paces, no existe una sola forma de construir la paz, sino que esta es múltiple y se edifica en la diversidad.
- 2 El modelo cartesiano, que se refiere al “pienso luego soy” de Descartes, prioriza el análisis de los problemas por parte y la comprensión del sujeto como aislado en lo político y lo social (Restrepo y Rojas, 2010).
- 3 Término inspirado de la idea de pluriversidad o pluriverso de Josef Estermann: “un mundo o pluriverso en el que quepan todas y todos, culturas y espiritualidades, la humanidad y la Naturaleza no humana, lo profano y lo sagrado” (2013, p. 50).
- 4 En este artículo, entendemos la noviolencia como una sola palabra, derivada del concepto hindú *ahimsa*, que busca plasmar una acción transformadora, radical de la sociedad desde un rechazo de la violencia, pero abarcando acciones colectivas de desobediencia civil.
- 5 “Abya Yala es el nombre kuna que, en especial en América del Sur, es utilizado por los y las dirigentes y comunicadores indígenas para definir al sur y norte del continente, siendo América un nombre colonial con el que no quieren identificar su territorio común” (Gargallo Celentani, 2014, p. 23).