

Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas

PRIGEPP – FLACSO

MAESTRÍA VIRTUAL EN GÉNERO, SOCIEDAD Y POLÍTICAS

**DESOBEDECER PARA DEMOCRATIZAR: APORTES DE LAS MUJERES A
LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE EN EL SUR DE COLOMBIA.**

Autora: LEIDY YOHANA RIVERA MERA.

Asesora: JULIANA FLÓREZ FLÓREZ

Colombia, junio de 2020

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN / ABSTRACT	6
INTRODUCCIÓN. UN EXCESO PARA ELLAS	7
LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE COMO MOVIMIENTO SOCIAL: CONSTRUYENDO LA POLIFONÍA DE SU EXISTENCIA	18
OPORTUNIDADES POLÍTICAS Y MARCOS POLÍTICOS DE LAS CEBS	19
UNA LECTURA FEMINISTA Y DESCOLONIAL DE LAS CEBS	24
<i>Puentes entre lo descolonial y los feminismos para comprender los movimientos sociales.</i>	29
CONSTRUYENDO LA POLIFONÍA DE LA CEBS	35
<i>La identidad de las Comunidades Eclesiales de Base CEBs</i>	36
<i>Esperanza y alegría de ser con otros y con otras</i>	38
<i>Organizatividad de las CEBs y ACOSUR</i>	40
<i>Formación y construcción de saberes</i>	41
LO POLÍTICO, LA POLÍTICA Y LA CULTURA: CONSTRUCCIONES Y AVANCES DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES.....	47
CULTURA, HEGEMONÍA, CULTURA POLÍTICA Y POLÍTICA CULTURAL.....	47
LOS FEMINISMOS, LA CULTURA POLÍTICA Y LA POLÍTICA CULTURAL.....	58
DESDE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES: POLÍTICAS PÚBLICAS, CULTURA POLÍTICA Y POLÍTICA CULTURAL.....	63
TEJIDO DE CONSTRUCCIÓN DE SABER Y DE MEMORIA: ASPECTOS EPISTEMOLÓGICOS Y METODOLÓGICOS	66
EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA SITUADA	66
ASPECTOS METODOLÓGICOS	69
MOMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN.....	71
<i>La semilla del movimiento social y el feminismo</i>	72
<i>Invitar a conversar, a tejer y a pensar en y desde ACOSUR</i>	74
<i>Recoger la polifonía de voces de ACOSUR y construir los tejidos de la memoria ...</i>	75
<i>Acordar el tejido final y dar cierre al proyecto.</i>	77
DESOBEDECER Y DEMOCRATIZAR: LA POLÍTICA CULTURAL Y LA CULTURA POLÍTICA DE LAS CEBS ACOSUR.....	79
POLÍTICA CULTURAL DE LA DESOBEDIENCIA Y LA OPOSICIÓN	80

<i>El motín de animales para disputar la tierra y el papel de las mujeres y los pobres de la solemnidad y vergonzantes.....</i>	82
<i>Romper la asimetría: la primera CEBs se logra con la ayuda del perro “Surre” y la gata “Mirre”. (1979- 1982).....</i>	86
<i>Religiosas del sagrado corazón: semilla de la insubordinación de las mujeres y amenaza para el patriarcado social y eclesial. (1982- 1990).....</i>	88
<i>Asociación de Comunidades Eclesiales de Base del Sur ACOSUR (1991- 1999).....</i>	93
<i>Resistir de las CEB en medio del conflicto armado colombiano (2000- 2010).....</i>	97
<i>Tiempo de hablar de las mujeres: la amenaza de desaparecer (2010-2019).....</i>	100
DEMOCRATIZACIÓN RADICAL DE LA ESPIRITUALIDAD: CULTURA	
POLÍTICA DE LAS CEBS DE ACOSUR.....	108
<i>El bien común es la expresión política del reino de Dios en la tierra.....</i>	111
<i>Política es actuar en coherencia con el bienestar común y para la liberación de quienes son excluidos.</i>	112
POLÍTICAS PÚBLICAS PARA LA DEMOCRATIZACIÓN RADICAL DE LA VIDA: APUESTAS DESDE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES	114
PARA CONCLUIR ESTA POLIFONÍA: CONSTRUCCIÓN DE SABERES EN Y CON LOS MOVIMIENTOS SOCIALES.....	118
REFERENCIAS	124



El espíritu de esta propuesta investigativa es esperanzador, soñador, utópico e intimista.

¡Soñar, anhelar, hablar desde la ternura, ir al interior de nuestro ser para construir el saber, recurrir a ancestros y ancestros, vivir con la convicción de que es posible transformar el mundo...! He ahí una apuesta política, una que asume la esperanza, el cuidado y la ternura como fuerzas revolucionarias para construir el mundo al que aspiramos.

AGRADECIMIENTOS

A Analid, Anadelina, Margarita, Aracely, Genoveva, Berta, Angélica, Marco Antonio, Luis, Elías, Mesías, Lucindo y Justo, por abrirme las puertas de su casa CEBs ACOSUR, por permitirme caminar junto a ustedes por los senderos de la memoria; por resistir contra todo pronóstico durante más de 39 años; por ser una inspiración desde su coherencia, sabidurías y apuestas de vida.

A la Confluencia de Mujeres para la Acción Pública en Colombia, por ser escuela de vida, por todos los saberes y experiencias construidos en este camino feminista de movilización social, porque este compartir me ha forjado en mi ser y saber.

A Juliana Flórez, por iluminar desde sus libros mis pensamientos sobre los movimientos sociales y la acción colectiva, por ayudarme a crecer como persona e investigadora, pero sobre todo por darme confianza y guía durante el proceso.

A quienes representan en mi vida el amor, la alegría y el cuidado, gracias por enraizarme, darme fuerza y animarme a culminar este proyecto. Gracias por compartir conmigo la alegría de esta apuesta de vida.

RESUMEN / ABSTRACT

Partiendo de la importancia que las comunidades eclesiales de base han tenido en los movimientos sociales latinoamericanos, y de la necesidad de complejizar el nexo que estos establecen entre lo cultural y lo político, esta investigación se sitúa en La Argentina, sur de Colombia, para analizar las relaciones entre la cultura y la política promovidas allí por esas comunidades. Desde una epistemología feminista y decolonial, se diseñó una metodología de tipo cualitativo y de campo, que permitió: a. reconstruir la memoria histórica de las CEBs de ACOSUR, privilegiando las voces de las mujeres; b. analizar la política cultural de la desobediencia y la oposición y, finalmente, c. analizar su cultura política de la democratización radical de la espiritualidad. Se plantea la tesis según la cual las CEBs de ACOSUR a lo largo de más 39 años de historia han logrado consolidar una política cultural de la desobediencia y una cultura política democratizadora en el suroccidente del Huila. Este análisis busca complejizar la construcción de las políticas públicas considerando el nexo entre lo cultural y lo político establecido por los movimientos sociales.

Starting from the importance that the base ecclesial communities have had in Latin American social movements, and from the need to make the nexus that they establish between the cultural and the political complex, this research is located in La Argentina, southern Colombia, to analyze the relations between culture and politics promoted there by those communities. From a feminist and decolonial epistemology, a qualitative and field-type methodology was designed, which allowed: a. rebuild the historical memory of the CEBs of ACOSUR, privileging the voices of women; b. Analyze the cultural policy of disobedience and opposition and, finally, c. Analyze the political culture of the radical democratization of spirituality. The thesis is presented according to which the CEBs of ACOSUR throughout more than 39 years of history have managed to consolidate a cultural policy of disobedience and a democratizing political culture in southwestern Huila. This analysis seeks to complicate the construction of public policies considering the link between the cultural and the political established by social movements.

INTRODUCCIÓN. UN EXCESO PARA ELLAS

En 1979 llegan seis frailes franciscanos a la parroquia del municipio de La Argentina en el sur de Colombia con la intención de movilizar un proceso comunitario y sociopolítico como parte del proceso espiritual, cuya inspiración provenía de su participación en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín, en 1968. Los frailes inician en La Argentina el trabajo político, espiritual y comunitario que, luego de tres años, en 1981, específicamente en el barrio Primitivo Losada, da como resultado la conformación de la primera Comunidad Eclesial de Base, en adelante CEBs. Dos años después, en 1983, llegan al mismo municipio las religiosas del Sagrado Corazón, quienes no solo apoyaron el proceso existente, sino que lo extendieron a las veredas de Belén y Santa Leticia, pertenecientes al municipio de La Plata, en límites con el Cauca.

La conformación de esta primera CEBs fue una expresión del momento de profunda transformación de la Iglesia impulsado en América Latina. En este contexto, fueron particularmente importantes los postulados del Concilio Vaticano Segundo para los posicionamientos políticos de la Iglesia católica en torno a temas como las condiciones de desigualdad e injusticia presentes en el mundo; la desproporcionada concentración de bienes y recursos en grupos minoritarios; la creciente brecha entre países ricos y países pobres; las demandas de trabajadores y agricultores por participación en la vida económica, social, política y cultural, y los reclamos de igualdad de derechos por parte de las mujeres.

Desde este Concilio, para la Iglesia, “por primera vez en la historia, todos los pueblos están convencidos de que los beneficios de la cultura pueden y deben extenderse realmente a todas las naciones” (Vaticano, 1965, pág. s/p). Así pues, la Iglesia, a través del Concilio Vaticano II, se pronunció a favor del reconocimiento de la dignidad como valor inherente a todas las personas y el respeto por los derechos individuales y por las características de cada pueblo. Además, preconiza la necesidad de hacer todos los esfuerzos necesarios para transformar las enormes diferencias económicas que aumentan las discriminaciones individuales y sociales, buscando la equidad y la justicia.

La apertura que se plantea en este Concilio, sus afirmaciones respecto a la desigualdad en el mundo y la inicial disposición a la participación de las mujeres y personas laicas serían determinantes para las modificaciones que se darían al interior de la Iglesia, especialmente en América Latina, donde surgirían tanto la Teología de la Liberación como las CEBs. En el caso de la primera, se constituiría toda una línea de pensamiento en oposición a los cánones tradicionales de la iglesia. Las segundas serían el pensamiento hecho práctica, la iglesia de los pobres o para los pobres en sus territorios. Esta relación de pensamiento y acción serían las instancias que posibilitarían el entendimiento de lo político como ligado a lo espiritual y la oportunidad para la apertura a las exigencias de igualdad de derechos de las mujeres.

Específicamente, las CEBs han sido entendidas como una propuesta de transformación de la Iglesia y la sociedad desde la liberación en diferentes ámbitos, como el económico, el político, el social, el cultural y el eclesial. Su trabajo se orienta a la labor evangelizadora y espiritual, a la par que hacen parte de los movimientos populares en búsqueda de alternativas de liberación. Se trata de un doble propósito, pues, a través de la evangelización, se conocen las necesidades de la

gente, con la inspiración y la fundamentación en el anuncio evangélico. El interés principal de esta misión son los pobres, visualizados como “en vías de organizarse como sectores dinámicos y capaces de caminar hacia movimientos y organizaciones populares” (Vélez, 1990, pág. 442) .

Las Comunidades Eclesiales de Base no surgen exclusivamente en Colombia, como expone el teólogo Yhon Jairo Peña Perdomo:

Se desarrollan en diferentes países de América Latina entre los años 60 y 70 del siglo XX. Las Comunidades Eclesiales de Base buscaban una respuesta más coherente a las propuestas de Jesús, a través de la creación de pequeñas comunidades de personas que se reunían alrededor de la fe y de la búsqueda de soluciones y transformaciones a sus realidades sociales. Países como Perú, El Salvador, Brasil y México fueron pioneros en este proyecto cristiano, político y social, que alcanzaría en los años 80 su década de oro en Colombia. (Peña Perdomo, 2012)

Este es un momento clave para pensar el papel y el rol de las mujeres en La Iglesia. Tradicional e históricamente había sido patriarcal. Por primera vez en su historia se estaba permitiendo la participación de las mujeres en un concilio. Un total de 23 mujeres laicas y religiosas hicieron presencia como auditoras, aunque frente a una abrumante mayoría masculina. Según un texto de ECURED (ECURED, 2012), fue el concilio con mayor cantidad de participantes hasta ese momento: Asistieron 2450 obispos, a los que se sumaron algunos laicos, teólogos invitados, periodistas y consultores de iglesias ortodoxas y protestantes.

La figura de auditoría la asumieron personas invitadas para hacer funciones de testigos y auxiliares de los sacerdotes. Sin embargo, en el desarrollo de las comisiones y subcomisiones de trabajo, hombres y mujeres expresaban sus puntos de vista frente a temas diversos. En las asambleas conciliares:

los auditores fueron invitados en diversas ocasiones a dirigir la palabra al pleno de la Asamblea Conciliar tanto en la III como en la IV sesión (...). Sin embargo, a pesar de que el grupo de auditores insistió en repetidas ocasiones para que en alguna de estas intervenciones fuera dada la palabra a una mujer, esto no sucedió. Alguna figura de autoridad, citada sin ser nombrada en los testimonios del archivo, explicó a los auditores que tal pedido fue considerado “prematureo”; quizá es cierto que en aquel contexto podría haber causado más perplejidades que beneficios. (Consejo Pontificio para los Laicos, 2011, pág. s/p).

En ese momento fue evidente que las mujeres fueron invitadas a participar, pero el derecho de hablar en las instancias de máxima deliberación del Concilio. Estos hacen referencia a las mujeres en diferentes sentidos, se consideraba excesivo para ellas. Las contradicciones que se evidenciaban a partir de esta participación y, en general, frente al rol de la mujer en la sociedad se reflejan en los documentos finales producto del Concilio, que hacen referencia a las mujeres en diferentes sentidos: se reconoce el momento histórico para ellas, dada su llegada a campos de la vida que hasta ese momento les habían sido negados, y plantea especialmente la necesidad de equiparar la igualdad de hecho y derecho con el hombre, su participación en la vida cultural e, incluso, la necesidad de su presencia en los ámbitos del apostolado de la iglesia. (Vaticano, 1965, pág. s/p). Sin embargo, aquí la contradicción era indiscutible el mensaje específico para las mujeres que el papa Pablo VI da en la clausura del Concilio pone énfasis en los estrictos roles de género asignados a las mujeres en la época, refiriéndose a ellas según su estado civil, situación afectiva o pertenencia familiar: “mujeres de todas las condiciones, hijas, esposas, madres y viudas; a vosotras también, vírgenes consagradas y mujeres solas” (Pablo VI, 1965), y remarcando como misiones propias de las mujeres el cuidado del hogar, la educación de la familia, la custodia de la moral, el cuidado de la sociedad y el servicio, lugares desde donde según Pablo VI debían contribuir a la construcción de la paz mundial. Con esta mirada patriarcal, aún en una perspectiva crítica de la Iglesia Católica, no es de extrañar que para la jerarquía

eclesial el papel de las religiosas en las CEBs fuera considerado como secundario, tan solo un apoyo a las tareas pastorales y eclesiales y no como figuras de liderazgo o movilización.

De ahí que, paradójicamente, durante el intento de desmonte de las CEBs que inicia la iglesia a finales de la década, no las hayan considerado a ellas tan peligrosas como a los sacerdotes. En 1989, ocho años después de la creación de la primera CEBs, existían 13 más que pertenecían a los municipios de La Plata y La Argentina. Para 1990 el número ascendía a 25, entonces ante lo que denominaban el inminente peligro subversivo, por petición del Obispo de la Diócesis de Garzón, los frailes franciscanos se retiran del municipio; las jerarquías eclesiales, en consonancia con la oposición de los cuadros más conservadores en América Latina, insistían en acciones para impedir la consolidación de esta propuesta. Se produce entonces, un debilitamiento del proceso. Y en ese momento de fragilidad, el papel de las religiosas fue clave para sostener el proceso. Esa subestimación de su papel, paradójicamente, les permitió sacar adelante el proceso de las CEBs durante más de 39 años.

Como parte de este proceso de sostener las CEBs, en 1994, cuatro años después del intento jerárquico eclesial de desmonte de las CEBs, las religiosas tuvieron un liderazgo y acompañamiento fundamental en el nacimiento de la Asociación de Comunidades Eclesiales de Base del Sur, en adelante ACOSUR. Así, de la mano de las religiosas del Sagrado Corazón, nace como una iniciativa de organización social y comunitaria, que articula las Comunidades Eclesiales de Base de Barrios y Veredas de La Argentina, y que permitiría consolidar el respaldo e impulso jurídico y organizativo para la pervivencia de las CEBs hasta la actualidad.

A lo largo de su historia las CEBs han estado vinculadas a procesos y momentos políticos importantes del municipio de La Argentina: la ocupación y posterior fundación del Barrio Primitivo Losada, la conformación del Sindicato de Trabajadores Agrícolas del Municipio, el desarrollo del proceso municipal de Constituyente y el proyecto de acuerdo para la defensa del territorio frente a la minera y las hidroeléctricas. Hoy, en Colombia, pero también en América Latina, las CEBs persisten a pesar de su considerable disminución, relacionada tanto con la afrenta y oposición de jerarquía eclesial, como con las dificultades de los procesos sociales para permanecer en el tiempo. Su persistencia ha marcado hitos históricos en el Huila, así como su propia trayectoria. Dicha trayectoria está registrada en la oralidad de mujeres y hombres que han participado, de algún modo, en su devenir. No obstante, la ausencia de documentación escrita sobre la experiencia representa un riesgo natural para la pervivencia del proceso y para las posibilidades de reconocer las voces de quienes han hecho parte de este; especialmente me interesa en esta propuesta resaltar las voces de las mujeres. Tal ausencia, también representa un riesgo para la comprensión y la memoria histórica de los movimientos sociales en Colombia y América Latina. En tal sentido surgen preguntas del tipo: *¿de qué manera han desarrollado esta propuesta que teje lo político, lo espiritual y lo comunitario? ¿cuál ha sido su desarrollo como movimiento social? ¿quiénes han hecho parte del proceso? ¿cuáles son las construcciones sobre lo político, lo religioso y lo comunitario elaboradas en 39 años de existencia? ¿cuáles han sido los roles, lugares y posiciones que han jugado las mujeres y hombres en las CEBs?*

Las respuestas a este tipo de preguntas permitirían comprender los procesos políticos desarrollados en el Huila, particularmente, respecto a las políticas públicas, ya no desde una perspectiva clásica (para las cuales su aporte sería escaso) sino, desde una perspectiva más compleja, esto es una, que las entienda como solución a problemas sociales en los que las bases

tiene un papel protagónico; una perspectiva más compleja que tome en cuenta el papel de la cultura en la movilización de lo político, que reconozca los aportes de los movimientos sociales, en este caso particular de las CEBs y ACOSUR, a la región del Huila.

De ahí que el objetivo general de la investigación sea: *analizar las relaciones entre la cultura y la política privilegiando las voces de las mujeres que integran las CEBs en el Municipio de La Argentina*. Con este objetivo general busco contribuir a complejizar la mirada de las políticas públicas en la comprensión de la política como un ejercicio polifónico para la solución de problemas sociales y como una posibilidad de conocimiento y transformación que debe surgir desde las bases.

A la luz de complejizar la mirada frente a lo político, la reconstrucción de la memoria de las CEBs en La Argentina tendría como hilo conductor elaboraciones sobre lo político, lo espiritual y lo comunitario, y la significación de este proceso para la comunidad del municipio de La Argentina. Además, el ejercicio de reconstrucción no consistiría solo en hacer un recuento, que es algo importante, sino, sobre todo, en comprender los vínculos entre la transformación de la realidad, la cultura y la política como elementos importantes para tener en cuenta en las construcciones de saber sobre las políticas públicas. De ahí que, el primer objetivo específico sea: *reconstruir el desarrollo histórico de las CEBs y sus características como movimiento social*.

Para avanzar en la apuesta de trabajo de complejizar la mirada de las políticas públicas de modo que sea evidente el aporte de los movimientos sociales, propongo explorar el vínculo entre cultura y política. Para ello voy a acudir al par Cultura Política/Política Cultural que, a finales de los 90 propusieron (Escobar, Dagnino, & Álvarez, Lo cultural y lo político en los movimientos

sociales de América Latina, 1999) para analizar los movimientos sociales. La cultura política definida como “el campo de prácticas e instituciones, separado de la totalidad de la realidad social, que históricamente viene a ser considerado como propiamente político” (Escobar, Dagnino, & Álvarez, 1999, pág. 144), permitirá entender, desde la reconstrucción de la memoria de las CEBs en La Argentina, su legado en torno a lo que se define como político, es decir a la cultura política construida durante 39 años. La política cultural, que según Escobar, Dagnino y Álvarez se refiere “al proceso por el cual lo cultural deviene en hechos políticos” (1999, pág. 135), permitirá comprender cómo las CEBs lograron mover los límites de lo que cuenta como político en esa región de Colombia. Con este par de conceptos, el segundo y el tercer objetivo específico de esta investigación, son respectivamente: *identificar las expresiones de cultura política de las CEBs y analizar la política cultural generada por las CEBs en el municipio de La Argentina.*

Para responder a estos objetivos, acudo a una epistemología y metodología feministas. Específicamente una *epistemología situada*, inspirada en Donna Haraway, que me permitió establecer -como propone la autora- unas relaciones, no por una política de identidad (ser mujeres) si no por una política de afinidad con las mujeres de las CEBs; esto significa reconocer mi afinidad con la reivindicación de la honestidad y la sencillez de la vida rural que compartimos, las apuestas por la transformación social y el interés por construir y resistir colectivamente que es evidente en el trabajo de las mujeres de ACOSUR. A partir de estos lazos que compartimos, surge mi apuesta de visibilizar sus voces. Y esta afinidad implica dos cosas: la primera, que centrar la investigación en las voces de las mujeres no es desconocer los aportes de los hombres en el desarrollo histórico de ACOSUR como un proceso mixto; que han tenido un papel importante en la consolidación de la organización. Y dos, centrar la investigación en las voces de

las mujeres significa que, si bien me inspiro en la propuesta feminista (cfr. Harding, Bartra), de escribir la historia desde el punto de vista de las mujeres, en este caso de las CEBs, eso no significa que la investigación asuma que esa voz es moralmente superior a la de los hombres de las CEBs; simplemente por mi afinidad e interés político dedico esta investigación a ellas.

En términos metodológicos se trata de una investigación cualitativa que se desarrolló en tres momentos: el primero, la semilla del movimiento social y el feminismo, el segundo, invitar a conversar y a pensar en y desde ACOSUR y el tercero, recoger la polifonía de voces de ACOSUR y construir los tejidos de la memoria; en esos momentos se utilizaron variadas técnicas de investigación, entre ellas: conversaciones informales, observación participante, estado del arte, notas de campo, revisión documental, entrevistas y taller de conclusiones y resultados.

Con base en estos elementos teóricos, epistemológicos y metodológicos este trabajo propone la tesis según la cual *las CEBs de ACOSUR a lo largo de más 39 años de historia han logrado consolidar una política cultural de la desobediencia y una cultura política democratizadora en el suroccidente del Huila.*

Al final del trabajo veremos como la democratización como cultura política y la desobediencia como proceso que mueve los límites de lo político, contribuyen a dar pistas para repensar los aportes de los movimientos sociales de cara a hacer evidentes las relaciones entre política y cultura para construir formas de planificación social coherentes con la democratización de la política y la vida. En el caso de ACOSUR, el *desobedecer para democratizar* como elementos culturales claves de transformación política en la región.

El primer capítulo, desde una perspectiva descolonial, describe las CEBs como un movimiento social. Contrario a la subestimación que ha hecho la literatura especializada de las comunidades eclesiales de base en América Latina, este capítulo argumenta que se trata de organizaciones que logran articularse a movimientos sociales de diversa índole, por lo menos pacifista, feminista, ambientalista, anticapitalista y antirracista; para mostrar la potencia de las CEBs como movimiento social, voy a apoyarme en las teorías de los procesos políticos, la teoría de los marcos interpretativos y especialmente, en las lecturas descoloniales y feministas de los movimientos sociales. A partir de estas lecturas y retomando las voces y propuestas de quienes integran las CEBs, identifiqué cinco elementos que permitirán describir las características de las CEBs como movimiento social a partir de sus propios criterios, cubriendo así el primer objetivo específico.

En el capítulo segundo desarrollo conceptos fundamentales para la investigación. Inicialmente hablo de cultura, hegemonía y el par cultura política y política cultural, desde las definiciones que tomé para este proyecto. Posteriormente, hago una lectura feminista de ese par de conceptos acudiendo a las propuestas de los feminismos, y en ellos especialmente desde los planteamientos de feminismos negros, populares y descoloniales. Para finalizar este capítulo, relaciono el papel de los movimientos sociales frente a las políticas públicas, en el movimiento del límite, política cultural, y la definición de lo político, cultura política

El tercer capítulo trata sobre los supuestos epistemológicos, inspirados en el feminismo, que fundamentan el lugar desde donde se llevó a cabo esta investigación. Posteriormente, expongo los aspectos metodológicos y a continuación, presento los tres momentos que hilan el proceso de reconstrucción de la memoria orientado a identificar la cultura política y la política

cultura de las CEBs, indicando las respectivas técnicas de investigación empleadas en cada momento.

El cuarto capítulo está dedicado a analizar la cultura política y política cultura de las CEBs, con lo que respondo a los objetivos específicos dos y tres de la investigación. En la narración de los momentos históricos y el devenir de la organización están expuestos los elementos que hablan de la presencia del desobedecer como política cultural que en diferentes escenarios a puesto a tambalear o ha transformado los límites de lo político. Posteriormente, expongo que la democratización radical de la espiritualidad define lo que cuenta como político para la organización, es decir su cultura política, que se expresa en dos elementos: el bien común como expresión política del reino de Dios en la tierra y la traducción de esta expresión en hechos con la política como un actuar en coherencia con el bienestar común y para la liberación de quienes son excluidos. Finalmente, en este capítulo expongo el papel de los movimientos sociales y la acción colectiva de cara a la formulación y puesta en marcha de políticas públicas, así también como las razones por las cuales estudiar la cultura política y la política cultural es relevante para la formulación, seguimiento y evaluación de políticas públicas.

Cierro la investigación con algunas reflexiones sobre la construcción de saberes en y con los movimientos sociales, acudiendo a una mirada descolonial y feminista tanto de los movimientos sociales como de la construcción del saber, las tensiones a las que se enfrenta hoy día la organización y la esperanza como apuesta política transformadora propuesta por los movimientos sociales. Para finalizar realizo reflexiono sobre mi lugar en el proceso de investigación y los interrogantes o posibilidades de saber qué surgen como producto de esta investigación.

LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE COMO MOVIMIENTO SOCIAL: CONSTRUYENDO LA POLIFONÍA DE SU EXISTENCIA

A finales del siglo XX, el latinoamericanista Joe Foweraker en su libro *Theorizing Social Movements, Critical Studies on Latin America*, analiza las CEB en los siguientes términos:

Ellos no son movimientos sociales en sí mismos. Estas restricciones pueden aplicarse igualmente a actividades tradicionales de tipo cultural y a nuevas organizaciones como las comunidades de base católicas, que, dependiendo del contexto y las circunstancias, pueden o no actuar como pre-movimientos. (Foweraker, 1995, pág. 39)

Si seguimos la conclusión de este autor, diríamos que las CEBs de ACOSUR son un pre-movimiento, es decir, no tienen potencia ni para construir culturas políticas alternativas, ni para mover los límites de lo que cuenta como político. Siguiendo la lectura decolonial que hace Juliana Flórez (Flórez Flórez, 2015a, pág. 79) diríamos que el ejercicio de legitimar o no la acción colectiva de los movimientos sociales a partir de *a priori*, de criterios establecidos previamente. ya de por sí es miope y colonial. Esto, desde mi perspectiva, en tanto que ser un movimiento social se concibe como una única verdad para ser. En ese sentido, es importante seguir la invitación que hace la autora a hacer una lectura descolonial de los movimientos de la región, cambiando, -en la expresión de Mignolo (2000)- los términos eurocéntricos del debate sobre los movimientos sociales.

Este capítulo presenta una lectura descolonial de las CEBs de ACOSUR en el sur del Huila, como organizaciones capaces de articularse a movimientos sociales de diversa índole (pacifista, feminista, ambientalista, anticapitalista y antirracista) no solo de Colombia sino de América Latina. En tal sentido propongo una lectura descolonial de las CEB desde su potencia

como movimiento social. Para ello, voy a apoyarme, primero en las Teorías de los Procesos Políticos y la Teoría de los Marcos Interpretativos, segundo en las teorías descoloniales y feministas de los movimientos sociales. A partir de ambos tipos de lecturas, y retomando las voces y propuestas de quienes integran las CEBs, en tercer lugar, identifiqué cinco elementos que permitirán describir las características de las CEBs como movimiento social a partir de sus propios criterios. (Objetivo específico 1).

OPORTUNIDADES POLÍTICAS Y MARCOS POLÍTICOS DE LAS CEBs

La Teoría de los Procesos Políticos propuesta por Tarrow en su obra *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política* (Tarrow, 1994) establece una relación entre movimientos sociales y acción colectiva. Para este autor, la acción colectiva y sus formas pueden ser variadas respecto al tiempo (breves, mantenidas), los medios (institucionalizadas, disruptivas), y las formas (monótonas o dramáticas) y tienen el carácter de contenciosas, cuando se utilizan por personas que no tienen acceso a instituciones, actuando en nombre de nuevas reivindicaciones y constituyéndose en amenaza para otros. Esta acción colectiva se transforma en movimiento social, según el autor, cuando actores sociales establecen aspiraciones comunes a las que dirigen sus acciones, sostenidas y dirigidas hacia autoridades u oponentes.

En este sentido, el contexto del surgimiento de las CEBs en América Latina se relaciona con el concepto de *oportunidades políticas* propuesto por Tarrow, respecto a los movimientos sociales (Tarrow, 1994). Las oportunidades políticas permiten a las personas el acceso a los recursos necesarios y el abandono de la pasividad habitual, en medio de una situación que se

constituye en la oportunidad para generar cambios con un ambiente de favorabilidad. Dicha situación se relaciona con la necesidad de una reforma para corregir actuaciones, la apertura institucional, las variaciones en cuanto a las alianzas o el enfrentamiento de las élites.

Las CEBs surgen entre las décadas de los 60 y 70, en medio de un contexto social y político que posibilitaría el florecimiento de la acción colectiva en América Latina, diferentes autores han mostrado cómo los movimientos pacifistas, feministas, sexuales y antirracistas empezaron a generar ecos y avances distintos en las luchas por derechos, de modo que este contexto haría parte de la oportunidad política para su surgimiento.

Adicional a ello, esta fue una época de reformas en la Iglesia católica inauguradas por el Concilio Vaticano II, al plantear la opción preferencial por los pobres y algunas transformaciones en las formas de pensar la actuación de las personas frente a las jerarquías eclesiales, otorgando un papel activo y fundamental a la figura laica, como parte de dicha oportunidad política.

Como menciona Mariana Méndez Gallardo, citada por Peña Perdomo (2012):

Sin importar si posteriormente formamos o no parte de la jerarquía somos parte activa y esencial de la forma en cómo se constituye la Iglesia, estableciéndose las bases una eclesiología de comunión, en la que todos son participantes y todos son responsables (Peña Perdomo, 2012, pág. 11).

Esa eclesiología de comunión, junto a la consideración de temas políticos, fue parte de la oportunidad política que posibilitó el surgimiento de las CEBs. Como lo menciona la conferencia del CELAM en Medellín, la transformación personal que abandona el individualismo va repercutiendo en lo social y hace posible en esa cotidianidad la transformación de las estructuras de injusticia y desigualdad impuestas en Latinoamérica. (CELAM, 1968)

Sin embargo, este mismo tinte político que plantea el Concilio Vaticano II, y que reafirma y territorializa para América Latina la Conferencia de Medellín, va generando un entramado de tensiones al interior de la misma Iglesia. El carácter político de las acciones que emanaron del Concilio y de la Conferencia generó miedos e incertidumbres acerca de la posible “contaminación de cuestiones políticas”, sobre todo las concernientes o ligadas a la izquierda latinoamericana o la apuesta comunista o socialista de la región, vistas como riesgosas para las CEBs. Esta preocupación es evidente en todas las convenciones del CELAM posteriores a Medellín. En ese sentido, no comparto las afirmaciones de (Foweraker, 1995) frente a que las CEBs son “organizaciones populares”, “descentralizadas” y “pequeñas”, que tan pronto emergen decaen y desaparecen, pues su importancia fue tal para América Latina, que desde su aparición en la CELAM (recordando que este es el organismo máximo de animación, reflexión, investigación y acción pastoral que congrega a las 22 conferencias episcopales de América Latina) constituyó un tema de reflexión, debate y de toma de decisión constante desde Medellín, en 1968, hasta Aparecida, en 2007; es decir, entre una y otra fecha han sido 39 años de discusiones organizativas al interior de la Iglesia católica sobre los modos de ser y hacer de las CEBs. Algunos podrían afirmar, para controvertir el carácter de movimiento social de las CEBs, que en estos 39 años las discusiones se han orientado más hacia los fundamentos teológicos y no tanto a su probable índole de movimiento social. Sin embargo, eso negaría la esencia misma de las CEBs que no asumen una separación entre lo eclesial, lo social y lo popular, sino que, por el contrario, se definen y articulan como parte de un mismo todo en su ser y hacer.

Junto a las tensiones que el surgimiento y desarrollo de las CEBs ocasionaban al interior de la Iglesia católica, se iban perfilando sus aspiraciones sostenidas en el tiempo, estas aspiraciones estaban dirigidas a lograr su pervivencia y avance, aspectos que, siguiendo la línea de análisis

propuesta por Tarrow, nos permiten avalar la consideración de su categoría como movimiento social. Al respecto es pertinente el análisis que hace el filósofo y teólogo de la liberación Enrique Dussel, sobre las tensiones ocasionadas por las comunidades eclesiales de base:

Cuando un grupo cristiano, parte de la Iglesia (desde cardenales, obispos, hasta simples feligreses), opta, por ejemplo, por los pobres (como aconteció desde 1968 con Medellín), entrará en conflicto con otros grupos cristianos que tienen firmes relaciones con los estratos conservadores del pasado, con las clases dominantes, con el Estado de «seguridad nacional» o neoliberal. Por ello, desde 1972, una creciente confrontación se dejará ver en la Iglesia. (Dussel, 1992, pág. 377).

Siguiendo la línea de Tarrow, también podríamos afirmar que las acciones breves y mantenidas, los medios tanto institucionalizados como disruptivos, con actuaciones contenciosas y disruptivas, pusieron a las CEBS en el centro de los cuestionamientos internos de la Iglesia católica sobre los modos de actuar y posicionarse frente a lo político, lo eclesial y lo social; a su vez que en los territorios, han permitido desafiar y denunciar las situaciones de pobreza y desigualdad a lo largo de América Latina. Para el caso de Colombia, en el contexto del conflicto armado, las Comunidades Eclesiales de Base enfrentaron la persecución, la violencia y el asesinato de sus integrantes. En este punto es importante la investigación realizada por el Centro Nacional de Memoria Histórica de Colombia, que muestra como las CEBs en Colombia fueron objeto de persecución por obstaculizar los proyectos guerreros en los territorios.

En el contexto de nuestro prolongado conflicto armado han sufrido la arremetida homogeneizante de los actores armados. Estos últimos solo podían implantar sus designios estratégicos de control territorial si previamente eran exitosos en los planes de fragmentación o liquidación de los cimientos de los diversos órdenes comunitarios, afianzados, entre muchos otros factores, en los lazos de fe. En ese sentido, y como punto de partida, las comunidades de fe, o tradiciones espirituales, como también se llaman, eran un estorbo a la implantación o expansión de los proyectos guerreros (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018, pág. 6).

Las tensiones y violencias, a medida que avanzaban las CEBs, ocurrían tanto al interior de la Iglesia, con cuestionamientos sobre su actuar político y la pureza de su actuar eclesial, como en las comunidades y territorios donde se desarrollaban. Enfrentar la violencia en contextos como el colombiano era todo un reto, pues el trabajo político y comunitario que desarrollaban trajo consigo el costo de la persecución e, incluso, el exterminio.

En otro sentido, las CEBs constituyen un modo de interpretación de la realidad, fundamentado en la fe, la religión y la espiritualidad, y que traza un accionar espiritual, social y político, sin que exista una fragmentación o visión de aislamiento o separación del accionar en los tres sentidos. Aquí son fundamentales los aportes de la Teoría de los Marcos Interpretativos o Marcos Cognitivos (Snow & Benford, 1992) la lectura de realidad es la base de significado para la organización de la acción colectiva. Desde la perspectiva de estas teorías, las CEBs apuestan a construcciones sobre la Iglesia, la evangelización y la espiritualidad, que son en sí mismas lecturas de la realidad social y religiosa, pero que, además, se traducen, a partir de su accionar, en una apuesta por la transformación de esa realidad social, como fin de su trabajo espiritual y eclesial. Así que en este caso no solo se trata de una posibilidad organizativa o de significado, sino que esta lectura apunta a la transformación de lo social como escenario de lucha o de trabajo tanto espiritual como político. Elementos que para las CEBs están ligados a sus construcciones identitarias, como sugiere el teólogo colombiano José Díaz Gonzales, en su estudio sobre las comunidades eclesiales de base:

Ciertamente, la CEB como grupo primario se caracteriza por cuatro elementos: Relaciones personales, creación e intensificación del sentimiento de solidaridad, búsqueda de valores comunes, por último, la conciencia y la obligación de tener un papel que cumplir en beneficio del grupo. Ahora bien, esa construcción de identidad se ve también reflejada en su propia denominación, que recoge por sí misma planteamientos sociales, económicos y teológicos; comunidad, eclesial, base. (Díaz Gonzáles, 2018, pág. 68).

Dicha lectura de la realidad, considerada como la base de significado para la organización de la acción colectiva, opera en las dinámicas interiores de las CEBS, sus modos de actuar, lo que consideran como identitario y la coherencia que en ello plantean con su actuar social y espiritual, al tiempo que da forma a las luchas que libran hacia afuera y a las transformaciones y tensiones que esto ha implicado. Además, que pone en evidencia el carácter plural y la diversidad de actores que hacen parte de la Iglesia, como sugiere Dussel:

El pueblo de los pobres, como pueblo de Dios, dará nacimiento a un nuevo modelo eclesial, como la llamada Iglesia de los pobres, desde 1973 aproximadamente. Esto se explica si se tiene en cuenta la estructura interna de la Iglesia (jerarquía episcopal, agentes tales como sacerdotes, religiosos, líderes laicos y pueblo cristiano de los pobres) en contacto con la sociedad política (el Estado, la clase militar, etc.) y la sociedad civil (clases burguesas, pequeña burguesía, reciente clase obrera, campesina, marginales, etc.) (Dussel, 1992, pág. 377).

Este último planteamiento dirige la vista hacia el interior de la Iglesia católica, con la conciencia de que no existe esta como una estructura homogénea, hermética e inmodificable, sino que, por el contrario, se dan en su interior disputas de sentido que atienden a corrientes diversas en el pensamiento o en la acción desde aspectos teológicos, filosóficos, políticos y económicos.

UNA LECTURA FEMINISTA Y DESCOLONIAL DE LAS CEBS

Una lectura descolonial de las CEBS, es decir a partir de la propia experiencia del movimiento, permite hacer reflexiones que se instalan entre distintas disciplinas, e intentar colapsar la frontera entre doxa y episteme, reconociendo el lugar y la validez del conocimiento que producen los propios movimientos sociales (Flórez Flórez & Olarte, 2020). En esta línea, también es relevante la propuesta descolonial de Arturo Escobar (2003) de hacer una nueva lectura del “*mito*

de la modernidad”, especialmente en lo referente al lugar de superioridad que se le otorga a la civilización europea y a su visión de desarrollo, como estándar para seguir por el resto del mundo. Con este llamado a replantear el mito moderno, hay un llamado también a replantear y repensar las lecturas teóricas provenientes y conexas con esa realidad moderna e ilustrada proveniente de Europa, y a reconocer la miopía propia de una visión parcializada del mundo. Entonces, esos referentes resultan interesantes para la construcción descolonial de conocimiento acerca de los Movimientos Sociales.

Para el caso del estudio de las CEBs, esta lectura descolonial reconoce los aportes de diferentes campos del pensamiento crítico latinoamericano, incluidos los de la Teología de la Liberación, que hacen parte del entramado de elementos que corresponden a la génesis o surgimiento de las CEBs en América Latina. Vale la pena profundizar en una lectura acerca de la influencia mutua entre Teología de la Liberación y movimiento social, siguiendo el camino de asumir una postura crítica frente a los lugares desde donde se produce el conocimiento, sin limitarlo al ejercicio exclusivo de universidades y personas adscritas a círculos académicos, de modo que pueda afirmarse que los movimientos sociales, en su devenir, producen múltiples tipos de conocimiento y han aportado a las teorías de los mismos, aunque no siempre se reconozca dicha contribución. Por ejemplo, en 1988 se desarrolló en Bogotá el Encuentro Nacional Ecuménico de cristianos por la Vida, evento convocado y organizado por las CEBs y otras organizaciones eclesiales, en el que participaron personas provenientes de diferentes lugares de América Latina y Europa. Según Héctor Torres (Torres, 1988), a partir de la metodología *ver* (analizar la situación concreta), *juzgar* (a la luz de la dinámica de la Palabra de Dios) y *actuar* (tareas, compromisos, acciones y decisiones), se dieron las discusiones en torno de tres temáticas:

- Problemática socioeconómica: ecología y recursos naturales, desempleo, salarios, deuda externa, reforma agraria y urbana.

- Problemática sociopolítica: guerra sucia, violaciones de los derechos humanos, participación de los cristianos en la vida política.

- Problemática socioeclesial: la jerarquía y el proceso de paz; la participación de los cristianos de base en la promoción de la vida; los derechos humanos y los derechos del pueblo; las iglesias protestantes en Colombia.

En ese sentido, las CEBs, creadoras de sus propias metodologías de trabajo organizativo, no solo hacen un trabajo hacia dentro, sino que se articulan a otras expresiones cristianas; esto, con miras a discutir elementos claramente vinculados a lo político como parte de su accionar y sus objetivos estratégicos. Según el estudio ya citado, de Díaz Gonzáles, el primer elemento serían sus procesos de construcción de memoria, y el segundo, lo relacionado con los espacios asamblearios o de congregación regionales, nacionales e internacionales. Respecto a la recuperación de memoria, esta es parte de la estrategia de movilización de las CEBs. A través de ella continúan construyendo su identidad, a la par que trabajan en la consecución de sus objetivos, la revisión de su hacer, y de los modelos organizativos, de formación y pastorales, de tal modo que, mediante la memoria, dirigen su empeño en la formulación de un método de formación acorde con sus prácticas y con sus integrantes.

Las afirmaciones de Foweraker sobre las CEBs como pre-movimientos, corresponden a una mirada colonial, desde afuera, parcializada y poco profunda. Tales afirmaciones no están basadas en un verdadero acercamiento a lo que han significado los desarrollos históricos de las CEBs para los movimientos sociales de América Latina. Según Torres (1988), fueron las tres temáticas

trabajadas en el Encuentro Nacional Ecuménico, con sus respectivos pronunciamientos: la primera fue la denuncia del hambre y la pobreza como producto de un sistema económico en manos de unos pocos, que ocasiona el desplazamiento, el sufrimiento y la muerte y que, por tanto, una exigencia ética y cristiana es el trabajo por la recuperación de la tierra y las reformas agrarias, junto con los servicios públicos, el empleo y, en general, la vida digna. En ese sentido se plantea como camino a seguir la educación del pueblo frente a estas problemáticas, para que tenga herramientas orientadas a la transformación de la sociedad desde las bases. Allí se destaca el trabajo de las CEBs desde la formación teológica y política del pueblo.

Por otro lado, la lectura descolonial también permite resaltar la exigencia de parar la guerra sucia contra las CEBs y los grupos cristianos, el desmonte de grupos paramilitares, el cese del hostigamiento y de la presión militar hacia la sociedad civil, a sus expresiones culturales, deportivas y educativas. Además, el cese de la persecución a la movilización social, la desmilitarización de las zonas campesinas, la justicia para las víctimas en casos de violaciones de derechos humanos en los que los victimarios son militares y el rechazo enfático a la intervención de Estados Unidos en cuestiones de soberanía nacional.

Y finalmente, la lectura descolonial referente a lo eclesial, para hacer un llamado a unir fuerzas entre jerarquías y bases cristianas, con miras a evitar que los sacramentos y el culto estén mediados por lo comercial. Se trata de un llamado a la coherencia entre teoría y práctica teológica según la manera de Jesús, por la defensa de la vida y la conformación y consolidación de las CEBs con fundamentos bíblicos, teológicos y sociopolíticos.

Las CEBs, en su hacer, en su actuar y en sus construcciones de conocimiento, se asumen a sí mismas como parte de los movimientos sociales en América Latina. Sus historias y experiencias durante medio siglo han estado fundamentadas en la Teología de la Liberación, lo cual ha permitido que el «pueblo cristiano» latinoamericano, como lo señala Dussel, encuentre una explicación y justificación de sus movimientos de liberación histórica (Dussel, 1992, pág. 413).

A la luz de los aportes de las teorías de los procesos políticos, de las teorías de los marcos interpretativos y las lecturas descoloniales, afirmaciones como las de Foweraker, no solo se quedan sin fundamento, sino que demuestran la necesidad de aceptar la invitación descolonial a cuestionar el logocentrismo, el antropocentrismo y el falogocentrismo propios de la construcción eurocéntrica, moderna y colonial del saber, especialmente la relacionada en este caso con los movimientos sociales y a la construcción de saber que emana de sus procesos.

“Cambiar los términos de la discusión sobre los movimientos sociales” (Flórez, 2015a) implica en este caso también comprender cómo los movimientos sociales generan disputas que van más allá de sus métodos y sus formas, disputas en las que los movimientos sociales se juegan visiones de realidad y construcciones de lo político y lo democrático, con lo cual definen su accionar y, por supuesto, determinan la dirección de su utopía. De acuerdo con Evelina Dagnino: “lo que también está en juego en los movimientos sociales de hoy es el derecho a participar en la definición misma del sistema político, el derecho a definir aquello en lo que desean ser incluidos”. (Dagnino, 2004, pág. 104)

Para Flórez (2015b), un movimiento social tiene que ver con aquellas acciones colectivas que buscan una transformación emancipatoria; es decir, que luchan utópicamente contra las

opresiones y a favor de la reciprocidad. Y, en efecto, esto son las CEBs: en su discurso y hacer comunitario, eclesial, de base y social, son un movimiento para la transformación emancipatoria de la vida social, política y espiritual de los pueblos en América Latina.

Puentes entre lo descolonial y los feminismos para comprender los movimientos sociales.

Ahora bien, desde mi punto de vista lo descolonial necesariamente tiene que ser feminista. Por eso el dialogo con la propuesta de *conocimiento situado* de Donna Haraway es fundamental. Esto, asumiendo que una lectura feminista, situada y descolonial de los movimientos sociales enuncia y sitúa con claridad su compromiso político como apuesta, en el entendido, desde una perspectiva crítica, de que el conocimiento propio de los procesos de investigación gira alrededor de lugares de poder que son necesarios de ver y enunciar; pero, sobre todo, porque asume que la necesidad de conocer, comprender y dialogar se relaciona con la posibilidad de construir el mundo que se quiere. Al respecto, Donna Haraway apunta:

Tampoco queremos teorizar el mundo y, mucho menos, actuar sobre él en términos de Sistema Global, pero necesitamos un circuito universal de conexiones incluyendo la habilidad parcial de traducir los conocimientos entre comunidades muy diferentes y diferenciadas a través del poder. Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, si no para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro (Haraway, 1995, pág. 322).

Desde diferentes apuestas, los movimientos sociales ponen de manifiesto su interés por la transformación del mundo que les rodea. Tal transformación resulta ser la motivación y, a la vez, el camino que impulsa y transita la acción colectiva, en un proceso permanente de lucha, agencia, resistencia, construcciones y disputas de política cultural y cultura política. En ese sentido, cuando se habla de las construcciones de saber que se dan desde los movimientos sociales, se entiende que

“las versiones de un mundo «real» no dependen, por lo tanto, de una lógica de «descubrimiento», sino de una relación social de «conversación» cargada de poder” (Haraway, 1995, pág. 342). De este modo es posible entender dicha construcción de saber cómo un proceso permanente para ampliar “los términos de la discusión sobre los movimientos sociales” (Flórez Flórez, 2015a), como aquello que posibilita y convoca a las personas a hacer parte de la discusión. Un camino de tejer y destejer los saberes que permita construir esos otros mundos posibles, que reconozca la necesidad de conversar, de hacer memoria, de crear teorías para digerir, reconocer, comprender el mundo, sin que ello signifique posibilitar que la misma creación del conocimiento sea un ejercicio hegemónico y totalizante de la realidad. En palabras de Haraway, “quizás nuestros deseos de responsabilidad, de política, de ecofeminismo, terminen por visualizar de nuevo el mundo como un engañoso codificador con quien tenemos que aprender a conversar. (Haraway, 1995, pág. 346).

Asociar, entonces, a una lectura feminista y descolonial a los movimientos sociales implica reconocer el carácter político de todo lo que es enunciado o silenciado, a la vez que reconocer que históricamente las voces han tenido diferentes lugares de poder y, en ese sentido, enunciar que la historia no escapa a la parcialidad, en tanto ha sido contada por quienes en su momento logran el privilegio de tener una voz que es escuchada. En esto, el concepto de *Interseccionalidad* propuesto por Crenshaw, citada por Viveros (2016), es importante como prisma que permita reconocer las fronteras, los espacios vacíos, los límites y los poderes que atañen a diferentes configuraciones de lugar en lo social. Para Viveros (2016):

La interseccionalidad se ha convertido en la expresión utilizada para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder. Este enfoque no es novedoso dentro del feminismo y, de hecho, actualmente existe un acuerdo para señalar que las teorías feministas habían abordado el problema antes de darle un nombre. (Viveros Vigoya, 2016, pág. 2)

Reconocer lo interseccional, lo político y lo situado hace parte de esta perspectiva feminista y resulta necesario para pensar la acción colectiva y los movimientos sociales como un llamado a contarse, pensarse, hacer memoria y continuar avanzando en las pretensiones transformadoras desde asignaciones de sentido y conversaciones permanentes con la realidad, una realidad con dignidad para todas las personas, sin que implique una mediatización por condiciones específicas que marquen diferencias de poder y acceso. Haraway lo expresa en los siguientes términos:

Lucho a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza (Haraway, 1995, pág. 335).

De este modo, al cambiar los “términos de discusión” (Flórez, 2015a) sobre la acción colectiva o los movimientos sociales, el interés no se focaliza en los modos o los límites que permiten establecer las condiciones de validez o existencia de la acción colectiva o los movimientos sociales como tales desde una perspectiva de delimitación. Por el contrario, existe un interés parcial, situado, encarnado, de lugar, que corresponde a momentos históricos, personajes y lugares particulares, y que, sobre todo, reconoce los movimientos sociales como constructores primarios de conocimiento sobre la acción colectiva y en ese sentido busca contribuir a tejer los hilos de la transformación que se van dando en múltiples escenarios y de distintas maneras, de tal modo que, al reconocer, dialogar y tejer, se pueda seguir avanzando en las transformaciones necesarias para alcanzar el mundo que se sueña, un mundo con dignidad para “los/as/es nadie”, acudiendo a la poética de Eduardo Galeano (Galeano, 1989)

En ese sentido, los movimientos populares junto con los feministas, afro latinoamericanos, ambientalistas, y de lesbianas y homosexuales, han sido cruciales en la construcción de una nueva concepción de ciudadanía democrática; una que reclama derechos en la sociedad no sólo del Estado, sino que también desafía las rígidas jerarquías sociales que dictan lugares sociales preestablecidos a sus (no) ciudadanos en base a la clase, la raza y el género (Escobar, Dagnino, & Álvarez, 1999, pág. 152).

Por ello es indispensable entender los movimientos sociales como propulsores que movilizan los límites de la política cultural y la cultura política (estos conceptos son centrales en esta investigación y serán desarrollados con mayor detalle en el siguiente capítulo) de los lugares que habitan, para entender cómo avanza la lucha por la transformación, en un contexto donde:

las rígidas jerarquías sociales de clase, raza y género que tipifican las relaciones sociales de América Latina, previenen que la gran mayoría de los ciudadanos imaginen, y mucho menos reclamen públicamente, la prerrogativa de acceder a sus derechos (Escobar, Dagnino, & Álvarez, 1999, pág. 152).

Así pues, no es posible negar el carácter inspirador del conocimiento, las ideas y la conversación. Sin embargo, es importante reconocer y enunciar que las elaboraciones académicas (hechas algunas veces desde lugares hegemónicos y de privilegio) no constituyen una fuente exclusiva u originaria de la movilización social y colectiva. Más bien se trata de ver que desde la movilización social se construyen conocimientos que van nutriendo el entramado de reflexiones de conocimiento provenientes de diferentes lugares y que, por tanto, es a través de este tejido que la disputa de lo político va avanzando, teniendo como referencia que “uno de los puntos básicos del conflicto social en las sociedades capitalistas avanzadas es precisamente dónde fijar los límites de lo político” (Fraser & Lamas, 1991, pág. 12).

Desde esa disputa de lo político, una perspectiva feminista, situada y descolonial de los movimientos sociales y la acción colectiva va en la línea de las propuestas de Rivera Cusicanqui, acerca de que este es un tiempo para ser conscientes de la “imposición de camisa de fuerza a la

pluralidad de expresiones del descontento y de la rabia y de la demanda de algo diferente” (Rivera Cusicanqui, *Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui, 2018*), con lo que la autora convoca a reconocer la pluralidad de dichas expresiones, que pueden identificarse como pertenecientes a un ciclo de luchas por el territorio, la justicia y la libertad. En tal sentido, es un momento para repensar todo lo social, aun a nivel micro. Por ello, pensar las transformaciones que parecieran imposibles es parte de la dinámica y esencia de los movimientos sociales y la acción colectiva en América Latina, y probablemente en otros lugares del mundo.

El deseo de lo imposible planteado por Silvia Rivera Cusicanqui (2018) es visto como ese agente movilizador que, una vez colectivizado, se convierte en una fuerza del común invencible, mas no por ello inmediata en cuanto a las transformaciones que logra. Una experiencia de conocimiento donde:

la teoría es más encarnada, más enraizada, quiere decir que tiene la raíz en la experiencia, que no niega la historia propia, ni la genealogía propia para la comprensión del mundo y que concibe el saber como algo que porta todo ser humano, entonces sus papas, sus abuelos son tan importantes como puede ser un autor famoso de la sociología. (Rivera Cusicanqui, *Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui, 2018*).

La apuesta específica por construir el mundo que se sueña, por hilar las construcciones de saber provenientes de la multidiversidad de voces que participan de la acción colectiva, convoca entonces a continuar la conversación y a repensar de manera crítica el carácter político de lo que se cuenta y que, con el paso del tiempo, se convierte en historia; es decir, a preguntarse por la construcción de la memoria.

Según el Grupo de Memoria Histórica (CNRR – Grupo de Memoria Histórica, 2011), la década del sesenta y el florecimiento de la acción colectiva de “hombres y mujeres de a pie” que

tomaron las calles alrededor de causas diversas (pacifistas, ecologistas, feministas, estudiantiles), logró convulsionar ordenes sociales imperantes, pero, sobre todo, incidió en la interpelación de los marcos interpretativos desarrollados hasta entonces, pasando de narrativas que representaban la historia en las figuras heroicas de hombres, asociados a las armas o las letras, de élites políticas, intelectuales o económicas del momento, a la construcción de una *historiografía social* con un énfasis específico en “la vida cotidiana de hombres y mujeres comunes, en sus costumbres y adhesiones sociales, en sus reclamos y en la gestación de redes y organizaciones propias, trasfondo de sus rebeliones” (CNRR – Grupo de Memoria Histórica, 2011, pág. 46).

Aquí, particularmente, la puesta en discusión de lo personal como político hecha por los movimientos feministas transforma radicalmente la construcción historiográfica, no solo haciendo evidente la violencia contra las mujeres sino logrando iniciar la discusión de la división público-privada entre hombres y mujeres y las consecuencias de esto para la vida en sus múltiples dimensiones. Los movimientos feministas en diferentes momentos de la historia permiten contar la historia desde las mujeres como mitad de la población que históricamente ha sido negada ante el mundo, y esto transforma radicalmente el pasado en tanto memoria, y el futuro, en tanto posibilidades. Es decir, se juega aquí la íntima relación de lo político con la construcción colectiva de la memoria. En consecuencia, “esos significados están íntimamente relacionados con el modo como nos apropiamos y leemos el pasado, y como, desde esa comprensión, interpretamos nuestro presente y proyectamos un futuro como colectivo” (CNRR – Grupo de Memoria Histórica, 2011, pág. 53).

Por ello, esta investigación se adhiere a la postura del CNRR: los procesos de reconstrucción de la memoria tienen género, en tanto son procesos dados en una cultura que asigna roles específicos a hombres y mujeres, lo que particularmente significa experiencias diferenciadas en razón de estas distribuciones culturales y que es necesario poner en la conversación, entendiendo esta como cargada de poder (Haraway, 1995), las voces de todas y de todos en la búsqueda de una construcción de la memoria que, al admitir el carácter y las consecuencias políticas de lo que narra, pueda considerarse radicalmente democrática.

CONSTRUYENDO LA POLIFONÍA DE LA CEBS

Esta investigación, atendiendo al primer objetivo específico, buscó tejer voces e hilos que fueran construyendo algunas elaboraciones de conocimiento sobre la acción colectiva y los movimientos sociales. Las voces de las mujeres y los hombres de las CEBs de ACOSUR, así como los documentos de su organización, permitieron hacer este tejido polifónico en el que están sus perspectivas, a la par que las de pensadoras y pensadores que, a través de sus textos, han sido útiles para ayudar, desde una perspectiva situada, a elaborar construcciones de sentido sobre la acción colectiva y los movimientos sociales que esta investigación propone y en la que el papel de la autora ha sido escuchar atentamente y repasar todas las voces, para con ello hilar el tejido polifónico que pretende ser esta investigación.

Cinco elementos fueron identificados como cruciales para las CEBs en su devenir como movimiento social y en sus prácticas de acción colectiva: la identidad como elemento que determina quiénes son como colectividad y hacia dónde se dirigen; la esperanza y la alegría de ser

con otras y con otros, como sentires humanos que les movilizan desde lo individual a hacer parte de la colectividad, y a pensar y actuar en consecuencia con lo que sueñan; la formación y la construcción de saberes, como elementos fundamentales en el avance de su proceso colectivo, en tanto les permiten saber sobre la realidad en la que viven y tomar las decisiones colectivas que de ahí puedan desprenderse; la organizatividad, entendida como los métodos, las formas, los acuerdos que las CEBs como movimiento social determina de manera colectiva para avanzar en el cumplimiento de sus objetivos o determinaciones; y, finalmente, la construcción de su memoria como elemento crucial que les permite recoger los pasos andados, ubicar ese trazo de pasos en el ahora y continuar soñando con las posibilidades a las que pueden apostarle en el futuro.

La identidad de las Comunidades Eclesiales de Base CEBs

Para las CEBs, definirse a sí mismas es el punto de partida para la puesta en marcha de su actuar social, político, religioso y espiritual. Su identidad y las significaciones relacionadas con su identidad se resumen en las tres palabras que conforman su nombre: Comunidades, Eclesiales, de Base.

Comunidades, porque con este término definen su carácter colectivo. Bien sea como grupo de personas, como comunidad, como parte de un barrio, vereda o municipio, la colectividad es una condición de existencia para las CEBs. Sin embargo, no es una colectividad cualquiera, es una colectividad que sigue, se inspira, se mueve a partir de lo que ha construido y recopilado en su trasegar como CEBs y cuya inspiración está en la vida, obra y enseñanzas de Jesús. En coherencia con esto, plantea un carácter comunitario como parte de la apuesta eclesial y de base. La construcción de la identidad es una construcción colectiva en tanto existen elementos específicos

que les caracterizan en lo comunitario: la solidaridad, la ayuda mutua, el ser con otras y con otros, hacen parte de este primer elemento identitario.

La versión del mundo (Haraway, 1995) que se construye es una versión de tipo comunitaria. Es decir, un entendimiento de que el avance hacia mejores formas de existencia va siempre hilado al bienestar colectivo y no solo a la suma de bienestar individuales.

Eclesiales, en tanto se ven a sí mismas como una expresión de la Iglesia católica, la cual, bajo la inspiración del espíritu de Dios, logra hacer presencia en barrios y veredas; una expresión que define una iglesia activa, en movimiento, dinámica, constructiva, propositiva, alternativa, contraria a la iglesia jerarquizada, aburguesada y aliada con estructuras de poder y dominación (Buitrago, 2018). Este es uno de los elementos identitarios que ha generado mayores conflictos en la historia de las CEBs de ACOSUR, sobre todo por las constantes tensiones con la estructura jerárquica de la Iglesia católica. Algunas posturas dentro de la Iglesia desconocen a las CEBs como parte de esta. Para otras, son solo “ruedas sueltas de la Iglesia”. La puja por si son o no parte de la Iglesia ha sido histórica para las CEBs de ACOSUR y, en general, de América Latina. Puja que tiene de fondo una profunda disputa por lo que se concibe como religioso, como católico y el actuar que desde ahí se desprende; es decir que, frente a la mirada dogmática, conservadora y jerárquica de la Iglesia, las CEBs han disputado una mirada en la que la fe no está desligada de lo político y lo comunitario, pero, sobre todo, disputan una construcción de Iglesia como pueblo, más que como institución. En otras palabras, la condición identitaria de lo eclesial ha sido una lucha permanente por la democratización de lo que las CEBs desean ser y construir como Iglesia católica.

Y finalmente, *de base* porque son construidas desde abajo, con la gente; mujeres y hombres de barrios y veredas; niñas, niños, jóvenes, personas adultas y adultas mayores. Personas que dedican su vida a oficios diversos: labores del campo, labores del cuidado, docencia, cuidado de la salud, comercio, estudio. Gente del común o de a pie, que se identifica con las propuestas de acción colectiva de las CEBs, y que las apropian para su vida a través de un espacio construido como escuela de formación permanente y como lugar de servicio y solidaridad. Las CEBs hacen parte de esa “pluralidad de expresiones por la demanda de algo diferente” (Rivera Cusicanqui, Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui, 2018), desde construirse a sí mismas como una propuesta de acción colectiva, que disputa desde escenario de lo religioso por la democratización de las prácticas, saberes y espiritualidades, en la búsqueda de lo que denominan el reino de Dios en la tierra; es decir, en la búsqueda de hacer posible en el presente la utopía que representa dicho reino.

Además de estos tres elementos que son el sello de su nombre, hay otros tres que en términos del movimiento social caracterizan su dinámica colectiva: esperanza y alegría de ser con otros y con otras, organizatividad de las CEBs de ACOSUR, y la formación y construcción de saberes.

Esperanza y alegría de ser con otros y con otras

La construcción subjetiva de la pertenencia a las CEBs está acompañada de emociones, afectos, pensamientos, formas de hacer y ser que le dan significado a esta forma de acción colectiva. Una construcción subjetiva que es con otros y con otras; es decir, una construcción de lo individual que se teje a partir de la pertenencia a un grupo, a un proyecto social o comunitario, a una apuesta

de sociedad, de religión y de relaciones con las que las personas se identifican, se sienten a gusto y frente a las cuales hay un deseo de seguir construyendo. Alrededor de la pertenencia a las CEBs giran cuestiones como la motivación, que se da de manera individual, pero que se alimenta a partir de la percepción de motivación de otras y otros, con quienes se guarda una construcción de cercanía, pero también de cuidado. Por ello existe la construcción de las CEBs como familia, que acompaña en momentos difíciles de la vida, con la que se comparte la alegría, lo positivo y lo negativo, de un proyecto colectivo que busca apropiarse del proyecto de Jesús desde una perspectiva humana y aterrizada, frente a la cual la sensación individual es sentirse importante por la pertenencia y por aportar desde ahí al bienestar de la comunidad.

Una colectividad afectiva y cercana que se expresa en el cuerpo, el abrazo, el saludo, la palabra, el cuidado de otras y de otros en momentos difíciles de la vida, a través de lo cual se instala un sentido de familia o cercanía, caracterizado por la afectividad, el cuidado, el compartir y la alegría de la pertenencia. En esta dinámica existe una búsqueda por un modo de relacionamiento sin jerarquías: ser iguales y avanzar de manera colectiva a partir de ese ser iguales, lo cual no significa que exista una ausencia de conflictividad o un intento de negar o borrar la presencia de esta. Más bien, incluso a pesar de esta, se mantiene la esperanza en la transformación y el bienestar individual y colectivo que no se juzgan como separados o independientes.

En ese sentido la identidad, la motivación y la pertenencia a las CEBs están atravesadas por la esperanza y la convicción de que existen posibilidades de transformación. A la visión casi generalizada de que “todo está perdido” se le contrapone la posibilidad de construir el reino de Dios en la tierra; es decir, la esperanza en la construcción de un mundo mejor, más humano, justo,

que es lo que se define como cristiano, y que se logra con otras personas desde la solidaridad, desde la ayuda, pero también desde la conciencia política y la lectura de la realidad en la que la configuración de lo espiritual y lo religioso se traduce en el mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades. Tanto desde las apuestas colectivas (mejoramientos de vías, construcciones de acueductos, acceso a la vivienda), como desde el crecimiento individual (conciencia sobre los derechos propios, esperanza en la transformación, sensación de crecimiento personal, posibilidad de aprender), las CEBs apuestan a la esperanza como una forma de resistencia.

Organizatividad de las CEBs y ACOSUR

Hace referencia a las formas en la que las CEBs se organizan para la puesta en marcha de su proceso. Las CEBs de La Argentina están articuladas e impulsan su trabajo colectivo a través de ACOSUR, una organización social fundada en el mismo proceso de construcción de las CEBs. La Asociación de Comunidades Eclesiales del Sur, ACOSUR, se articula en lo regional a las CEBs Huila, donde participan ACOSUR y CEBs de Neiva. Este espacio, a su vez, hace parte del proceso nacional de las CEBs de Colombia, el cual, finalmente, se articula a CEB Continental, como espacio que articula el accionar de las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina.

Las asambleas son los espacios elegidos para la toma de decisiones. Se privilegian formas democráticas como la votación y el consenso para la elección de junta directiva, delegación de funciones o decisiones que tienen que ver con el accionar de la organización. La oración y la lectura bíblica están presentes en cada espacio.

La organización históricamente ha acudido a la conformación de comités para el desarrollo de actividades concretas relacionadas con sus líneas de acción. Los comités, tales como el ecológico, el de derechos humanos, el de economía solidaria, el de acompañamiento, apoyo y formación y eclesial han sido dinamizados por ACOSUR en diferentes momentos, dependiendo de las necesidades que se identifiquen en sus lecturas de realidad y de la agenda que, en consecuencia, se programa tanto en las acciones como en la formación. Aunque se eligen personas encargadas de liderar los comités y existe desde el origen de ACOSUR una junta directiva, esto no quiere decir que haya una estructura jerárquica en sí. Para quienes integran ACOSUR, ser iguales en condición y en derechos dentro de la organización hace parte de su identidad misma y de la apuesta de comunidad en la que creen.

Los recursos para la puesta en marcha de la agenda organizativa se obtienen a través de la autogestión, las articulaciones o alianzas con otras organizaciones y la presentación de proyectos a ONG's nacionales o internacionales.

Formación y construcción de saberes

La formación es un elemento que hace parte de la identidad misma de la organización y en la que confluyen y se conectan sus campos de trabajo. Los temas correspondientes a los planes de formación se pueden agrupar en cinco ejes: lo teológico espiritual, la lectura de la realidad, derechos humanos, autocuidado y cuidado de la naturaleza y fortalecimiento organizativo.

Respecto a lo teológico espiritual, la formación se fundamenta en la Teología de la Liberación. Aquí se abordan aspectos relacionados con la identidad espiritual, lo teológico, lo espiritual, la iglesia, lo eclesial, y el estudio y hermenéutica de los textos bíblicos a través de la metodología de lectura campesina de la Biblia. Es necesario aclarar que, para las CEBs, lo espiritual se concibe como parte de la construcción de la realidad, de tal modo que el fortalecimiento de la formación política o espiritual, son una manera de profundizar la conexión con Dios, con lo espiritual; al tiempo que son una posibilidad de fortalecimiento individual y colectivo que va en vía de la transformación.

La lectura de la realidad, unida al aspecto anterior, aborda las situaciones del contexto, que pueden ir desde elementos que afectan a la propia organización hasta situaciones externas que afectan la realidad de la región o del país. Entre ellos, el estudio de aspectos relacionados con el sistema económico actual (el capitalismo, el neoliberalismo); los acuerdos, pactos o políticas internacionales ratificados por el país; por ejemplo, los tratados de libre comercio o el plan Colombia; las situaciones relacionadas con la realidad sociopolítica del país; la violencia, la pobreza e inequidad; los desarrollos históricos de los partidos políticos o de los movimientos sociales, y los procesos o acuerdos de paz. Se trata de aspectos de la realidad estudiados por las CEBs, con la intención de informarse y comprender, a la vez que pensar, las acciones o agencias para hacer frente a las problemáticas que de esas realidades emanan.

Así también las CEBs buscan construir saberes en torno de las posibilidades de acceso y goce de derechos en el país, de tal modo que se abordan temas relacionados con los Derechos Humanos, la salud, la educación, los servicios públicos, los mecanismos de participación

ciudadana, la defensa del territorio, la conservación del medio ambiente y la violencia contra las mujeres. Además, se abordan posibilidades de resistencia que se relacionan con el autocuidado y el cuidado de la naturaleza, la medicina natural, la salud pránica, la alimentación sana y saludable, la agroecología.

Finalmente, la formación también está encaminada a elementos que se relacionan con el fortalecimiento organizativo, tales como la formulación de proyectos, las relaciones humanas, el afianzamiento político de la organización, las relaciones entre política y fe, la identidad de las comunidades, el proyecto de vida de las CEBs y la memoria histórica de las CEBs. Estos temas se abordan con metodologías construidas por las mismas CEBs, a través de sus construcciones pedagógicas. También a través de la gestión y alianzas con otras organizaciones y de la invitación a personas con saberes específicos, de interés para la organización y para sus espacios de formación.

La programación de cronogramas de formación que atienden a las lecturas de realidad y a los intereses manifiestos de cada una de las CEBs, la construcción colectiva de saberes a partir del diálogo, el intercambio de opiniones o ideas, y las reflexiones bíblicas hacen parte de la cotidianidad de las comunidades y de sus apuestas de trabajo espiritual.

A lo largo del capítulo nos acercamos a la potencia de las CEBs como movimiento social. Apoyándonos en los aportes de las teorías de procesos políticos, analizamos las oportunidades

políticas que permitieron su formación, y desde las teorías de los marcos interpretativos evidenciamos los referentes cognitivos que le brindan a la sociedad colombiana en su apuesta por construir el reino de dios en la tierra. Luego, con las lecturas descoloniales y feministas de los movimientos sociales, sentamos las bases para derivar los criterios narrativos de la memoria de las CEBs, no a partir de criterios establecidos a priori, desde campos académicos del saber, sino – como proponen (Flórez Flórez & Olarte, 2020) a partir del dialogo con los movimientos.

Contrario a la evaluación de las CEBs como pre-movimiento (en la línea de análisis de Foweraker), a partir de los tres elementos identitarios (Comunidad, Eclesial y de Base) las CEBs pueden evaluarse constantemente como organización colectiva. Así mismo, a partir de los otros tres referentes, también evalúan su acción colectiva. *La esperanza y la alegría de ser con otros y con otras* es un criterio para evaluar las emociones y motivaciones que afloran en la cotidianidad de la acción colectiva. Por ejemplo, como explica el señor Rojas, integrante de ACOSUR: “la alegría que siento en la calle cuando me encuentro a mis compañeros o compañeras de las CEBs, esa calidez que hay en la forma de saludarnos que no existe con otras personas, esa alegría cuando hacemos la minga para ayudarle al vecino a construir su casa o a limpiar su finca, es una alegría que nos anima a compartir con las hermanas y hermanos de las CEBs”. Así mismo, la organizatividad de las CEBs es un criterio para evaluar los modos en los que se organizan para llevar a cabo sus apuestas políticas y espirituales. Por ejemplo, como cuenta Analid “lo más importante aquí es que nadie es más que nadie, todos y todas podemos dar nuestro punto de vista frente a cómo se hacen las cosas y así nos organizamos”. Y por último la formación y construcción de saberes como el pegamento que une la puesta en marcha de lo político ligado a lo espiritual. Por ejemplo, las CEBs se organizan a partir de comités de: Derechos Humanos, agroecología,

participación, espiritualidad, en todos estos la formación es un elemento transversal que permite poner en marcha sus apuestas a partir del hacer y saber cómo elementos sincrónicos.

Es a partir de estos criterios, derivados del dialogo *con* los movimientos sociales, que desde una lectura descolonial este trabajo evalúa el potencial de las CEBs como movimiento social en el Huila. Así, se aporta a comprender que la construcción de saberes sobre la acción colectiva proviene en sí misma de los movimientos sociales como constructores de saber y no exclusivamente desde el saber académico. El siguiente capítulo va un paso más allá, sienta las bases teóricas para repensar lo político, su relación con la cultura y las posibilidades de la planificación social en términos de las políticas públicas.



LO POLÍTICO, LA POLÍTICA Y LA CULTURA: CONSTRUCCIONES Y AVANCES DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

En este capítulo propongo introducir lo cultural en las políticas públicas a partir del uso de dos conceptos claves: cultura política y política cultural para la investigación. Inicialmente hablo de cultura, hegemonía, cultura política y política cultural, desde las definiciones que tomé para este proyecto. Posteriormente, hago una lectura feminista de los conceptos de cultura política y política cultural acudiendo a las propuestas de los feminismos y en ellos, especialmente desde los planteamientos de feminismos negros, populares y descoloniales. Para finalizar este capítulo, relaciono el papel de los movimientos sociales frente a las políticas públicas, en el movimiento del límite, política cultural, y la definición de lo político, cultura política

CULTURA, HEGEMONÍA, CULTURA POLÍTICA Y POLÍTICA CULTURAL.

El estudio de los movimientos sociales constituye un campo amplio en el que confluyen saberes y aportes de diferentes disciplinas. Desde múltiples focos de delimitación se estudian las motivaciones, los métodos, las acciones, las transformaciones, las subjetividades, las acciones colectivas, las estrategias, los campos de trabajo, las interlocuciones, la memoria histórica, por mencionar algunos. Este campo complejo en el que aportan diferentes disciplinas tiene un hilo conductor en común, lo político. La acción colectiva y, específicamente, los movimientos sociales, transitan entre múltiples construcciones y expresiones de la política y lo político. En este

sentido no es posible desligar el campo de conocimiento de los movimientos sociales del conocimiento sobre lo político y su relación con la cultura.

La relación entre cultura y la política o lo político ha tenido en algunos sectores de las ciencias sociales lecturas que les aíslan y, en otros, argumentos a favor de relacionarlas o de comprenderlas incluso como parte de lo mismo. En esta última línea de pensamiento, comprender lo cotidiano como un campo de disputa permanente acerca de lo político ha sido un aporte práctico, académico, metodológico y político de movimientos feministas, por las diversidades sexuales y, en general, de aquellas propuestas que apuestan a la contracultura o a la transformación de la hegemonía para la construcción de otras formas de habitar el mundo.

La separación entre "cultura" y "cultura política" es, ante todo, de carácter analítico." Es decir, el universo simbólico asociado al ejercicio y a las estructuras de poder de una sociedad es parte del universo simbólico general; los conocimientos, sentimientos y evaluaciones referidos a objetos políticos se encuentran entrelazados de muchas maneras con todos los conocimientos, sentimientos y evaluaciones disponibles en una cultura dada (Krotz, 1997, pág. 41).

De este modo, la declaración feminista de lo personal es política. Alude a algo más allá de encontrar la intervención del Estado, las legislaciones en asuntos que históricamente han sido considerados como "privados". La potencia de la afirmación radica también en lo que devela de fondo: una relación de lo que ocurre en el universo de lo político como una expresión explícita o implícita de lo que se ha constituido como cultura en determinada época o lugar. En este sentido, el devenir político, tanto como la cultura, son, entre sí y al tiempo, cambiantes, heterogéneos, transformados y transformadores.

Respecto a la relación entre cultura y política, Schneider y Avenburg plantean que, para repensar la relación de cultura y política: en lugar de preguntar por los individuos, sus rasgos, características y actitudes, preguntan por los espacios simbólicos y los regímenes de sentido. Desde esta mirada, la cultura se encuentra en la base del conflicto político (no se trata sólo de afirmar que existe lucha cultural o que toda lucha o acción política tiene una expresión cultural) (Schneider & Avenburg, 2015, pág. 123).

Las luchas en lo político son, de fondo, tensiones y disputas por visiones de mundo. En este sentido, las apuestas de las Comunidades Eclesiales de Base de La Argentina apuntan, desde el campo religioso y espiritual, a la construcción de una visión del mundo y de lo social, coherente con la visión de “cristo por los pobres”, visión que no necesariamente acude a un sentido marxista ortodoxo, pero que enuncia la desigualdad económica y la necesidad de actuar para transformarla, y que termina marcando tensiones y espacios de disputa al interior de la Iglesia católica y en otros espacios de interlocución.

—en un sentido amplio— la política no implica únicamente la actividad que configura el poder y lo hace posible, sino que también refiere a la definición de valores, principios y horizontes sociales por parte de los distintos grupos y actores que luchan por imponer su cosmovisión del mundo o de la realidad. Como diría Giovanni Sartori (1988), la dimensión idealista de la política es aquella que resume el objetivo último de la acción política en la definición de qué tipo de sociedad se quiere alcanzar (Schneider & Avenburg, 2015, pág. 124).

Para hablar de lo cotidiano como un campo de disputa de lo político, al mismo tiempo que para comprender las tensiones existentes entre las disputas por la afirmación de determinadas visiones de mundo y de sociedad, es preciso hablar de hegemonía.

En su definición sobre qué es política, Mouffe (2015) encuentra en Gramsci una primera definición: “La dirección política, intelectual y moral, que ejerce una clase fundamental y por la cual logra articular en un bloque histórico los intereses de otros grupos” (Mouffe, 2015). Es decir, se trata de construir una voluntad colectiva a través de una reforma intelectual y moral o, en otras palabras, la transformación del sentido común.

En *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau & Mouffe, 1987) se plantea que la sociedad es un espacio discursivo, estructurado por prácticas políticas hegemónicas; espacio discursivo pensado como un lugar de confrontación entre proyectos no reconciliables, una lucha en la que existe un antagonismo. En ese sentido, la política hegemónica se trata de un cierto tipo de confrontación de voluntades colectivas, que tienen en juego proyectos de cómo organizar la sociedad. Así vista, la hegemonía no es estática. Por el contrario, se transforma constantemente en medio del espacio discursivo que es la sociedad y se articula a una cantidad de niveles donde hay imbricación entre lo económico, lo cultural ideológico y lo legal.

Entonces lo cotidiano se entiende como un campo en el que, de manera permanente, se disputa lo político, aporte que va en consonancia con las propuestas de los movimientos feministas acerca de lo personal como político, entendiendo la sociedad como un espacio discursivo donde permanecen de manera constante las tensiones por la apropiación de visiones de mundo, para lo que el concepto de hegemonía permite acercarse a comprender lo político como una expresión implícita o explícita de la cultura y las construcciones hegemónicas que imperan en un lugar y momento histórico determinados.

La cultura se encuentra en la base de disputa de lo político, una disputa que tiene como punto de interlocución la tensión hegemónica y contrahegemónica por visiones de mundo o visiones de realidad, en la que la separación de conceptos es analítica y no tacita (Schneider & Avenburg, 2015, pág. 119). Según Raymond Williams, citado por Escobar, la cultura puede definirse como “el sistema de significados a través del cual -entre otros medios- un orden social es comunicado, reproducido, experimentado y explorado” (Escobar, Dagnino, & Álvarez, 1999, pág. 136). Es decir que, cuando hablamos de cultura, nos acercamos a un orden de significados organizado de manera sistemática y engranada, que comunica, reproduce, experimenta y explora un orden social dado.

Finalmente, y para incluir un elemento adicional a esta relación de la cultura, la política y la hegemonía, encontramos la utopía, como parte de este complejo relacional en el que se desenvuelven la acción colectiva y los movimientos sociales.

La cabal comprensión de los sujetos sociales que crean y reproducen, mantienen y cambian la sociedad y la cultura, no puede lograrse sin conocer lo que anhelan, desean, sueñan. Entretejidos con la mera fantasía, con el juego intelectual sin compromiso, con el utopismo abstracto y voluntarista, incluso con la envidia y los antojos de venganza, se encuentran aquí también los elementos auténticamente utópicos, las anticipaciones de lo nuevo en gestación. (Krotz, 1997, págs. 39-40)

Para los movimientos sociales la utopía está en la base de construir el mundo que se sueña. Al respecto, Krotz (1997) pone de manifiesto el papel de la esperanza y la utopía en la lucha contrahegemónica. Pensar, sentir, desear y luchar por el mundo que se quiere es parte inherente del quehacer político de los movimientos sociales. Aquí no es la razón la que determina el rumbo de la lucha. Son la utopía y la esperanza una apuesta política en sí, una forma de guía el

andar; el sentir y el hacer de quienes sueñan otras formas de construir y vivir en el mundo. Por ello, la utopía va ligada a las tensiones inherentes entre cultura, hegemonía y política, en tanto marca la pauta de disputa en la cotidianidad del presente como en las posibilidades del futuro. En la comprensión de esta compleja interrelación entre cultura, hegemonía, política y utopía, los conceptos de cultura política y política cultural brindan un importante aporte analítico. Schneider & Avenburg (2015) aportan, a propósito del concepto de cultura política, lo siguiente:

comprender a la cultura política como la matriz de significados encarnados en símbolos, prácticas y creencias colectivas mediante los cuales las personas y las sociedades se representan las luchas por el poder, ponen en acto las relaciones de poder, la toma de decisiones, cuestionan o no los valores sociales dominantes y resuelven o no el conflicto de intereses. En esa matriz actúan las personas, disputando esos significados y luchando a veces incluso por expandir los mismos límites de lo que se considera o no posible, lo concebible y lo realizable. (Schneider & Avenburg, 2015, pág. 127)

Por su parte, Escobar, Dagnino y Álvarez (1999) hacen alusión a aquello que se define como político en un contexto social dado; es decir, en medio de la política cultural posible en una sociedad determinada no siempre todo lo que corresponde a lo político es leído como tal o, en otras palabras, hace parte de la política cultural consensuada.

De esta forma, la cultura política es el campo de prácticas e instituciones, separado de la totalidad de la realidad social, que históricamente viene a ser considerado como propiamente político; de la misma manera en que otros campos son vistos como específicamente “económico”, “cultural” o “social” (Escobar, Dagnino, & Álvarez, 1999, pág. 144).

Los movimientos sociales se mueven, entonces, dentro de la cultura política, apuntalados por el medio donde se encuentran, que marca los tipos de relaciones, los actores institucionales y no institucionales, las prácticas políticas dentro y fuera de las organizaciones, las disponibilidades

de recursos, las correlaciones de fuerzas... Todo ello en medio de las tensiones que la lucha contrahegemónica produce. En este sentido, es pertinente el siguiente planteamiento:

finalmente, en tanto la política cultural de los movimientos sociales establece confrontaciones culturales o presupone diferencias culturales; debemos aceptar, entonces, que lo que está en juego para los movimientos sociales es la transformación profunda de la cultura política dominante en la cual se mueve y se constituyen a sí mismos como actores sociales con pretensiones políticas (Escobar, Dagnino, & Álvarez, 1999, pág. 145).

Las CEBs, como movimiento social vigente en América Latina, han librado disputas constantes en este terreno. Un ejemplo es el de Brasil: “A través de la experiencia de las CEBs, la Iglesia brasileña ha logrado integrar nuevos actores, tradicionalmente marginalizados del debate político; este es uno de sus mayores aportes a la cultura política brasileña” (Bidegain Greising, 1989, pág. 93). En ese sentido, los movimientos sociales se disputan las luchas de aquello que se considera como político, pero ¿cómo ocurre ese proceso del devenir en político? Aquí es donde el concepto de cultura política resulta útil.

Según Escobar, Álvarez y Dagnino, “el concepto de política cultural (cultural politics) emergió de un diálogo interdisciplinario intensivo y del desvanecimiento de fronteras disciplinarias dado en la última década, alimentado por múltiples corrientes postestructuralistas” (Escobar, Dagnino, & Álvarez, 1999, pág. 135). Para estos autores, dicho concepto es heredero de las redefiniciones del concepto de cultura, a su vez que hereda una nueva forma de comprensión de lo político, que guarda una estrecha relación con el estudio de los movimientos sociales (especialmente los latinoamericanos).

El concepto de política cultural permite encontrar el paso a la transformación posible que permite, a su vez, que aquello considerado como cultural sea considerado como político. En

otras palabras, el concepto de política cultural nos muestra cómo lo cultural da el paso a ser cultura política y, en esa connotación, cómo se mueven las márgenes de lo político. De este modo:

utilizamos el concepto de política cultural (Cultural Politics) para llamar la atención sobre el vínculo constitutivo entre cultura y política y sobre la redefinición de la política que esta visión implica. Este lazo constitutivo significa que la cultura, entendida como concepción del mundo y conjunto de significados que integran prácticas sociales, no puede ser comprendida adecuadamente sin la consideración de las relaciones de poder imbricadas con dichas prácticas. Por otro lado, la comprensión de la configuración de esas relaciones de poder no es posible sin el reconocimiento de su carácter “cultural” activo, en la medida que expresan, producen y comunican significados. Con la expresión política cultural nos referimos entonces al proceso por el cual lo cultural deviene en hechos políticos (Escobar, Dagnino, & Álvarez, 1999, pág. 135).

La definición planteada permite considerar que toda expresión cultural resulta en una expresión de lo político y, a su vez, todo hecho político subyace como parte de la expresión de la cultura. Sin embargo, existe un paso por darse para conseguir la denominación de lo político. Estas discusiones han sido de diferentes modos abordadas, experimentadas y reivindicadas por teóricas y activistas feministas desde los años 60 y 70 cuando, como se desarrolla en el siguiente apartado, en las consignas de lo que sería el feminismo radical surgía “lo personal es político” o cuando, desde el *black feminist*, se planteaban las luchas desde la política de la identidad y. a partir de estos planteamientos, hilaban los nexos existentes entre cultura y política.

Para Evelina Dagnino (2004), los movimientos sociales, desde su actuar político, han puesto en evidencia la relación entre cultura y política. Para la autora, la nueva ciudadanía o ciudadanía ampliada empieza a ser formulada por los movimientos sociales en Brasil durante los años 70 y 80. Las diferentes demandas por acceso a derechos o por cuestiones de raza, género o etnia, que, inspiradas en las luchas por los derechos humanos, sirvieron incluso para ampliar ese concepto, lograban, a través de sus apuestas de transformación social y construcción democrática, poner en

evidencia el “lazo constitutivo” entre cultura y política, reconociendo la relación existente entre transformación cultural y construcción de democracia.

En este sentido, la nueva ciudadanía Incluye construcciones culturales, como las subyacentes al autoritarismo social como objetivos políticos fundamentales de la democratización. Así, la redefinición de la noción de ciudadanía, formulada por los movimientos sociales, expresa no solamente una estrategia política, sino también una política cultural.¹ (Dagnino, 2004, págs. 103-104)

Así, pues, las luchas de los movimientos sociales no solo se circunscriben al marco explícito de sus apuestas políticas o sus objetivos, sino que, en su devenir, van avanzando en visiones del mundo y construcciones de la cultura que se constituyen en la expresión misma de hechos políticos.

Para Escobar, Dagnino y Álvarez (1999), la relación que se plantea entre cultura y política tiene un enfoque “enactivo”. La enacción es un concepto que toman de Francisco Varela, como paradigma derivado de la fenomenología, para esta relación entre cultura y política. Tal enfoque plantea que estas

¹ Original: A então chamada nova cidadania, ou cidadania ampliada começou a ser formulada pelos movimentos sociais que, a partir do final dos anos setenta e ao longo dos anos oitenta, se organizaram no Brasil em torno de demandas de acesso aos equipamentos urbanos como moradia, água, luz, transporte, educação, saúde, etc. e de questões como gênero, raça, etnia, etc. Inspirada na sua origem pela luta pelos direitos humanos (e contribuindo para a progressiva ampliação do seu significado) como parte da resistência contra a ditadura, essa concepção buscava implementar um projeto de construção democrática, de transformação social, que impõe um laço constitutivo entre cultura e política. Incorporando características de sociedades contemporâneas, tais como o papel das subjetividades, o surgimento de sujeitos sociais de um novo tipo e de direitos também de novo tipo, bem como a ampliação do espaço da política, esse projeto reconhece e enfatiza o caráter intrínseco da transformação cultural com respeito à construção da democracia. Nesse sentido, a nova cidadania inclui construções culturais, como as subjacentes ao autoritarismo social como alvos políticos fundamentais da democratização.⁹ Assim, a redefinição da noção de cidadania, formulada pelos movimentos sociais, expressa não somente uma estratégia política, mas também uma política cultural. Traducción propia: La llamada nueva ciudadanía, o ciudadanía ampliada comenzó a ser formulada por los movimientos sociales que, desde finales de los años 70 y a lo largo de los años 80, se organizaron en Brasil en torno a las demandas de acceso a la equipamiento urbano como vivienda, agua, luz, transporte, educación, salud, etc. Y de cuestiones como el género, la raza, la etnia, etc. Inspirado sus orígenes en la lucha por Derechos Humanos (y contribuyendo a la ampliación gradual de su significado) como parte de la resistencia contra la dictadura, esta concepción buscaba implementar un proyecto de construcción democrática, de transformación social, que impone un lazo constitutivo entre cultura y política. Incorporando características de sociedades contemporâneas, tales como el papel de las subjetividades, el surgimiento de sujetos sociales de un nuevo tipo o de derechos también de un nuevo tipo, así como la ampliación del espacio política, este proyecto reconoce y enfatiza el carácter intrínseco de la transformación cultural con respecto a la construcción de la democracia. En este sentido, la nueva ciudadanía Incluye construcciones culturales, como las subyacentes al autoritarismo social como, objetivos políticos fundamentales de la democratización.⁹ Así, la redefinición de la noción de ciudadanía, formulada por los movimientos sociales, expresa no solamente una estrategia política, sino también una política cultural. (Dagnino, 2004, págs. 103-104)

se definen mutuamente, son correlativos; la cultura transforma el trasfondo desde el cual se ha entendido la política (es decir, lo que los politólogos llaman "cultura política"), y viceversa; es una relación que siempre está emergiendo y siendo puesta en marcha en y por la estrategia política de los actores, más que encarnada en estructuras o aún en agentes predeterminados; y esta enacción tiene lugar en el contexto de la historia de las interacciones previas entre cultura y política en contextos específicos. El enfoque enactivo en nuestro caso, finalmente, conlleva un acoplamiento entre cultura y política que enactúa (hace emerger) nuevos mundos o posibilidades de significación y práctica (Escobar, Dagnino, & Álvarez, 1999, pág. 143).

Este enfoque "enactivo", es el que permite contemplar cómo las políticas culturales puestas en marcha por los movimientos sociales, desde su actuar cotidiano y desde sus apuestas políticas, van bordeando, moviendo y construyendo los límites de lo que se considera como político, en una relación que se piensa como multidireccional, a la par que en una visión que no se circunscribe necesariamente a la linealidad o al orden para determinar los modos en los que dichos límites se van moviendo.

La relación entre cultura y política planteada por los movimientos sociales tienen de fondo la visión del mundo que se desea construir o que, en su actuar, se va construyendo, y por las que se lucha. He aquí algunos ejemplos:

Yúdice (1998), Slater (1998) y Lins Ribeiro (1998), llaman la atención hacia la "hábil guerra de medios" lanzada por los zapatistas en el combate contra el neoliberalismo y la promoción de la democratización de México. Sonia Álvarez (1998) subraya que las batallas sobre políticas sostenidas por aquellas feministas latinoamericanas que en años recientes han penetrado las esferas del Estado o el aparato del desarrollo internacional, también deben ser entendidas como luchas por resignificar las nociones prevalecientes de ciudadanía, desarrollo y democracia (Escobar, Dagnino, & Álvarez, 1999, págs. 142-144)

Estas visiones, constantemente confrontadas, se disputan en múltiples escenarios la afirmación de sus interpretaciones del mundo y la realidad, a lo que Slater (1998) citado en

(Escobar, 1999, pág. 143) denomina *guerras de interpretación* y con lo que se reitera el carácter enactivo de la política cultural.

La noción de política cultural asume que los significados y prácticas culturales -en particular aquellas teorizadas como marginales, de oposición, minoritarias, residuales, emergentes, alternativas, disidentes y similares, todas ellas concebidas con respecto a un orden cultural dominante- son fuente de procesos que pueden considerarse políticos, “El que esto rara vez se observe como tal, es más el reflejo de las encasilladas definiciones de la política y no indicativo de fuerza social, eficiencia política o relevancia epistemológica” (Escobar, 1999, págs. 205-206).

Tales disputas de significados, de sentidos y de hacer constituyen el terreno en el que los movimientos sociales van configurando, a través de la acción colectiva, la transformación del mundo que sueñan; en otras palabras, la movilización de lo político y sus implicancias en la vida de las personas. Consecuentemente, sería engañoso sugerir que, para cualquier sociedad, en cualquier período, el límite entre lo que es político y lo que no lo es está simplemente dado o fijado. Al contrario; este límite puede ser, por sí mismo, un objeto de conflicto (Fraser & Lamas, 1991, pág. 12).

Por consiguiente, la investigación sobre los límites de político y la producción de conocimiento que de ahí emana hace parte del accionar de los movimientos sociales latinoamericanos. Aunque sus formas de producción y difusión de conocimiento no siempre sean consideradas como tal, es preciso entender que en sí no necesitan ser avaladas o aprobadas por instituciones académicas para ser y para lograr sus apuestas transformadoras. Como menciona Mato (2002), es necesario rechazar esa figura del “sentido común” que asocia la idea de “intelectual” a la de “académico” o a la de quienes escriben ensayos y los publican en medios impresos diversos (periódicos, revistas, libros). Solo así podremos apreciar el carácter intelectual de otras prácticas sociales que también incluyen componentes analítico-interpretativos, pero que no necesariamente están orientadas a producir escritos, sino a otras formas de acción. Por ello,

entonces es posible pensar y reiterar que los movimientos sociales son productores académicos y de conocimiento acerca de la acción colectiva, de la cultura política que definen y de la política cultural que disputan y movilizan.

LOS FEMINISMOS, LA CULTURA POLÍTICA Y LA POLÍTICA CULTURAL

Las teorías y las reivindicaciones del movimiento feminista han interpelado desde sus orígenes tanto lo que se considera como político (cultura política), como las relaciones de poder en medio de la cultura como parte de hechos políticos (política cultural). Por ejemplo, cuando las feministas radicales planteaban que “lo personal es político” proponían un cambio de paradigma acerca de la cultura política dominante. Del mismo modo, sus denuncias sobre las consecuencias que esta escisión público-privado traía para la vida de las mujeres ponía en la discusión el carácter cultural de los hechos políticos y su lazo constitutivo, que al paso del tiempo se traduce en transformaciones de lo político y de las dinámicas institucionales que son propuestas por el Estado para abordar eso que se considera como político. Según Fraser y Lamas, de este modo las activistas feministas cuestionaron los límites discursivos establecidos y politizaron un problema hasta entonces despolitizado. Además, reinterpretaron la experiencia del maltrato y plantearon un conjunto de necesidades relacionadas (Fraser & Lamas, 1991, pág. 27).

En palabras de Carole Pateman, el feminismo le presenta hoy a la democracia su desafío más importante y su crítica más amplia: tanto a la democracia en su forma liberal actual, como en cualquier forma futura, sea esta participativa o autogestiva (Pateman, 1983, pág. 204).

En este sentido, los feminismos negros, lésbicos, radicales, descoloniales, ecofeminismos, socialistas, posestructuralistas y populares han logrado desde sus aportes expandir la gama de posibilidades de aquello considerado como político, al incluir en la cultura política, o en las discusiones sobre la misma, elementos correspondientes al colonialismo, la identidad, las distinciones público-privadas, la clase, la naturaleza, la heterosexualidad obligatoria, la relación modernidad y colonialidad, la división sexual del trabajo, el androcentrismo, el falogocentrismo, el racismo, el antropocentrismo; elementos que han sido evidenciados, propuestos, puestos en discusión e interpelados por autoras desde los diferentes feminismos, al poner de manifiesto aquellas estructuras de opresión que sustentan las desigualdades sociales, políticas, económicas o culturales. Los feminismos como apuestas teóricas, políticas y de acción colectiva han puesto a tambalear la cultura política y la política cultural, a través de años de producción de conocimiento respecto a la construcción de lo político y sus implicaciones para la vida de las mujeres, la cultura, las comunidades, en intersección con otras categorías de opresión. Para la pensadora latinoamericana Gloria Bonder (2010):

La incursión de las políticas de identidad en escenarios globales y regionales es una muestra de ello. Son espacios y modos novedosos de formulación de demandas y propuestas contrarias a las ideologías restrictivas de la identidad: el sexismo, la xenofobia, el racismo, la homofobia, la explotación capitalista y la violación a los derechos humanos (Hipertexto PRIGEPP Globalización, 2010, 1.10).

Los feminismos, al igual que otras expresiones de movilización social, han logrado ampliar los términos de las discusiones sobre las inequidades históricas que afectan la vida de las mujeres, con el propósito de enunciar, comprender, denunciar y transformar las condiciones estructurales y heterogéneas que afectan a las mujeres en su pluralidad. En este sentido, pensar la cultura política y la política cultural desde los feminismos, en plural, como prismas para el acercamiento y para la construcción de pensamiento y conocimiento situado, que asume que

también la investigación y los resultados de investigación no escapan a las amplias dinámicas de lo político y que, por ende, posicionarse y construir conocimiento desde ahí es parte también de una estrategia de lucha. Como menciona Roxana Longo:

El análisis crítico, en la producción de conocimientos, debe relacionar el desafío epistemológico de construir un nuevo conocimiento, con el desafío ético de construir un nuevo modelo de praxis, en el seno de un escenario histórico donde operan diferentes intereses sociales, y una estructura social que genera relaciones de poder y dominación (Longo, 2007b, pág. 129).

Los feminismos como movimientos sociales que se piensan y teorizan hacia dentro (a sí mismos) y hacia afuera (lo cultural, económico, social) permiten evidenciar que, a través de la acción colectiva, son productores de conocimientos desde la práctica y los resultados de las apuestas políticas por las que trabajan, pese a que esto se reconozca o no en espacios académicos o sociales. Diferentes autoras muestran los matices e intersticios de la movilización de lo político a través de la acción colectiva. He aquí algunos ejemplos. Señala Virginia Guzmán: (2014)

La acción feminista ha redefinido los conceptos de ciudadanía y de derechos haciendo visible la tensión que existe entre universalidad y singularidad y el grado diferencial de acceso a los mismos de acuerdo con la posición de los sujetos en distintas relaciones sociales. (Hipertexto PRIGEPP Políticas, 2014, 3.13.3):

Saskia Sassen citada por Bonder (2014) argumenta que: “Reconceptualizar las principales características de la economía global, para dar cuenta de la dinámica estratégica del género y lograr una apertura formal y operativa que devuelva visibilidad, presencia y participación a las mujeres” (Hipertexto PRIGEPP Globalización, 2010, 5.1).

Desde los feminismos populares, Roxana Longo va más allá en el compromiso político, al afirmar:

Reconocemos la existencia de una sociedad patriarcal, capitalista, eurocéntrica, homofóbica, lesbofóbica, racista y xenófoba, que nos trata como objetos y no como sujetas. Por ello afirmamos nuestro compromiso con los principios feministas que guían nuestro análisis y práctica. Luchamos contra todas las formas de opresiones, desigualdades y discriminaciones vividas por las mujeres. Nuestros valores y acciones apuntan hacia un cambio social, cultural, económico y político (Longo, 2007a, pág. 37)

Finalmente, la politóloga feminista Gina Suárez Gil hace evidente que:

En el caso colombiano, las acciones de los movimientos campesino, indígena, cívico popular y el de mujeres y/o feminista redefinieron la política y la exclusividad de la lucha social de la izquierda y establecieron dicha novedad en los repertorios y proyectos. (Suárez Gil, 2016, pág. 32).

Las construcciones de conocimiento desde la acción colectiva se dan entonces a la par que la misma acción. La movilización social tiene de fondo una construcción de pensamiento del mundo, lo social, las relaciones, el poder, la dominación, la hegemonía, la transformación y las maneras de lograr dicha transformación. Los movimientos sociales no se mueven de manera instrumental sin un conjunto de epistemologías y utopías internas que van dirigiendo la acción colectiva. Del mismo modo que cuando los movimientos sociales “logran politizar necesidades previamente despolitizadas, entran en el terreno de lo social, donde los esperan otros dos tipos de lucha.” (Fraser & Lamas, 1991, pág. 26).

Entonces es posible afirmar que las nociones y transformaciones de la cultura política y la política cultural, en términos prácticos, no se encuentran separadas: van a la par construyéndose y alimentando el proceso de las transformaciones que se proyectan, a la vez que su análisis debe corresponder a una perspectiva situada de producción de saber. Como bien lo señalan Fraser y Lamas, “no hay restricciones a priori que reglamenten que algunas cuestiones son

intrínsecamente políticas y que otras simplemente no lo son. Por cierto, estos límites son delineados de manera diferente de cultura en cultura y de un momento histórico a otro” (Fraser & Lamas, 1991, pág. 12). Por ende, las tensiones y construcciones alrededor de lo político movilizadas desde la acción colectiva son dinámicas, situadas e históricas; no escapan a estructuras de dominación. Son complejas, y en ello no pueden reducirse a análisis unidireccionales o simplistas que pretendan estandarizar maneras de medir su efectividad, sin poner en contexto la compleja trama de relaciones, avances, retrocesos y situaciones que les corresponden. En ese sentido, Rivera Cusicanqui (2018) llama la atención sobre visiones instrumentales de la lucha social, impacientes y limitadas para comprender que la incubación de un despertar es una incubación con retrocesos, lenta e, incluso, dolorosa. Frente a lo cual la autora de esta investigación añade que ese despertar no se encuentra determinado de manera exclusiva por elementos de tipo racional, sino que se mueve a través de la complejidad y el caos de una trama de elementos en los que pueden estar los afectos, las incoherencias, las intuiciones, las memorias individuales y colectivas conscientes o inconscientes, los desaciertos y la misma esperanza en la transformación.

Este último elemento es quizá uno de los pilares que sostiene la acción colectiva, la movilización y los movimientos sociales. En palabras de Rivera Cusicanqui, (2018), la demanda de algo diferente, el deseo de lo imposible, como agentes movilizadores e inagotables que permanecen como combustibles individuales y colectivos de las transformaciones.

DESDE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES: POLÍTICAS PÚBLICAS, CULTURA POLÍTICA Y POLÍTICA CULTURAL

La formulación y puesta en marcha de políticas públicas, dirigidas a la solución de diversas problemáticas sociales, tiene cada vez más auge en Colombia. En los diferentes niveles territoriales del estado colombiano, las políticas públicas son implementadas por las instituciones y reclamadas por los sectores sociales a quienes les interesan.

Tales políticas, usualmente planificadas para desarrollarse en periodo de una década, no necesariamente se traducen en reformas sustanciales que puedan dar cuenta de los objetivos que se proponían, o en su defecto no llegan a todas las personas en condiciones similares. Esta situación puede relacionarse con lo planteado por Rennata Camarotti, quien sostiene que para el caso de Bolivia:

La práctica demuestra, sin embargo, que las transformaciones en la comprensión del Estado –desde la nación culturalmente homogénea hasta la idea de nación diversa y múltiple– no se han traducido tan fácilmente en la elaboración de políticas que logren una igual valoración entre los distintos actores sociales que componen las configuraciones existentes. (Camarotti, 2014, pág. 167)

Las marcadas diferencias de lugar, que ocurren ante la confluencia de los lugares desiguales frente al poder y al acceso a derechos, repercuten en que el acceso a las políticas públicas implementadas por el estado este permeado por las condiciones estructurales en las que se sostienen nuestras sociedades, hablo del patriarcado, el racismo, la heteronormatividad, el capitalismo, la desigualdad y en general todas las formas posibles de opresión y discriminación. A esto, puede sumarse la mirada descolonial, para decir que dichas categorías que se relacionan con la dominación tienen connotaciones específicas, como menciona Pedro Di Pietro “Las

categorías sociales están cooptadas cognitivamente por su historia eurocéntrica. Por tanto, la categoría de Género se refiere a las mujeres blancas. La categoría de raza se refiere a los varones de color heterosexuales.” (Di Pietro, 2015, pág. 3.1.5)

De este modo la puesta en marcha de políticas públicas se enfrenta a la realidad de la existencia de “grupos con menos poder, recursos y reconocimiento social” (Guzmán, 2014, pág. 3.4.6) y a la existencia de la cultura, que según Grimson, citado por (Olaza, 2014, pág. 137)

no es ni un “anexo” ni “una esfera interesante”, es un entramado en el que se pugna por las posibilidades de transformación. La pugna contiene disputas por desigualdades y por su legitimación. De ese modo el análisis cultural debería realizarse con el análisis de acontecimientos, hechos y procesos sociales y políticos en el que los agentes se sitúan de maneras diferentes respecto del poder y tienen intenciones distintas.

Aquí el papel de los movimientos sociales, como agentes movilizados de lo que cuenta como político, terminan siendo catalizadores de transformaciones respecto a los lugares de poder y la desigualdad. Las estrategias políticas, utilizadas por los movimientos sociales, han significado en muchas oportunidades, la inclusión en la agenda de política del estado, de las apuestas de los movimientos sociales. Particularmente los movimientos feministas en Colombia y en América Latina, han sido propulsores de transformaciones en el estado que hoy permiten que existan políticas frente a la violencia contra las mujeres, la desigualdad de género o la participación política de las mujeres, por mencionar algunos ejemplos. Sin embargo, el aporte de los movimientos sociales respecto a las políticas públicas no está solo en el posicionamiento de agendas públicas, la *factualización* (Pavel López) como producción propia de los movimientos sociales ha repercutido en transformaciones o cuestionamientos al actuar del estado.

Uno de los rasgos del desarrollo de un movimiento social es que su accionar tiende a incluir ya no solo la protesta o la demanda, sino también la factualización de las formas alternativas de apropiación, gestión, organización y dirección de recursos y procesos sociales y políticos (Tapia, 2008). Esa factualización sería un arma dirigida a convencer al Estado y a la sociedad civil de la posibilidad de hacer, organizar, dirigir y vivir las cosas de otro modo. (López Flores, 2014, pág. 38)

Es decir, el hacer posible la utopía en el ahora, desde las estrategias, las acciones, las formas de organización y las propuestas de los movimientos sociales, terminan por demostrar al estado y a la sociedad, que son posibles nuevas formas de pensarse la organización de lo social.

Por ello, como apuestas de producción de conocimiento de los propios movimientos sociales, el estudio de la cultura política y las políticas culturales es importante, hacia al interior de la acción colectiva para el fortalecimiento de las estrategias de lucha y hacia afuera, para ir ganando terreno o lugares en la disputa por la definición de lo político y la organización de lo social.

TEJIDO DE CONSTRUCCIÓN DE SABER Y DE MEMORIA: ASPECTOS EPISTEMOLÓGICOS Y METODOLÓGICOS

En este capítulo expongo los supuestos epistemológicos inspirados en el feminismo que fundamentan el lugar desde donde realizo esta investigación. Así mismo, expongo los aspectos metodológicos seguidos para llevarla a cabo, incluido los tres momentos que hilaron el proceso de reconstrucción de la memoria orientado a identificar la cultura política y la política cultura de las CEBs, indicando las respectivas técnicas de investigación empleadas en cada momento.

EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA SITUADA

El fundamento epistemológico de esta investigación se adhiere a las propuestas feministas en dos sentidos complementarios. Por un lado, se inspira en la propuesta del conocimiento situado de Donna Haraway (Haraway, 1995) para resaltar que la construcción del conocimiento que aquí se propone es a partir de la asunción del rol y la subjetividad de quien investiga, entendiendo que el ejercicio de investigar es un ejercicio político y que, por ende, lo que se enuncia como producto de la investigación tiene connotaciones y posicionamientos claramente políticos.

De este modo surge el interés de asumir la paradoja que implica el conocimiento, entender la objetividad hecha carne e historia y el interés de construir conocimiento feminista, aceptando la propuesta de Haraway: “quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos

de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados” (Haraway, 1995, pág. 324).

Situar el conocimiento, implica reconocer que en este ejercicio hay una apuesta política y de lucha que subyace a la construcción de conocimiento que se plantea. Para ello, se acude a la propuesta de política planteada por Curiel:

La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crea las condiciones de nuestras vidas (Curiel, 2007, pág. 95).

Con base en esta epistemología situada, pretendo contribuir a la construcción de memoria de las CEBs de ACOSUR como movimiento social e indagar en el proceso por su cultura política y política cultural. El conocimiento situado, en este sentido, exige reconocer el papel de la investigadora, su historia, su presente y sus posicionamientos; como plantea Bartra, en toda investigación científica existe siempre un interés político o ideológico (Bartra, 2012, pág. 73), lo que sucede es que la mayoría de las veces este se encuentra oculto y se despliega, en cambio, la bandera blanca de la supuesta neutralidad del conocimiento. Por tanto, asumir la apuesta ideológica y política como parte del proceso de investigación es situar el conocimiento. De esta forma, como plantea Sandra Harding, “la investigadora o el investigador se nos presentan no como la voz invisible y anónima de la autoridad, sino como la de un individuo real, histórico, con deseos e intereses particulares y específicos” (Harding, 1987, pág. 9). En este sentido, con la epistemología situada, me interesa sumar mi voz a la visibilización del aporte de las CEBs a los movimientos sociales latinoamericanos y particularmente, a la de los aportes de las mujeres.

Específicamente una epistemología situada inspirada en Donna Haraway, también implica establecer -como propone la autora- unas relaciones de afinidad no exentas de tensiones. Siguiendo a la autora diríamos que mis vínculos con las mujeres de las CEBs no siguen una política de identidad (basada en el hecho de ser mujeres) si no una política de afinidad. Esto ha significado reconocer mi afinidad con la reivindicación de la honestidad y la sencillez de la vida rural que compartimos, los vínculos con el territorio por ser una mujer de La Argentina, mi apuesta como activista compartida con ellas por la transformación social y el interés por construir y resistir colectivamente que es evidente en el trabajo de las mujeres de ACOSUR. La afinidad también ha implicado reconocer las tensiones, por ejemplo, que yo me defina como feminista y ellas a pesar de algunas expresiones de feminismo popular, no se definan como tales. Es a partir de estos lazos que compartimos, que surge mi apuesta de visibilizar sus voces.

Es importante resaltar que la política de afinidad me permite dos claridades epistemológicas frente a mi decisión de construcción la memoria de las CEBs privilegiando las voces de las mujeres: una es tener claro que el hecho de resaltar las voces de las mujeres no es negar la importancia de la de los hombres. En este sentido, no intento desconocer sus aportes en el desarrollo histórico de ACOSUR como un proceso mixto. Y una segunda claridad es que tal privilegio no significa que la investigación asuma que esa voz es moralmente superior a la de los hombres de las CEBs.

Reconstruir la memoria de una organización social privilegiando la voz de las mujeres asume con la epistemología del punto de vista feminista (por ejemplo, Collins, Smith, Hartsock, Harding, Keller, Anderson, Magallón, Pérez, González, Adán, Maffía, Blázquez, Graf y Castañeda), que esas voces deben rescatarse como ejercicio de reconstruir la historia, haciendo justicia a la presencia de las mujeres, para plantear futuros distintos. Seguir esta premisa de la

epistemología del punto de vista feminista no desconoce el peligro que advierte Donna Haraway de reemplazar la objetividad positivista del feminismo empirista por la parcialidad del feminismo relativista y que redundaría en una inversión de la jerarquía de lo femenino por encima de lo masculino y, por tanto, en asumir la superioridad moral de las mujeres sobre los hombres. Es en este sentido, que consideré pertinente reconstruir la memoria de las CEBs a partir de las voces de las mujeres generalmente silenciadas por la sociedad patriarcal colombiana, los movimientos sociales y la Iglesia católica. La investigación es una búsqueda de significados, respuestas, sentidos, afectos, memorias y emociones desde el punto de vista feminista. El propósito es recuperar un espectro de conocimientos no homogéneo, plural, liberador y prodemocrático, que reconoce el vínculo existente entre lo político, lo epistemológico y lo metodológico para la comprensión de la realidad, lo social y las relaciones de poder inherentes a estos.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

Investigar la memoria de las CEBs exigió desarrollar una investigación cuya naturaleza es de tipo *cualitativa*, entendida como proceso inductivo, no lineal y complejo, que resuelve sus interrogantes de investigación a partir de la profundización y riqueza interpretativa que posibilita la información cualitativa. La mayor profundidad con un menor número de casos, las CEBs, busca lograr un mayor acercamiento a cada uno de los participantes de la investigación y se mueven emociones y afectos entre ellos.

Se trata también de una *investigación de campo* en tanto que se desarrolla en el contexto natural donde se desarrollan las dinámicas y procesos sociales analizados, en este caso las políticas culturales desarrolladas por las CEBs y la cultura política que de esta resulta.

La *unidad de trabajo* estuvo conformada por el equipo animador de ACOSUR, del cual hacen parte mujeres y hombres elegidas por su comunidad para alentar el trabajo político, social y espiritual de su grupo, cada uno de los cuales hace parte de un barrio o vereda del municipio de La Argentina, donde existe una CEBs afiliada a ACOSUR.

El enfoque de la investigación es de *tipo narrativo*, en la medida en que se buscó, junto a las personas que integran la organización ACOSUR, realizar un viaje hacia el pasado para buscar en la memoria colectiva la historia de estas CEBs del suroccidente del Huila. Este proceso permitió conocer sus construcciones, elaboraciones y desarrollos para reconstruir su memoria, así como las prácticas de política cultural y cultura política, especialmente de las mujeres.

En este caso la descripción feminista es conceptual, reconstructiva, interrogadora de múltiples interconexiones implícitas que reflejan y reproducen órdenes de género. Lo que se observa y lo que se describe es, a final de cuentas, una organización social de género²⁵ a través de las experiencias diferenciadas de mujeres y hombres particulares. Que en este caso será posible a través de las narraciones actuales o históricas del proceso organizativo (Castañeda Salgado, 2012, pág. 232).

Por último, la *unidad de análisis*, por su parte, estuvo conformada por las construcciones de cultura política y política cultural que adquieren sentido en el hacer cotidiano narrado por quienes integran las CEBS que pertenecen a ACOSUR. Estas construcciones se estructuraron en torno al desarrollo histórico de la organización, sus líneas de trabajo, sus perspectivas y apuestas políticas, sus modos de resistencia, y las formas y tensiones con las que se mueven los límites de

lo que cuenta como político para la organización, especialmente relevante fue la estructuración en torno al papel, los roles y las tensiones de género que, en el marco de ese hacer cotidiano se han dado en la organización.

En definitiva, el enfoque interpretativo de esta investigación cualitativa buscó, con en ese viaje al pasado, una construcción de la memoria a través de las aportaciones, vivencias, experiencias particulares y perspectivas de sus integrantes que la fueron hilando, con la conciencia de que tales experiencias y perspectivas, aunque con elementos en común, se dan de manera diferenciada para hombres y para mujeres.

MOMENTOS DE LA INVESTIGACIÓN

La investigación se desarrolló en tres momentos que se describen a continuación, no como una secuencia lineal, sino más bien como un conjunto de tiempos y circunstancias en espiral que hicieron posible la realización de esta.

Tabla 1: Momentos técnicos y resultados del proceso investigativo

<i>MOMENTO DE LA INVESTIGACIÓN</i>	TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN	PRODUCTOS O RESULTADOS
La semilla del movimiento social y el feminismo	Conversaciones informales. Observación participante	Identificación de actores o personas claves. Motivación para realizar la investigación
Invitar a conversar, a tejer y a pensar en y desde ACOSUR	Estado del arte Conversaciones informales Notas de campo	Documento de estado del arte Acuerdos de trabajo con la organización Propuesta metodológica para llevar a cabo la investigación

<p>Recoger la polifonía de voces de ACOSUR y construir los tejidos de la memoria</p>	<p>Revisión documental Entrevistas</p>	<p>Textos de producción intelectual de las CEBS Textos narrativos de la historia de las CEBS</p>
<p>Acordar el tejido final y dar cierre al proyecto</p>	<p>Taller de conclusiones y resultados</p>	<p>Línea de tiempo de momentos históricos significativos para la organización Documento narrativo final de la memoria, identidad y características de las CEBS</p>

La semilla del movimiento social y el feminismo

Esta investigación tuvo su origen hace 20 años en el Municipio de La Argentina, del cual soy oriunda. Corría el año 2000 y se discutían en el país cuestiones relacionadas con la firma de los tratados de libre comercio entre Colombia y países como Estados Unidos o Canadá. Los movimientos sociales de la época advertían de los peligros, tensiones y situaciones que se vislumbraban con la firma de dichos tratados para las comunidades campesinas. En ese contexto, las CEBS del Municipio de La Argentina organizaban espacios de formación política para discutir e informarse al respecto. Este fue mi primer acercamiento a las CEBS. Las discusiones, los talleres y las actividades que compartía con sus integrantes permanecieron en mi memoria como una búsqueda y un llamado constante a interpelar el mundo y a soñar con la posibilidad de transformarlo, desde los lugares donde lo habito. En ese momento fueron importantes técnicas de investigación como las conversaciones informales, la observación participante y las notas de campo.

Mediante las *conversaciones informales* logré definir las personas claves y los escenarios para llevar a cabo el proceso investigativo. Estas conversaciones aportaron en la comprensión de

las formas y dinámicas de funcionamiento de ACOSUR. Por ello, entendidas desde mi perspectiva, como diálogos mediante los cuales se establece la comunicación inicial, los acercamientos y las discusiones cotidianas e incluso prácticas, relacionadas con la investigación,

A través de la *observación participante* fue posible experimentar en carne propia algunos de los modos de actuar de la organización en escenarios concretos, esta es una forma de acercarse desde la condición de persona a ACOSUR y por supuesto de iniciar a construir ideas en torno a las formas de llevar a cabo la investigación. Esta técnica se define como “el proceso que faculta a los investigadores a aprender acerca de las actividades de las personas en estudio en el escenario natural a través de la observación y participando en sus actividades” (Kawulich, 2006)

Este para mí es el punto originario de esta investigación que culmina 19 años después, al volver a La Argentina a buscar los orígenes del camino que me llevó a creer en la acción colectiva, en los movimientos sociales y en la organización, como una apuesta de vida posible para la construcción de un mundo radicalmente democrático.

De igual modo, esta semilla ha crecido y ha sido abonada, gracias al trabajo, la formación y las experiencias compartidas con mis compañeras de La Confluencia de Mujeres para la Acción Pública, donde he aprendido, sentido y crecido en los feminismos y, especialmente, en las apuestas y propuestas del feminismo popular, la defensa de la vida y el territorio en Colombia. Son dos experiencias de vida a las que atribuyo la inquietud de conocimiento y el interés específico que condujo a esta propuesta investigativa.

Invitar a conversar, a tejer y a pensar en y desde ACOSUR

Las conversaciones informales y la búsqueda de organizaciones sociales en el municipio de La Argentina trazaron el camino de esta investigación al encuentro con las CEBS y ACOSUR. Una vez identificada la presencia y vigencia de las CEBS, se procedió a la realización de entrevistas de contexto y acercamiento al proceso organizativo. De este modo se logró tener una idea o panorama general de las dinámicas y el funcionamiento de ACOSUR. Con esta información se elaboró una propuesta de investigación para ser presentada ante la organización.

En este punto fue importante desarrollar una técnica de investigación adicional: El *Estado del arte*, que me permitió vislumbrar los elementos considerados tanto a nivel teórico como investigativo en los temas relacionados con los objetivos de la investigación. Según Jiménez, citada por Guevara Patiño (2016), la construcción del estado del arte es un caleidoscopio que nos ofrece diversas imágenes de nuestro objeto de estudio y nos da la posibilidad de elegir de ellas la que tiene mayor claridad y ofrecer el mejor panorama de investigación (Guevara Patiño, 2016, pág. 168). En este caso se realizó un estado del arte que tejió reflexiones teóricas, investigaciones y construcciones de conocimiento, relacionadas con los movimientos sociales, la acción colectiva y las comunidades eclesiales de base. Así también el estado del arte abordó reflexiones teóricas, investigaciones y construcciones de conocimiento en torno de los conceptos de cultura política y política cultural, frente a los cuales gira la pregunta y los objetivos de la investigación. Finalmente, todos los elementos abordados permiten construir el tejido final y la propuesta que surge de esta investigación, concerniente a realizar una lectura feminista y descolonial de los movimientos sociales, la cultura política y la política cultural.

Una vez hechas las gestiones y los acercamientos con ACOSUR, se concertó la participación en una de las reuniones mensuales del equipo dinamizador de la organización, con el fin de presentar, en uno de los puntos de agenda del día, la propuesta de investigación y manifestar el deseo de realizar un trabajo conjunto de construcción de la memoria y de búsqueda de conocimientos específicos de interés para esta organización. La propuesta fue escuchada y discutida, luego de lo cual se consideró como positiva para la organización y se acogió.

Recoger la polifonía de voces de ACOSUR y construir los tejidos de la memoria

En un periodo de un año, se aplicaron dos técnicas de investigación adicionales: la revisión documental, y las entrevistas grupales, mediante las cuales se fue dando el dialogo y la construcción de saberes que hicieron posible la investigación. Respecto a la *revisión documental*, considerando que una fuente muy valiosa de datos cualitativos son los documentos, en tanto pueden ayudar a entender el fenómeno central de estudio (Hernández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista Lucio , 2014). Se revisaron los documentos producidos durante los años de existencia de las CEBs de ACOSUR, los cuales son el principal registro escrito de su memoria, encontrando diferentes tipos de documentos: 1. libros de actas, que registran de manera cronológica y sistemática las reuniones, asambleas y demás espacios desarrollados por la organización, destacando los temas que se abordan, las personas participantes y el desarrollo de las actividades en general; 2. textos espirituales: oraciones, cantos, salmos, elaborados por sus integrantes o tomados de CEBs de otras regiones del país, alrededor de las construcciones de la fe y la espiritualidad, se trata de expresiones creativas que dan cuenta del sentido y las posturas del proceso organizativo; 3. documentos de la construcción de la memoria, creados por personas vinculadas al proceso que dan cuenta de aportes a ese tejido y a la construcción de la memoria en diferentes momentos. Esta técnica particularmente

contribuyó a darle estructura a la construcción de la memoria y a tejer, junto a otras fuentes de información, una riqueza de voces y de narraciones sobre la historia del proceso y sus definiciones. Por su parte *las entrevistas grupales*, que a través de las preguntas y respuestas, logran una comunicación que apunta a la construcción conjunta de significados respecto a un tema Janesick, 1998, citada por (Hernández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista Lucio , 2014, pág. 597), por ello construir la memoria, en este caso, consistió en la posibilidad de desarrollar de manera colectiva los significados y la memoria misma, a través de entrevistas grupales, en tres momentos: En un primer momento se realizaron entrevistas abiertas a personas que hicieron parte de la fundación de las CEBS en La Argentina, Huila, en la década del 80; el propósito fue buscar los orígenes de las CEBS en términos de participantes, tiempos, desarrollos políticos y dinámicas iniciales. En un segundo momento se hicieron entrevistas semiestructuradas a quienes integran el equipo dinamizador de las CEBS en ACOSUR, para establecer los relatos y la memoria de ACOSUR, profundizando en los elementos aportados por el primer tipo de entrevista, a la vez que indagando por el desarrollo del proceso a lo largo de su historia, en aspectos como sus definiciones, sus construcciones y los roles desempeñados por hombres y mujeres desde su inicio hasta la actualidad de la organización. El tercer momento corresponde a entrevistas semiestructuradas dirigidas específicamente a las mujeres, a través de las cuales fue posible profundizar en las percepciones de las mujeres sobre el proceso mismo, la construcción de la memoria desde su perspectiva y las experiencias comunes como mujeres en la organización.

Una vez obtenidas las narraciones, documentos y relatos, se dio paso a su respectiva organización, a partir de las transcripciones -cuando fueron necesarias- y la identificación de los elementos correspondientes al interés investigativo. Aquí jugaron un papel importante las *notas de campo*, entendiendo que “las anotaciones nos ayudan contra la “mala memoria”, señalan lo

importante, contienen las impresiones iniciales y las que tenemos durante la estancia en el campo, documentan la descripción del ambiente, las interacciones y experiencias.” (Hernández Sampieri, Baptista Lucio, & Fernández Collado, 2014, pág. 373), las notas de campo hacen parte de todos los momentos de esta investigación, sin embargo, en este momento se consideran vitales en tanto el conjunto de anotaciones recopiladas durante el tiempo de investigación, resulta clave para ir tejiendo y organizando los textos narrativos, para aclarar las dudas que surgen en el camino y por supuesto para ayudar a dar sentido al trabajo que se realiza.

Una vez recopilada toda la información y luego de un análisis inicial, se establecieron las siguientes categorías generales: elementos relacionados con la memoria histórica, elementos significativos relacionados con las mujeres de la organización, caracterización de la organización y elementos correspondientes a las consideraciones sobre lo político. La información se fue decantando y perfilando, de tal modo que se logró una construcción de sentido que hilara los elementos expuestos y permitiera dar respuesta a los objetivos de la investigación.

Acordar el tejido final y dar cierre al proyecto.

La construcción de la memoria histórica, la caracterización de la organización, los elementos concernientes a la cultura política y la política cultural fueron dialogados con la organización, puestos en discusión, alimentados y concluidos a partir de los diálogos que se generaron al respecto. En este momento se acordó también nombrar los desarrollos de la organización de manera colectiva, lo cual se hizo, por petición y acuerdo con los mismos integrantes de la organización, sin señalar los nombres y apellidos de personas específicas que pudieran estar asociadas a tales desarrollos, para salvaguardar su integridad y seguridad. Este

momento estuvo cargado de emotividad para los miembros de la organización, al ver sus vivencias a lo largo del tiempo y recordar de los buenos y malos momentos e, igualmente, al vislumbrar las posibilidades que les depara el proceso en el futuro. Y para la investigadora, por el cierre del proceso investigativo, por la alegría de tejer con otros y con otras la memoria, por el aliento y la motivación de seguir construyendo la memoria situada y encarnada en el sur de Colombia. Aquí la técnica utilizada fue un *Taller de Conclusiones y Resultados*, cuyo propósito fue traer a la discusión grupal las conclusiones y elaboraciones realizadas a partir del proceso investigativo, en torno de los siguientes aspectos: la línea histórica construida a partir de los hechos valorados como más significativos en la organización; las definiciones que la organización tiene sobre su identidad, sus fundamentos y su accionar y que se relacionan con lo comunitario, lo político y lo espiritual. Esta técnica permitió culminar el proceso de construcción colectiva de conocimiento acerca de la organización.

Mediante estas técnicas de investigación, se propicia la triangulación de diversos métodos para recoger los datos, con el propósito de obtener lo más verídicamente posible las acciones, los sentimientos, las significaciones, los valores y las interpretaciones; es decir, las identidades de las personas entrevistadas. (Ríos Everardo, 2012, pág. 188). Las técnicas fueron consideradas como herramientas para tejer, conocer, profundizar y contribuir a la construcción de la memoria de un proceso colectivo, de un movimiento social y de un hito histórico en la historia política de un municipio colombiano.

DESOBEDECER Y DEMOCRATIZAR: LA POLÍTICA CULTURAL Y LA CULTURA POLÍTICA DE LAS CEBs ACOSUR

En este capítulo cubro los objetivos específicos dos y tres de la investigación, al evidenciar como ACOSUR, a lo largo de más de 39 años de historia, ha puesto a tambalear el nexo entre la cultura y lo político.

Junto a ACOSUR, primero construimos la narración de seis momentos históricos que marcaron el devenir de la organización, poniendo de relieve la presencia los procesos por los cuales las CEBs lograron poner a tambalear los límites de lo que cuenta como político, es decir una política cultural de la desobediencia y la oposición. Segundo expusimos dos elementos de democratización radical de la espiritualidad que definen lo que cuenta como político para la organización, es decir, su cultura política. De tal modo que en este capítulo se expone la tesis según la cual *las CEBs de ACOSUR a lo largo de más 39 años de historia han logrado consolidar una política cultural de la desobediencia y una cultura política democratizadora en el suroccidente del Huila*. Finalmente, en este capítulo expongo el papel de los movimientos sociales y la acción colectiva de cara a la formulación y puesta en marcha de políticas públicas, así también las razones por las que estudiar la cultura política y la política cultural es relevante para la formulación, seguimiento y evaluación de políticas públicas.

POLÍTICA CULTURAL DE LA DESOBEDIENCIA Y LA OPOSICIÓN

Si asumimos la política cultural como el proceso mediante el cual lo cultural llega a ser considerado como político (Escobar, Dagnino, & Álvarez, 1999), el primer elemento que transita entre la cultura política y la política cultural de las CEBs es precisamente el político, como “límite objeto de conflicto” (Fraser & Lamas, 1991, pág. 12). Es en este sentido, que la desobediencia y la oposición caracterizan la política cultural que ha aportado ACOSUR a lo largo de su historia, en un contexto en el que:

“Las rígidas jerarquías sociales de clase, raza y género que tipifican las relaciones sociales de América Latina previenen que la gran mayoría de los ciudadanos imaginen, y mucho menos reclamen públicamente, la prerrogativa de acceder a sus derechos” (Escobar, Dagnino, & Álvarez, 1999, pág. 152).

Por ello, desobedecer y oponerse han permitido mover los límites de lo político, cuando a lo largo de su historia, esta desobediencia u oposición se ha dado frente a: la Iglesia, cuando, a través de sus estructuras jerárquicas, genera alianzas con formas y acciones de opresión; el Estado, cuando atropella y vulnera los derechos de las personas o cuando no cumple con su papel de garantizar el bien común; las cultura patriarcal que generan violencias y obliga a las mujeres a cumplir papeles subordinados y relegados de la vida social, política y comunitaria.

Desobedecer, oponerse, ha sido actuar con coherencia interna o alzar la voz, en una región conservadora y religiosa como La Argentina, donde esas *rígidas jerarquías sociales* se sostienen, con el aval de la iglesia y con el propósito de mantener el orden establecido, a partir de la obediencia como una condición de la moral, es decir como un atributo moral deseable o

favorable. Así, pues, el desarrollo histórico de las CEBs muestra las tensiones generadas en esa puja constante contra la imposición de callar y obedecer.

Chávez (2007), integrante de las CEBs, en su trabajo monográfico de memoria de las CEBs, identifica algunos elementos relacionados con el desarrollo organizativo, que en este caso permiten identificar las maneras a través de las cuales esta transición de lo político es posible: el proceso formativo, que interroga el papel y la forma de ser de la Iglesia y ha permitido la transformación de la imagen de Dios, como un Dios que reclama la búsqueda y la práctica de la justicia sin excepciones, de modo que la construcción de la Iglesia debe ser coherente con la recuperación de la dignidad y la vida con justicia para todas y todos, es decir que la formación, es vista como la posibilidad de tomar conciencia de la realidad del país y del mundo, pero, sobre todo, como esperanza en el poder organizativo de los pueblos, la lucha por la resistencia y la recuperación de la dignidad como construcción colectiva de lo alternativo; así también la articulación de lo organizativo y lo formativo, vistos de manera holística para abarcar aspectos diversos de la vida de la gente, desde la espiritualidad, la ecología, la salud alternativa, la economía solidaria, la política, el cuidado de la vida en todos sus niveles. El fortalecimiento de la identidad se constituye en un elemento de tensión constante durante el proceso, que se ha ido madurando y que fortalece el sentido compartido de lo colectivo y la necesidad de la continuidad y la resistencia de las CEBs. Y, finalmente, la articulación como parte de procesos en espiral, donde otros grupos son fuentes de apoyo y compañeros de búsquedas de soluciones conjuntas a las necesidades de los pueblos y a la posibilidad de construir dignidad y vida para todas y todos.

De este modo, las CEBs van avanzando: en la construcción de nuevos modelos de praxis (Longo, 2007b), la redefinición de la ciudadanía (Dagnino, 2004), la enacción de nuevos mundos o posibilidades de significación y práctica, que reclama derechos no solo del Estado sino de la sociedad (Escobar, Dagnino, & Álvarez, 1999), a partir de la confrontación de sus interpretaciones de mundo Slater, (1998) citado por (Escobar, 1999), en las que se va construyendo el mundo que se sueña. A continuación, a partir de seis momentos históricos que marcaron el devenir de la organización, se muestra el proceso por el cual, la desobediencia y la oposición promovidas por las CEBs logran poner a tambalear los límites de lo que cuenta como político en el Huila.

El motín de animales para disputar la tierra y el papel de las mujeres y los pobres de la solemnidad y vergonzantes.

Al nacimiento de las CEBs de ACOSUR le preceden las condiciones sociohistóricas previas a la finalización de la década del 70 y la llegada de los franciscanos y la Teología de la Liberación. En Colombia, el acuerdo entre el partido liberal y conservador, denominado Frente Nacional, se dio entre 1958 y 1974 como una alianza entre liberales y conservadores para poner fin a la violencia política bipartidista. Liberales y conservadores se turnaban la presidencia y la presencia burocrática en el Estado, como un intento de dejar atrás un período de marcada violencia por la pertenencia partidista. El surgimiento de nuevas guerrillas colombianas, no necesariamente relacionadas con la lógica bipartidista, sino con ideas socialistas y progresistas que se iban abriendo paso en América Latina y que se relacionaban con expresiones del

descontento por las circunstancias sociales y políticas de la época, se tradujo en que, cualquier intento de acción colectiva, era sospechosa de insurgencia ante los ojos gubernamentales.

Por ello, cuando en la década del 70 surge el Sindicato de Trabajadores Agrícolas de La Argentina, Huila (un territorio apartado de las urbes colombianas cuya principal fuente de ingresos estaba y está en las labores agrícolas y que tenía como característica común las condiciones de pobreza y la falta de acceso a servicios públicos y vivienda de quienes lo poblaban), dicha propuesta de acción colectiva se ve obligada a adelantar en la clandestinidad su búsqueda de soluciones para dignificar las condiciones de vida de la gente.

Cuenta Berta que grupos familiares desplazados por la violencia bipartidista, provenientes de otros departamentos de Colombia, conformados, sobre todo, por madres cabeza de familia, se disputaban frente al Estado la exigencia del acceso a la vivienda y los servicios públicos. Esto se relacionó particularmente con la ocupación de un terreno donde mujeres cabeza de familia y hombres sin tierra construyeron cambuches en un sector de la finca Corinto, ubicada en lo que hoy es el casco urbano de este municipio, terreno que, según escritura pública, fue donado por Primitivo Losada para “los pobres de la solemnidad y vergonzantes” (expresión con la que se referían a personas en condiciones de pobreza, mujeres cabeza de familia y perseguidos políticos).

Una solución frente al acceso a la vivienda y los servicios públicos fue vislumbrada por el Sindicato de Trabajadores Agrícolas cuando, al realizar un proceso de investigación, confirmaron, mediante copia de escritura pública, que el terreno, en efecto, había sido donado

bajo una categoría que podían pelear y establecer como propia, la de “pobres de la solemnidad y vergonzantes”, y así poner en evidencia que el terreno donado para posibilitar el acceso a la tierra era usado por las autoridades gubernamentales de la época como propio y existía la intención de legalizarlo como propiedad oficialmente del gobierno local.

Ante esta situación, incontables veces, los grupos familiares ocupaban el terreno con cambuches y eran desalojados por la policía por orden del alcalde de turno. Por ello, cuando en 1977 el STA logró el acceso a la escritura pública, ocurrió la ocupación definitiva: inicialmente diez familias, en su mayoría conformadas por mujeres cabeza de familia, se enfrentaban a Omar Herrera, alcalde municipal que aducía la invasión ilegal de terrenos, argumento con el cual, durante tres meses, la policía desalojó a las familias y destruyó los campamentos organizados, que una y otra vez se volvían a organizar, en busca de tierra y techo. Durante esos tres meses ocurrieron, además de los desalojos, el encarcelamiento temporal de algunas de las personas que lideraban el proceso, sumado a presiones sociales como el escarnio público; es decir, la orden de detención de mujeres y hombres obligadas y obligados a permanecer todo el día en una camioneta policial ubicada frente a la alcaldía, con una valla grande sobre el vehículo que rezaba: “¿Por qué los llevamos aquí? Por subversivos”.

Con los encarcelamientos y detenciones, el grupo de ocupas y el sindicato STA fueron acusados de subversivos; a los hombres identificados como “líderes” los tildaron de cabecillas. Pese a que algunas mujeres lideraban el proceso no fueron tildadas como tal, en tanto no eran labores reconocidas para las mujeres de la época.

Berta cuenta que luchó de principio a fin hasta lograr el terreno donde actualmente aún tiene su casa. Ella era una de las mujeres que tenía voz, pues no tenía un esposo o compañero permanente que hablara por ella. Su determinación y este hecho le daban la posibilidad de tener voz propia en una época y lugar donde las mujeres no tenían derecho al pensamiento, a la opinión y mucho menos a la voz.

Fueron mujeres como Berta las que lideraron el motín de animales en la alcaldía: mujeres, hombres, niñas y niños llenaron las instalaciones municipales de perros, gatos, gallinas y cuanto animal doméstico encontraron. Esta fue la forma de presionar la liberación de cinco compañeros encarcelados y acusados de subversivos, quienes, gracias al particular motín, fueron liberados a la mañana siguiente, concluyendo así un periodo de tres meses de fuertes presiones y manifestaciones que dieron como fruto que el alcalde cediera a firmar un documento en el que se comprometía a entregar los lotes a las familias y así se cumple posteriormente en un evento público de entrega de la tierra que contó con la presencia del párroco Emiro Barrera y la personera Cleofe Medina.

No es casual que la primera CEBs de La Argentina surgiera años más tarde en el naciente Barrio Primitivo Losada (denominado así en honor a la persona que donó el terreno), que finalmente fue desarrollado después del motín de animales. “Los pobres y vergonzantes” se percibieron a sí mismas(os) como agentes con poder de disputar ante el Estado el derecho a la tierra, redefiniendo las estrategias posibles de presión con una acción que, según la teoría de los procesos políticos propuesta por Tarrow (1994), puede considerarse como disruptiva y, ¿por qué

no?, dramática, pero que finalmente logra la efectividad para la consecución de un objetivo colectivo.

En este periodo, previo al surgimiento de las CEBs, la movilización de lo político se relacionaba con la consideración de validez para la interlocución o disputa de situaciones políticas. Es decir, las mujeres y “los pobres y vergonzantes”, que desobedecían el mandato de callar, movían el límite de lo político, al alzar la voz y posicionarse como actores válidos y fuertes en la disputa política frente al estado; particularmente las mujeres, movían la imposición patriarcal de guardar silencio y ser representadas por figuras masculinas, con lo que no solo fortalecían la idea de ser interlocutoras en el terreno político y además propiciando nuevas y efectivas estrategias de lucha; y aunque en la época, el liderazgo no era un elemento que se le reconocía fácilmente a las mujeres, las situaciones generadas en este periodo, a partir de *desobedecer las mujeres empezaban a mover el límite político de los espacios permitidos y vetados para ellas.*

Romper la asimetría: la primera CEBs se logra con la ayuda del perro “Surre” y la gata “Mirre”. (1979- 1982)

Para 1979, los terrenos entregados correspondían a lo que hoy son en La Argentina los barrios Corinto y Primitivo Losada. Pese a que las familias ya habitaban el territorio, las tensiones y presiones de parte del Estado aún eran constantes. En ese contexto, el 4 de octubre de ese mismo año, llegan al municipio de La Argentina los franciscanos de la provincia de San Pablo Apóstol: Julio Luna, Fernando Uribe y Justo Pastor Buitrago, quienes llegaban a trabajar

en la Parroquia de La Argentina, Huila, influidos por las declaraciones del Concilio Vaticano II, la CELAM de Medellín y el surgimiento de la Teología de la Liberación en Colombia y América Latina, buscando articular en su trabajo lo espiritual, lo político y lo social.

Los franciscanos llegan a La Argentina con la intención de emprender un trabajo comunitario coherente con estas influencias. A su llegada encuentran una población acostumbrada a una marcada distancia y jerarquía con la figura del sacerdote, de entrada, evidente en el lenguaje, pues, antes de los franciscanos, las personas debían referirse como “su reverencia” al párroco del pueblo “como una señal de respeto y reconocimiento de la jerarquía” (Buitrago, 2018).

Según el franciscano Justo Pastor, en oposición a esta manera de relacionarse e intentando transformarla, los franciscanos adoptaron un perro y una gata que habitarían con ellos la casa parroquial y a quienes llamarían Surre (Su reverencia) y Mirre (Mi reverencia), respectivamente, acciones con las que deslegitimaron, cuestionaron y pusieron en entredicho aquel modo de relacionamiento, intentando construir formas distintas a las de la jerarquía religiosa tradicional.

Los religiosos franciscanos de San Pablo Apóstol gozaban de la independencia que les brindaba no estar sometidos a la autoridad del Obispo, por lo que emprendieron con cierta autonomía su proceso eclesial, de base y comunitario, inspirado en la Teología de la Liberación. Este camino daría como fruto tangible, dos años después, el surgimiento de la primera Comunidad Eclesial de Base en La Argentina, Huila, precisamente en el Barrio Primitivo Losada, donde tanto la lucha por la tierra, el surgimiento del Sindicato de Trabajadores Agrícolas, las

formas de organización previas y la propuesta de romper la asimetría entre pueblo y sacerdotes, fueron terreno fértil para el surgimiento, en 1982, de “La Comunidad Once de Octubre”, que fue denominada así por el día en que nació y que se constituyó en la primera de muchas Comunidades Eclesiales de Base en los barrios y veredas de La Argentina, La Plata y Santa Leticia, todas en el departamento del Huila.

Al desobedecer y ridiculizar con humor, la marcada jerarquía y distancia entre sacerdotes y pueblo, los franciscanos, desde sus propuestas para hacer práctica la teología de la liberación, *ponían a tambalear las tradiciones católicas de sostener marcadas asimetrías de relaciones y poder*. Al tiempo, *sembraban la idea radicalmente democrática de que todas y todos tenemos el mismo valor*, lo que, junto a la motivación para la movilización social, se tradujo en el fortalecimiento de la acción colectiva en el municipio de La Argentina

Religiosas del sagrado corazón: semilla de la insubordinación de las mujeres y amenaza para el patriarcado social y eclesial. (1982- 1990)

En 1983 llegan las hermanas religiosas del Sagrado Corazón de Jesús a apoyar la parroquia de La Argentina. Entre ellas, Martha Eugenia Pérez, Virginia Henao, Clara Inés Jaramillo y, tiempo después, Maruja Hernández (oriunda de La Argentina).

A lo largo de toda la historia de las CEBS y de ACOSUR ellas van a ser determinantes en muchos aspectos organizativos. Sin embargo, su llegada tiene una vital importancia para las mujeres.

En una época caracterizada por la idea de que la subordinación era el comportamiento esperado de las mujeres, que se traducían en la sumisión y servicio al papá, al esposo y, por supuesto, a la familia y en la idea de que ser madre y esposa eran los fines de la existencia de la mujer. Algunos logros en materia de derechos para las mujeres eran recientes en Colombia: en 1933 se había adquirido el derecho de estudiar el bachillerato y, posteriormente, la universidad; en 1957, el derecho al voto; en 1974, el Decreto 2820 determinó la igualdad jurídica entre los sexos. De modo que los avances en materia legislativa no significaban un cambio radical respecto a lo que culturalmente se esperaba. La vida de las mujeres más bien correspondía a las características marcadas por la sociedad patriarcal del siglo XX que, a su vez, era un claro reflejo de la herencia aportada por la colonización y la importación del patriarcado proveniente de Europa, que marcaría, bajo el tutelaje de la Iglesia católica, la permanencia de los vestigios coloniales durante siglos en Colombia, especialmente en lo correspondiente a la subordinación de las mujeres en lo jurídico, lo político, lo religioso, lo social y, en general, en lo cultural, lo cual determinaría el control de los cuerpos y las vidas de las mujeres por parte de los hombres, bajo la figura y el pretexto de la moral, la fidelidad a Dios y las buenas costumbres.

Sin nombrarse de ese modo, apuestas feministas populares empezaban a surgir a manos de las religiosas del Sagrado Corazón. Enfocadas en trabajar con las mujeres y personas jóvenes, movilizaban ideas y acciones que se traducían en desafíos al orden establecido y liberaciones para las mujeres, principalmente relacionadas con el derecho a estudiar, a la posibilidad de trabajar y, en ese sentido, a obtener por sí mismas la subsistencia económica.

El trabajo de las mujeres en este territorio agrícola aportaba de manera significativa al sostenimiento y desarrollo de la economía familiar, tanto desde el aporte en lo agropecuario como

en el trabajo de cuidado. Sobre todo, se esperaba de las mujeres la realización de labores del cuidado. Por su parte, el panorama laboral para las mujeres se enmarcaba en circunstancias específicas: los trabajos remunerados estaban relacionados con mujeres que contaban con menos recursos económicos, eran “madres cabeza de familia”, estaban autorizadas por sus familias o desafiaban a las mismas para trabajar. La vinculación al trabajo se daba en su mayoría como jornaleras (pago al día por realizar labores agrícolas; por ejemplo, en la recolección de café) o en los trabajos de cuidado, pagados por familias poseedoras de mayores recursos económicos, con una remuneración sustancialmente menor a la de la jornada de trabajo agrícola. Algunas mujeres también estaban vinculadas a la venta de alimentos o actividades de comercio (principalmente tiendas de alimentos) y, en menor medida, algunas mujeres trabajaban como docentes o secretarías.

En cualquier caso, existían presiones sociales muy fuertes frente al desempeño laboral de las mujeres en tanto este no era bien visto por considerarse contrario a la “naturaleza femenina” publicitada por la jerarquía religiosa. Por ello, las hermanas del Sagrado Corazón Martha Eugenia Pérez, Virginia Henao y Clara Inés Jaramillo empezaron a generar incomodidades a nivel comunitario, pero, sobre todo, molestias en las jerarquías de la iglesia de la Diócesis de Garzón. Un feminismo popular era sembrado por las hermanas del Sagrado Corazón. Las mujeres jóvenes, que eran con quienes más trabajaban las religiosas, empezaban a desafiar la autoridad paterna o familiar para asistir a las reuniones o encuentros que estas convocaban, donde aprendían a tejer, hablaban de derechos, autosuficiencia económica, de la posibilidad de tener una voz y defenderla, de romper con el mandato social de sumisión y empezar a hablar de igualdad de condiciones.

Dicha situación generó inconformidades, por el desafío de las mujeres al orden establecido y porque, aunque no fuese valorado como trabajo, las mujeres todo el tiempo estaban trabajando en labores relacionadas con lo agrícola o con el cuidado en las familias, de modo que no era conveniente ni el discurso de las religiosas ni la ausencia de las jóvenes en sus casas. Del mismo modo, el trabajo de las religiosas con grupos de jóvenes se orientó a la conformación de grupos de teatro que aún perduran en el municipio. Pero, particularmente, su apoyo decidido a las CEBS hizo que luego de dos años las religiosas fueran trasladadas hacia Belén, un caserío cercano, bajo el argumento de que era mucho más necesaria su presencia en este lugar, pero, en el fondo, el traslado se debió a las incomodidades que suscitaba su trabajo, especialmente el relacionado con las mujeres. Por supuesto, desde Belén, y luego desde Santa Leticia, las religiosas continuaron ayudando a crear nuevas CEBS y apoyando las existentes. Y al paso de la historia se convertirían en el pilar fundamental de guía y consolidación de las CEBS en La Argentina.

Desde 1981, con la llegada de los franciscanos y a través del fortalecimiento conjunto con las religiosas del Sagrado Corazón, las CEBS en La Argentina empezaron a proliferar. Para 1990 había más de 30 CEBS que agrupaban a cerca de 3000 personas, en La Argentina, La Plata, Belén y Santa Leticia.

En las veredas y los barrios las personas se organizaban alrededor de causas comunes. El trabajo eclesial iba a la par del trabajo comunitario y la lectura de la realidad junto a la formación política. Se hicieron notorias las alianzas con el Sindicato de Trabajadores Agrícolas y con las personas que fundaron el Barrio Primitivo Losada, que ahora era la Comunidad 11 de octubre, y que se convertía en un eje promotor de nuevas CEBS en La Argentina.

Las tensiones por la participación de las mujeres en las CEBs aumentaban en tanto las mujeres empezaban a dedicar su tiempo a algo diferente al trabajo agrícola y al del cuidado, una decisión propia de las mujeres que se alejaba de las obligaciones y el servicio exclusivo a las familias. Las presiones de familiares o esposos, para que las mujeres abandonaran las CEBs han estado durante toda su historia, así también muchas mujeres fueron víctimas de diferentes tipos de violencias como mecanismo para disciplinar y controlarles por elegir opciones diferentes al cuidado de las familias y el servicio a los esposos. Las jerarquías políticas y religiosas empezaron a estar cada vez más inquietas ante la proliferación de comunidades eclesiales de base, por un lado, estaba el temor de un crecimiento de pensamientos considerados subversivos o, por lo menos, contrarios a los intereses de la Iglesia jerárquica y el gobierno local; y por el otro las tensiones relacionadas con frente a los desafíos patriarcales.

Las CEBs, como espacios donde hombres y mujeres hablaban de temas como dignidad, derechos, realidad, política y espiritualidad, terminarían repercutiendo en la manera en que las mujeres se veían a sí mismas y en las transformaciones políticas que ello posibilitaría. Cuando las mujeres empiezan a poner en contraste sus experiencias de vida con las apuestas de transformación de las CEBs, el límite que considera lo personal como político se tambalea.

Frente a este panorama, la disposición de la Diócesis de Garzón fue retirar a los franciscanos de la parroquia de La Argentina en 1990, y asignar un sacerdote elegido por la diócesis y considerado más conveniente para los propósitos de la Iglesia católica. Tal y como sucedía en el resto de América Latina, las jerarquías católicas respondían con figuras conservadoras para mitigar el crecimiento de la Teología de la Liberación y las CEBs; más su

intento de mitigación no escapaba a su propia lectura patriarcal de la realidad, de modo que las religiosas del Sagrado corazón, al no ser consideradas como lideresas que realmente acompañaban el proceso, tan solo fueron trasladadas al centro poblado de Belén, ubicado a 30 minutos de La Argentina; eso jugó a favor de las CEBs que encontrarían en ellas una fuente de sostenimiento y fortalecimiento para el proceso organizativo y la movilización social. Aunque, de todos modos, la salida de los franciscanos abrió un periodo de grandes tensiones, desaparecen muchas de las CEBS conformadas hasta ese momento y surgen dudas respecto a la continuidad del proceso, *con su desobediencia las mujeres lograron mantener un papel protagónico.*

Asociación de Comunidades Eclesiales de Base del Sur ACOSUR (1991- 1999)

Como una manera de contrarrestar las tensiones provocadas por la partida de los franciscanos, a la vez que como forma de consolidar las acciones y posibilitar el crecimiento del proceso organizativo, el 29 de marzo de 1993, tras dos años de trabajo acompañado de las religiosas del Sagrado Corazón, nace formalmente la Asociación de Comunidades Eclesiales de Base del Sur, ACOSUR.

ACOSUR, como organización social, recogió las Comunidades Eclesiales de Base conformadas en los barrios o veredas de La Argentina, La Plata, Belén y Santa Leticia. Con más de 200 socios activos pertenecientes a las diferentes comunidades, ACOSUR se convierte entonces, en la apuesta de fortalecimiento de las comunidades ante las presiones exteriores y tensiones alrededor de su existencia y las labores que desempeñan. Este momento organizativo, permite también una mejor articulación con los espacios regionales y nacionales durante la

década del 90. En 1993 inician su participación en la regional Huila, junto a las Comunidades Eclesiales de Base de Neiva, y en 1995 participan por primera vez de un encuentro nacional de CEBs, espacios aprovechados para el fortalecimiento organizativo, el establecimiento de relaciones y la formación interna de la organización.

En la década de los 90, la jerarquía eclesial en América Latina y en Colombia identificaba como peligroso y alejado de los objetivos de la Iglesia el trabajo de las CEBs. Se les acusaba de intentar formar nuevas sectas religiosas, razón por la cual se intentaba deslegitimar su labor y surgían nuevas estrategias de parte de la Iglesia católica, como la Nueva Evangelización, que captaría en La Argentina a muchas personas que antes participaban de las CEBs y que, gracias a la influencia y presiones de la Iglesia, encamina a las personas a un nuevo proceso que excluye el trabajo social, comunitario y político, para concentrarse explícitamente en asuntos religiosos delimitados por lo que dictamine la jerarquía eclesial.

Pese a lo anterior, con el transcurrir de la década, las religiosas del Sagrado Corazón, que tuvieron una especie de oportunidad política al no ser consideradas peligrosas o fundamentales para las CEBs, fueron consolidándose como pilar del trabajo y sostenimiento de ACOSUR, desde el acompañamiento, la formación, la guía espiritual, el trabajo comunitario y el apoyo en la consecución de recursos económicos. Así se convirtieron en soporte del proceso desde su visión de la Teología de la Liberación.

En 1999, la organización elige a Flor Janeth como la primera mujer presidenta de la organización, quien ejercería dicho cargo por dos periodos de dos años. En un contexto y momento histórico aún con una marcada cultura patriarcal no era frecuente que las mujeres

asumieran cargos de decisión o representación. Aunque no es posible afirmar que la organización escapara de las dinámicas propias del contexto, sí es claro que el lugar que ocupaban las mujeres con respecto al contexto patriarcal circundante guardaba diferencias. La figura de las religiosas del Sagrado Corazón y el interés de la organización por ser coherente con una postura de dignidad e igualdad abrían espacios para el surgimiento de la voz de las mujeres, así como el reconocimiento de sus capacidades y aportes a la organización. Sin embargo, y pese a algunos avances, continuaban las presiones y violencias hacia mujeres que integraban ACOSUR, que en muchas oportunidades ocasionaron el abandono de la organización por parte de algunas de ellas.

En otros sentidos, durante la década de los 90, ACOSUR va consolidando sus dinámicas de organización: pasan de reunirse inicialmente con objetivos precisos relacionados con lo eclesial, lo comunitario o lo social, a elaborar planes de trabajo concretos para la formación y la acción desde lo político, lo eclesial y lo social, lo que trasciende, al finalizar de la década, en la conformación de comités de trabajo específicos, así:

Ecológico: enfocado en el trabajo comunitario para la preservación de especies de semillas nativas de la región, los proyectos de arborización, la limpieza colectiva de cuencas de ríos y bosques, la realización de huertas caseras libres de pesticidas y, en general, las acciones para la preservación del ambiente.

De Derechos Humanos: encaminado a la defensa de la vida, la denuncia de violaciones de derechos humanos, la formación de quienes integran la organización y el fortalecimiento de alianzas con otras organizaciones sociales que trabajan al respecto.

De Economía Solidaria: orientado a la consecución de recursos, proyectos y acciones para la autogestión; los trámites administrativos y económicos que implican la organización, la formación en economía solidaria, la puesta en marcha de mingas comunitarias y la articulación con empresas de economía solidaria.

De Acompañamiento y Formación: encargado de identificar, sistematizar y organizar las necesidades de formación, así también como de establecer las alianzas con otras colectividades y personas que permitan llevar a cabo la formación.

El andamiaje organizativo era cada vez más robusto. Existía una clara planificación anual de las tareas correspondientes a cada comité; se establecieron mecanismos de seguimiento al avance y a las responsabilidades individuales y colectivas del mismo. Las CEBs organizadas en ACOSUR, en comparación con el inicio de la década, eran menos en cantidad. Sin embargo, finalizaban los 90 con un fortalecimiento y crecimiento en lo organizativo.

Con la consolidación organizativa de ACOSUR, la conformación de comités: de Derechos Humanos, ecológico, de economía solidaria y de acompañamiento y formación, se avanzaba en la convicción de que el reino de dios en la tierra significa la búsqueda del bien común y que en consecuencia actuar con coherencia a estos planteamientos hace parte de la identidad y la política de las CEBs. Este movimiento de política cultural tiene un fuerte impacto en dos sentidos: primero, se hace más grande y diverso el conjunto de elementos que para la organización se definen como políticos y que se relacionan con las acciones que se desarrollan en

cada comité; y segundo, se fortalece la convicción de que la coherencia, individual y colectiva, frente a la propuesta de las CEBs, hacen parte de sus construcciones política y apuestas. En la persistencia a continuar con el proceso, desobedecían la jerarquía eclesial que durante la década continuó los hostigamientos para deslegitimar e intentar desaparecer las CEBs; *desobedecer* y *oponerse para existir* bajo la firme convicción de ser una apuesta legítima en la iglesia, aunque no estuvieran reconocida como tal.

Resistir de las CEB en medio del conflicto armado colombiano (2000- 2010)

En Colombia, un nuevo período de agudización del conflicto armado y violencia política surgía entre finales de la década del 90 y el inicio del nuevo siglo. En este contexto, las CEBs empezaron a ser consideradas como peligrosas y, en consecuencia, se da un nuevo periodo de persecución, ya no solo producto de la presión por la jerarquía eclesial, como en los periodos anteriores, sino por las presiones que provenían de grupos armados. Según el Centro Nacional de Memoria Histórica (2018), el trabajo social y comunitario fue visto como un obstáculo para los proyectos guerrilleros de dichos grupos, lo que desencadenó una persecución a las CEBs en diferentes lugares del país, así como el asesinato de líderes y lideresas sociales que hacían parte de las CEBs. (Centro Nacional de Memoria Histórica , 2018, pág. 6)

Específicamente en La Argentina, a inicios de 2000, continuaban las tensiones con la jerarquía eclesial. La sospecha y la desconfianza sobre el trabajo que desarrollaban las CEB estaban presentes, especialmente en Santa Leticia y Belén. Esta situación se transformaría momentáneamente en el 2001 con la llegada a la parroquia de La Argentina del sacerdote Juan

Ramón Núñez, a través de quien las CEBs lograron una relación de mayor cercanía con la iglesia municipal, ligado a un reconocimiento de la labor que desarrollaban en términos sociales, políticos y espirituales. Núñez había recibido dentro de su formación las influencias del CELAM en Medellín y las apuestas del Concilio Vaticano Segundo, situaciones a las que se atribuye su apertura para plantear un trabajo conjunto, pero que duraría solo un año.

El 6 de abril del 2002 el sacerdote fue asesinado en La Argentina mientras llevaba a cabo una misa. En esta circunstancia también fue asesinado Joaquín Hernández, quien estaba presente en el lugar e intentó ir tras el asesino del sacerdote. Este asesinato se atribuye a la guerrilla de las FARC y a las tensiones que provocaran las manifestaciones del sacerdote en medio de las misas y que cuestionaban el actuar del grupo armado, denunciaba situaciones de abuso de poder y animaba en las liturgias a la desobediencia civil.

El impacto emocional de este hecho fue grande tanto para la organización como para el municipio. Las CEBs habían encontrado un aliado en el sacerdote que desaparecía por cuenta de la violencia. El corto período de trabajo conjunto y las posibilidades que ello habría finalizaban ahí. Sin embargo, las situaciones de tensiones marcadas durante los años 90 y las claridades políticas, religiosas y espirituales hacen que las CEBs conserven la autonomía y la independencia respecto de la parroquia municipal y que el trabajo continúe.

La articulación con otras organizaciones y la incidencia política concreta es parte del crecimiento que esta década permite a ACOSUR. Entre 2003 y 2004 fueron parte del equipo que impulsó y dinamizó la Asamblea Municipal Constituyente, un proceso que consolidó una apuesta política mandatada por la gente. A través de espacios asamblearios en los barrios y veredas se

construyeron las propuestas de plan de desarrollo municipal según las necesidades e intereses de las personas del municipio. Así también se logra el compromiso político de las candidaturas a la alcaldía para dar cumplimiento a lo determinado en la Asamblea Municipal Constituyente.

El trabajo interno por comités, establecido en la década anterior, siguió vigente y, a partir de esta organización, las CEBs de ACOSUR continuaron el trabajo de articulación con otras organizaciones. En 2008, particularmente, se generaron relacionamientos con la Asociación Campesina de Inzá Tierradentro (ACIT) y, especialmente, con el comité de mujeres de esta organización, ubicada en el oriente del departamento del Cauca. Esta articulación es crucial para el trabajo que en la siguiente década se empezaría a realizar, relacionado con temas de género y, específicamente, con violencias contra las mujeres.

Por otra parte, desde la década anterior se venía gestando el deseo de tener una sede propia para el funcionamiento de ACOSUR. Este sueño se materializó en 2009. Aquí las hermanas religiosas del Sagrado Corazón fueron el puente articulador. A partir de la presentación de proyectos a ONG's internacionales para el apoyo a las CEBs de Colombia se logró gran parte de los recursos que permitieron la compra de la casa. El resto de los recursos fueron gestionados por la organización desde los fondos que poseía, dadas sus actividades de autogestión.

De las mujeres y “los pobres de la solemnidad y vergonzantes” antes de 1979, las CEBs avanzaban a ocupar un papel protagónico en la Asamblea Municipal Constituyente en la década del 2000; la transformación del lugar de actuación política daba paso a un fortalecimiento del lugar percibido y de las posibilidades de incidencia, en este sentido, para las CEBs, lo político no solo se transformaba en las cuestiones exteriores y sociales consideradas como tales, la

pertenencia al movimiento social posibilitó también transformaciones personales e individuales, que por su puesto repercutían en el proceso, y que en términos prácticos se traducían en la percepción de un lugar válido, efectivo e importante en los escenarios de disputa política. Esta consolidación de un lugar válido de disputa se fortalecía a la par que la red de relaciones políticas con las que se empezaban a hacer trabajos conjuntos. El sujeto político individual se fortalecía en el primer caso y el sujeto político colectivo (ACOSUR) en el segundo.

A este fortalecimiento de lugar, individual y colectivo, se sumaba la claridad política frente a las apuestas de las CEBs como parte de América Latina; finalizando la década la lucha anticapitalista, ambientalista y pacifista se hacía fuerte y se consolidaba como parte de lo político en la cotidianidad de ACOSUR. Al desobedecer durante 21 años, pasaron de una posición relegada (antes de la llegada de las CEBs, “pobres de la solemnidad y vergonzantes”), a *una posición de conciencia clara y crítica de su papel protagónico en las decisiones individuales y colectivas del municipio.*

Tiempo de hablar de las mujeres: la amenaza de desaparecer (2010-2019)

El 2010 fue un año de fortalecimiento de las alianzas y articulaciones de trabajo con otros movimientos sociales, entre los que se incluyen el Movimiento Franciscano del Coordinador Nacional Agrario CNA, los procesos de movilización social por la defensa del territorio especialmente relacionados con la oposición a las hidroeléctricas en el departamento del Huila, la Asociación Campesina de Inzá Tierradentro (ACIT) y su comité de mujeres.

Respecto a este último, durante diez años, este Comité de Mujeres trabajó por la visibilización de las violencias de género de mujeres indígenas y campesinas en Inzá Tierradentro, el fortalecimiento de las rutas de atención a estas violencias y la incidencia tanto al interior de la organización como en el municipio para la denuncia, atención y prevención de las violencias contra las mujeres (Arias Ortega, y otros, 2010). A través de la alianza con el Comité de Mujeres de La ACIT, se logró la vinculación de ACOSUR a la campaña Mujeres en Junta por una Vida Libre de Violencias y la realización de espacios de formación relacionados con el tema en La Argentina y la participación en eventos de juntanza, en donde las mujeres discutían y acordaban las exigencias al Estado, la familia, la sociedad y la organización, para lograr una vida libre de violencias.

En 2015, un proyecto de investigación de la Red de Mujeres Cristianas por la Paz llegó a ACOSUR y a otras regiones del país. Este proyecto reconoce que la Iglesia no está preparada para la igualdad real entre hombres y mujeres, como también que en sus prácticas la jerarquía eclesial sostiene y alimenta tal desigualdad. El proyecto investigó las violencias basadas en género en comunidades con presencia de CEBs, en diferentes municipios del país: La Argentina y Neiva, en el departamento del Huila; Almaguer, en el departamento del Cauca; Piedecuesta, en el departamento de Santander; Cali, en el departamento de Valle del Cauca, y Bogotá D.C.

Según Nitola Betancour (2010), se encuestaron mujeres entre 18 y 70 años, con las siguientes características, respecto a la vida de pareja: el 56% conviven con un compañero permanente; el 38% son solteras; el 1%, separadas y el 7%, viudas. En cuanto a la ocupación o situación laboral: el 61% son amas de casa; el 10% están desempleadas; el 9% trabajan como

independientes; el 20% tiene un trabajo formal. Con relación al nivel educativo: el 32% tiene estudios incompletos a nivel de primaria; el 21%, estudios incompletos a nivel de bachillerato; el 14% y 17% realizaron estudios completos de primaria y bachillerato, respectivamente; el 4% no sabe leer ni escribir; 9% son técnicas y solo 3% tiene estudios universitarios. En lo relacionado con la participación en organizaciones sociales: el 52% de las encuestadas participan de CEBs; el 22% está en una organización de tipo comunitario; el 13%, en organización de tipo político; el 8%, social, y el 4%, cultural; el 98% de las mujeres encuestadas desea hacer parte de alguna organización. Respecto al conocimiento sobre sus derechos y entidades que den respuesta a este tipo de violencia, el 58% de las mujeres asegura conocer sus derechos; el 57% manifestó que conoce las entidades y valoran la respuesta institucional como ineficiente. Y, finalmente, frente a la vivencia de diferentes formas de violencias, las mujeres manifestaron haber experimentado en algún momento de sus vidas: el 58%, violencia verbal; el 20%, violencia física; el 14%, violencia psicológica; el 8%, todas las formas de violencia; en el 80% de los casos el agresor era un hombre, principalmente la pareja. La investigación concluye, además de la presencia de la violencia contra las mujeres, la necesidad de acompañamiento pastoral y de formación frente al tema. En ese sentido, la Red de Mujeres Cristianas por la Paz realizó una propuesta de formación y participación dirigida a los municipios participantes con ejes transversales de trabajo como fe, sororidad y empoderamiento

Las mujeres de ACOSUR participaron en el proyecto y recibieron los resultados que arrojó la investigación. Las conclusiones de tal investigación, la propuesta de formación de la Red de Mujeres Cristianas por la Paz y la alianza con el Comité de Mujeres de la ACIT contribuyeron a enfocar más la atención de la organización en la presencia de la violencia basada

en género y de la cultura patriarcal de contexto. Desde el surgimiento de ACOSUR las violencias contra las mujeres estaban presentes, como se había relatado previamente en muchas oportunidades relacionadas directamente con la participación de ellas en la organización. De modo que las CEBs de ACOSUR, con recursos de este mismo proyecto y con el respaldo de las religiosas del Sagrado Corazón, incluyen dentro de su agenda de formación temas relacionados con las violencias contra las mujeres y las propuestas transversales del proyecto de la Red de Mujeres Cristianas por La Paz.

La puesta en marcha de esta formación fue complicada. No fue fácil conseguir en el municipio a las personas calificadas para hablar acerca de las temáticas mencionadas. Sumado a ello, la convocatoria realizada para algunos de los espacios no contó con una acogida suficiente, por lo que la participación fue baja respecto a otros espacios de formación. Sin embargo, el tema logró una visibilidad y posicionamiento importantes al interior de la organización, de modo que se abrió el espacio para incluirlo en la agenda de formación de esta. Adicionalmente, el proceso permitió que las mujeres empezaran a generar algunos espacios de diálogo y de conversación propios.

Durante la historia de ACOSUR la figura permanente de las religiosas del sagrado corazón contribuyó para la transformación de los lugares políticos a los que pueden acceder las mujeres, por ejemplo, durante esta última década, con el apoyo de las CEBs y otros sectores y organizaciones del municipio Isabel Castillo fue la primera mujer aspirante a ser alcaldesa en la historia municipal, si bien no resultó electa, es claro que las CEBs se han constituido en el municipio como un laboratorio de transformación de los roles de género asociados a las mujeres,

sobre todo respecto a su participación política, fortaleciendo en diferentes sentidos la idea de que las mujeres son sujetos políticos que lideran las transformaciones de sus territorios, en un contexto en el que aún permanece una cultura claramente patriarcal. Si bien ACOSUR no se asume directamente en la lucha feminista y existen marcadas diferencias en la preocupación o interés que dan hombres y mujeres a este tema, durante toda la historia de la organización prácticas de feminismo popular han posibilitado transformaciones importantes en la vida de las mujeres y sobre todo en la actualidad van llegando al punto de considerar de manera específica la necesidad de un trabajo organizativo propio a las situaciones que afectan la vida de las mujeres.

Frente a otros temas, esta década es importante para la organización en tanto las gestiones económicas permitieron ampliar su capital. En 2014 logran la compra de un lote ubicado al lado de la casa sede de la organización y de propiedad de esta. Este crecimiento permite a la organización la entrada de ingresos económicos adicionales producto de arrendamientos.

Las apuestas de autogestión y economía solidaria se fueron consolidando a lo largo de la historia de ACOSUR como parte de su apuesta política, las posibilidades de autonomía económica representan para la organización autonomía en su capacidad de ser y hacer, de modo que las mingas, la solidaridad económica con quien lo necesita, la soberanía alimentaria, las críticas al consumismo, han logrado posicionarse a lo largo de su historia como temas claramente políticos e importantes para la organización.

En estos últimos años, otro tema crucial ha sido el fortalecimiento de las acciones y formación frente a lo ambiental. Así, en 2015, las CEBs de ACOSUR realizaron en La Argentina el Primer Foro sobre Explotación Minera y Deterioro Ambiental, en articulación con otras organizaciones sociales y con la presencia y acompañamiento de la Asociación de Afectados por el Proyecto Hidroeléctrico El Quimbo, ASOQUIMBO. De este proceso derivaría luego el apoyo y la gestión, junto con otras organizaciones sociales, de un proyecto de acuerdo municipal por la defensa de la vida y el territorio. Dicho proyecto buscaba prohibir la minería a gran escala y la entrada de las hidroeléctricas al municipio. Sin embargo, al no existir claridad en el país respecto a la viabilidad jurídica y competencia de los Concejos Municipales para este tipo de acuerdos y la duda de si lo correspondiente en este caso sería más la figura de Consulta Popular, el alcalde municipal decidió objetar el acuerdo, para que fuera revisado por el Tribunal Administrativo del Huila, instancia jurídica que declaró el acuerdo inválido.

El reino de dios en la tierra debe ser posible también para la naturaleza como sujeta de derechos. Elementos que desde el 90 han estado presentes en la formación, pero sobre todo en el hacer de ACOSUR, la práctica de la agroecología, la insistencia en la responsabilidad humana frente a la contaminación y la clara oposición a todas las apuestas económicas y políticas que impliquen acciones con daño para el territorio o la naturaleza, hacen parte de su entendimiento de las movilizaciones de lo político en la organización.

ACOSUR, no se muestra a sí misma como un espacio sin tensiones o conflictos internos, especialmente admiten que el 2017 fue un año de tensiones frente al Equipo Nacional de Animación EPA. Dichas tensiones se relacionaban con la falta de recursos económicos que

empezó a vivirse en lo nacional, dada la terminación de fuentes de apoyo correspondientes a ONGs extranjeras. De igual modo se producen tensiones frente a la falta de acompañamiento a las regiones por parte del equipo nacional, principalmente en lo correspondiente a la asesoría espiritual y de formación. Situaciones que se suman a la preocupación por la paulatina desaparición de las CEBs, año tras año, tanto en lo nacional como en lo local. Veredas y barrios organizados a través de las CEBs se van desvinculando del proceso. Aquí se identifica la sede de ACOSUR como una motivación y una realidad que permite mantener vivo el proceso, pese al desánimo de las personas que integran la organización en razón a la considerable reducción del número de comunidades y a las tensiones con lo nacional; situaciones que hacen evidente que no se trata de un proceso homogéneo o carente de tensiones.

En febrero de 2018 ocurre un evento de allanamiento a la sede nacional de Las CEBs en Bogotá. Aquí se denuncia la situación de persecución política contra el trabajo de las CEBs, dada la lectura de alianzas políticas de las CEBs con sectores políticos de izquierda. Pese a estas persecuciones y a la disminución de integrantes, las CEBs continúan hoy su trabajo comunitario, político y espiritual, que han gestado desde su apuesta por la Teología de la Liberación y que han puesto en marcha a través de ACOSUR. En 1989 la organización estaba conformada por 13 comunidades; para 1990, el número había llegado a 25 y para el 2000 el número ascendía a 36. Dieciocho años después, ACOSUR está conformada por cuatro comunidades, entre las que se mantiene la comunidad *11 de octubre*, que fue la primera comunidad conformada en el proceso. Aun así, la dinámica organizativa y de trabajo se mantiene, a pesar de la evidente disminución de comunidades asociadas a la organización. Aunque es innegable la preocupación por la extinción de la organización, ante lo que se identifica como ausencia de relevos generacionales, este es un

momento en el que la organización se plantea las formas y modos desobedientes que permitan su pervivencia y la continuidad del proyecto político, espiritual y comunitario planteado y construido a lo largo de más de 40 años de historia.

En cualquier caso, ACOSUR desde su *apuesta política espiritual de desobedecer y oponerse*, no solo ha aportado en momentos decisivos de la vida del municipio de La Argentina, si no que mediante su caminar, contradicciones y avances ha puesta en el centro de la puja la construcción de eso que cuenta como político y que termina transformándose en el hacer de la organización y de la comunidad en la que se encuentran. En este sentido para ACOSUR es política la democratización radical de la espiritualidad, una espiritualidad reclamada como derecho de los pueblos, con una urgente necesidad de ser democratizada y transformada para el bienestar colectivo. Elementos que veremos con mayor detalle a continuación.

DEMOCRATIZACIÓN RADICAL DE LA ESPIRITUALIDAD: CULTURA POLÍTICA DE LAS CEBS DE ACOSUR

Para las CEBS, la definición de lo político ha sido elaborada más allá de las lógicas de gobernabilidad y representación, aunque no las excluye. En el desarrollo histórico de ACOSUR, lo político es una dimensión de su existencia, unida a lo social y lo eclesial. Para la organización, lo político se construye en los modos de ser y hacer de la organización y sus integrantes, como en la necesidad de generar condiciones para la exigibilidad de derechos al Estado y en la construcción de una coherencia individual y colectiva con la democratización radical de la espiritualidad.

La siguiente oración, denominada “credo de las comunidades cristianas de ACOSUR” elaborada por quienes integran la organización, refleja su pensamiento, sentires, hacer, búsquedas, apuestas de transformación y convicciones propias, como parte de su cultura política.

CREDO DE LAS COMUNIDADES CRISTIANAS DE ACOSUR²

Creemos en un Ser Superior, Padre y Madre, al que llamamos Dios.
 Creemos en Jesús de Nazaret, que acoge a los que la sociedad y hasta la misma iglesia ha desechado.
 Creemos que el Espíritu Santo es el amor que hay entre el Padre y el Hijo, que se comunica a todos nosotros.

Creemos y seguimos en un Evangelio que está injertado en Dios y aterrizado en los problemas de los hombres.

Creemos y construimos una Iglesia, más profética, más comunitaria y liberadora.
 Creemos en una Iglesia Comunidad, donde todos los Ministerios son servicios.
 Creemos en las Comunidades, donde muchos servidores han experimentado la presencia de Jesús Resucitado y hoy la comparten con sus hermanos, como los discípulos de Emaús.

Creemos en tu Palabra insertada en la Biblia, que nos permite entender la realidad y la realidad nos ayuda a entender la Biblia.

Creemos en la Iglesia Pueblo de Dios, que conserva la originalidad de la Primitiva Iglesia; una iglesia laical, pobre, perseguida, martirizada, profética y fiel a Jesús.

Creemos en los milagros que hace la comunidad con la ayuda de Dios, cuando sus miembros se unen para trabajar y resolver necesidades especialmente entre los más pobres.

Creemos en el gran potencial de los pobres cuando toman conciencia de su dignidad y se unen para reclamar sus derechos.

Creemos que la mejor manera de esperar el Reino de Dios es trabajar para que este se realice.
 Creemos que la vida solo tiene sentido cuando se pone al servicio de los demás.

Creemos en el Dios de los pobres, que escucha el clamor de todos sus sufrimientos, que está presente en sus marchas, en las protestas, en los paros y movilizaciones, indicando un camino de liberación.

Creemos que los pequeños proyectos de economía solidaria, que autogestionan las comunidades, son una forma de hacer frente a una nueva clase de genocidio, no a capa y espada, como en el tiempo de la colonización, sino de muerte por hambre y pobreza de millares de hermanos nuestros, debido a las políticas del Neoliberalismo y el control del mercado por parte de los países ricos.

Creemos que Dios sintoniza con la Creación Comunitaria, que parte de la realidad, sentida y vivida por nuestras comunidades.

Creemos en la sabiduría que Dios en las comunidades ha revelado a los campesinos, analfabetas, indígenas, desempleados y se la ha ocultado a los sabios y poderosos de este mundo.

Creemos en la Iglesia que nace en pequeñas comunidades, que buscan ser fieles a la misión de Jesús, al servicio del Reino de Dios, una iglesia que es signo de Liberación, que, como Jesús, está al lado de los más pobres, que busca su unidad en el compromiso.

Creemos en una iglesia que ve y oye el clamor de los pobres, que apoya al pobre en su búsqueda de igualdad, una iglesia que respeta y valora la cultura indígena y afroamericana.

Creemos que las Comunidades Eclesiales de Base son el nuevo modo de vivir de la Iglesia.
 Creemos que en las comunidades Eclesiales de Base nos vamos haciendo iglesia Servidora, iglesia Misionera, iglesia Profética, semilla de un nuevo mundo.

Creemos en María, que acompaña nuestro pueblo, en la lucha por la Liberación, identificada con tantas mujeres que impulsan las comunidades.

Amén.

² Texto transcrito textualmente, creado por las Comunidades Eclesiales de Base. Se toma aquí porque resume sus apuestas de transformación y movilización y los modos en los que se establecen puentes de conexión entre lo espiritual, lo político, lo comunitario y la utopía movilizadora de sus acciones colectivas.

Para las CEBs, su identidad es fundante de todo su proceso, compuesta por tres elementos interrelacionados: lo comunitario, lo eclesial y la base. Ningún elemento es sin su relación con los otros. El hacer, el ser y el saber de las CEBs están contruidos alrededor de estos tres elementos que hacen parte de una sola identidad. No queda espacio para la fragmentación. Solo es posible ser a partir de la combinación de los tres. En ese sentido, no resulta sencillo identificar los límites y los terrenos de lo que se considera político o lo que corresponde a cada elemento, en tanto siempre existirá un carácter relacional entre ellos. Sin embargo, al referirse al tema, la clave puede estar en lo que las CEBs consideran como la aceptación del proyecto de Jesús en la tierra y la dimensión política que esto conlleva.

En principio, si lo político se reduce a lo relativo al gobierno, los partidos o cualquier representación política, las CEBs hacen claridad que, desde esa perspectiva, no se definen como un proyecto político. Pero, si lo político se asocia con la búsqueda del bien común, con el servicio y la naturaleza política de las personas, entonces las CEBs de ACOSUR manifiestan lo político dentro de los elementos que conforman su identidad, en tanto estos elementos caracterizan el proyecto de Jesús que siguen, en el que, junto a lo espiritual, lo político es una dimensión del proyecto. La delimitación de lo político para las CEBs encuentra asidero en dos aspectos que, a su vez, definen su cultura política: El bien común es la expresión política del reino de Dios en la tierra y Política es actuar en coherencia con el bienestar común y para la liberación de quienes son excluidos. A continuación, analizo estos dos elementos a partir de los cuales las CEBs definen lo que cuenta como político como una democratización radical de la espiritualidad.

El bien común es la expresión política del reino de Dios en la tierra

La dimensión política del proyecto de Jesús tiene como característica la búsqueda del bien común. Para las CEBs de ACOSUR, el cuidado de la naturaleza, la defensa de los derechos humanos, los proyectos de autogestión y la economía solidaria constituyen los elementos que permiten acercarse a una salvación comunitaria, una salvación que no escapa a lo terrenal y al presente, pues es ahí donde se construye. La búsqueda del bien común hace parte de lo que consideran como político y tiene de fondo el fuerte sentido de lo colectivo de las apuestas por la movilización social, una construcción del ser en la que lo individual no se separa de lo colectivo; una subjetividad en la que la vida tiene sentido si se pone al servicio de otras personas. Un “soy” porque “somos”, similar a la connotación sudafricana Ubuntu o la cosmogonía Nasa de construcción colectiva de la vida. Una ética política del cuidado, que implica el cuidado de la vida, el cuidado de sí mismo y el cuidado de la naturaleza, todos elementos ligados a lo político desde la definición mencionada.

Desde esta perspectiva, no es concebible que cuestiones como el acceso a derechos sea limitado para algunos grupos de personas o que el desarrollo de la vida implique la destrucción del medio ambiente. En ello la coherencia, la solidaridad, el enseñar haciendo son elementos que están de fondo en la identidad de las CEBs, en tanto el proyecto de Jesús que les identifica relaciona el ser y el hacer como la posibilidad de lograr la apuesta colectiva del reino de Dios en la tierra que se traduce en bienestar para todos y todas sin distinción. De modo que se incluyen, en esta perspectiva, aspectos tradicionalmente considerados políticos como la incidencia en las instituciones para el acceso a derechos o para poner en las agendas públicas las apuestas de las

colectividades, al tiempo que se considera como político todo lo que afecte el bien común como expresión misma de la relación de lo espiritual con la experiencia terrenal y cotidiana de la vida.

El bien común como parte de la propuesta del reino de Dios en la tierra, línea inspirada en los evangelios que hablan de las propuestas de Jesús y en la misma teología de la liberación, es una expresión de la *democratización radical de la espiritualidad en la medida en que plantea que lo político tiene un vínculo ineludible con lo espiritual, que se traduce en el bienestar para todos y todas sin distinción*. Así, frente a la cultura política del Huila, caracterizada por la corrupción y el clientelismo que terminan mediatizando las posibilidades de acceso al bienestar individual y colectivo, las CEBs muestran una cultura política del bienestar para todos y todas sin distinción.

Política es actuar en coherencia con el bienestar común y para la liberación de quienes son excluidos.

Hacer posible el mundo que se sueña, como una característica de la acción colectiva y de los movimientos sociales, en este caso de las CEBs de ACOSUR. Si la búsqueda del bien común hace parte de lo político, su traducción en hechos no está exenta de un carácter político.

Las CEBs utilizan la metodología popular de *Ver, Juzgar y Actuar* para la realización de espacios de formación, donde se mezcla la lectura bíblica con la lectura de la realidad en el ver y en el juzgar, y donde, a partir de esta relación, se determina el actuar. En otras palabras, para las CEBs, el reino de Dios en la tierra se hace posible a través del trabajo comunitario, la toma de decisiones y las acciones que concuerden con la búsqueda del bien común.

Las CEBs leen de manera permanente las coyunturas sociales, políticas y económicas que afectan a sus comunidades al interior de la organización, en lo local, lo regional o nacional. Es esa lectura de la realidad la que permite la planificación de sus acciones, desde aspectos como las apuestas por la autogestión, la planificación de las agendas anuales de formación o el cuestionamiento del papel subordinado de las mujeres en las jerarquías de la Iglesia católica. Las CEBs apuestan por soñar la construcción de una sociedad distinta, a la par que se piensan los mecanismos para lograrla.

En América Latina, pobres, mujeres, indígenas, afrodescendientes y sectores sociales LGBTI han sido históricamente excluidos de las jerarquías eclesiales de la Iglesia católica y de la sociedad en general, un rezago colonial y patriarcal de la construcción social que en el contexto colombiano hace un sincretismo de lo político con lo religioso, para perseguir, criminalizar, discriminar o excluir a quien es visto como lo otro. Las CEBs, en cambio, asumen que la búsqueda del bien común y la construcción de la utopía se hace con y para quienes han sufrido la exclusión, el silenciamiento o la violencia. Por ello, para las CEBs, es necesaria una interpretación del plan de Dios que abarca la persona en su totalidad, y relaciona en ello aspectos como: la política, la economía, el género, la ecología, la salud alternativa. (Chávez, 2007, pág. s/p). Con lo que se apunta a la construcción de una iglesia inicialmente pensada como iglesia de los pobres desde la Teología de la Liberación, que poco a poco va ampliando el espectro de esos otros y otras para quienes es necesaria la democratización de la iglesia. Una interpretación de lo espiritual como el bienestar individual y colectivo que puede lograrse aquí y ahora, donde las personas tienen un papel protagónico, responsable y decisivo en la determinación de sus vidas y de las sociedades.

Las CEBs han logrado democratizar radicalmente la cultura política del Huila, en la medida en que lo político (ligado a lo espiritual) solo puede llevarse a cabo actuando en coherencia con lo que promueven; es decir transformarse interna y personalmente, al tiempo que transformar social y colectivamente; en pocas palabras, frente a la cultura política convencional del huila caracterizada por falsas promesas que se quedan en el papel, las CEBs muestran que no es suficiente *con hablar de un mundo diferente si no se vive de un modo diferente*.

POLÍTICAS PÚBLICAS PARA LA DEMOCRATIZACIÓN RADICAL DE LA VIDA: APUESTAS DESDE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Las políticas públicas, entendidas como soluciones a problemas o situaciones colectivas, se encuentran en el juego de lo que se considera como político, “cultura política”. Es decir que “las políticas públicas se ocupan de estudiar y dilucidar las mejores estrategias para resolver problemas públicos. (Valenti Nigrini & Flores Llanos, 2009, pág. 174).

Las soluciones estratégicas a problemas públicos parten de la escisión público-privado en la que la existencia de problemas públicos demanda la intervención del Estado como expresión de la política. Los pares dicotómicos público/privado, objetivo/subjetivo y racional/emocional se encuentran en la base de la planificación de las agendas públicas y la concreción de políticas, planes, programas y proyectos.

La posición científica del abordaje de las políticas públicas se ocupa de problemas públicos, desde perspectivas objetivas y racionales. Por ello, la cultura política de una sociedad particular va a determinar, qué problemas pueden ser considerados dignos de una atención estatal específica objetiva y racional. Claramente los movimientos sociales, en su devenir, han ido impulsando esas transformaciones de lo que cuenta como político, en tanto, de fondo, esta será la disputa primigenia para la toma de acciones en lo colectivo. Pese a la planificación o la intención de propiciar la participación de las personas en la construcción de agendas públicas, las políticas públicas no logran escapar a las limitantes que circulan en la cultura hegemónica en la que nacen.

Por ejemplo, en Colombia, aunque ha sido sancionada cierta legislación para la atención y prevención de las violencias contra las mujeres y políticas de equidad de género en diferentes niveles territoriales, la transformación de las condiciones de vida de las mujeres y su derecho a una vida libre de violencias, están lejos de ser efectivas. Del mismo modo que, aunque existe legislación y políticas públicas relacionadas con el medio ambiente, economía, educación, salud, derechos humanos, las transformaciones de la desigualdad y la violencia se observan igualmente lejanas. Mientras no sea efectiva una cultura radicalmente democrática que se traduzca en una cultura política que ponga en el centro de la discusión la dignidad y el bienestar de las personas, en toda su diversidad, la naturaleza y los animales, como sujetos políticos de derecho, en la que sea efectivo el mismo valor para todos, todas, todes y la misma dignidad con las posibilidades de elegir un buen vivir; las políticas públicas serán reflejo de las estructuras que tenemos, seguirán llegando a sectores, poblaciones o regiones con condiciones privilegiadas en el marco de nuestros sistemas jurídico-legales, normativos y culturales.

La disputa de los movimientos sociales ha sido crucial en América Latina y en otros lugares del mundo, en las redefiniciones de lo político y en la consecuente transformación de las agendas públicas. Agendas que no parten del ejercicio instrumental de planificación estatal, sino que surgen de los sentires y haceres que, desde la acción colectiva, van apostando por la transformación del mundo, pero sobre todo por la firme certeza de ir haciendo el mundo que se sueña. Por ello la comprensión de la política cultural y la cultura política son fundamentales en la construcción de agendas públicas, que antes que nada cuestionen lo que se considera como político y por ende lo que se considera como digno de la puesta en marcha de soluciones colectivas. La construcción de lo alternativo no necesariamente es contraria a la consolidación de estrategias para hacer posible la utopía. Al contrario, son un gran aporte que los estudios de políticas públicas desde una perspectiva de género deben considerar.

La política institucional avanza de manera paralela a la política que impulsan los movimientos sociales, porque, para el estado es importante mantener el estatus quo que garantice la continuidad del sistema económico y social capitalista junto a las instituciones y estructuras de opresión que le sirven de sustento; por su parte para los movimientos sociales, la base que sustenta el cambio no está representada solo en las acciones estratégicas, sino en el cuestionamiento del modo y las formas del mundo que tenemos, como una clara expresión de lo político.

En ello, por supuesto, reitero también el papel protagónico de los movimientos feministas, lésbicos, trans, de la diversidad sexual, antirracistas, animalistas, ambientalistas como voces fuertes y contundentes que nos han aportado como sociedad a la construcción de una política polifónica. La apuesta para construir soluciones colectivas, debe ser la radical democratización de

la cultura, la posibilidad de construir una política polifónica y diversa que nos permita llegar a acuerdos comunes, sin que medie la hegemonía para establecer eso común; lo que implica radicalmente cuestionar y transformar lo económico, lo social, lo político, lo comunitario como una apuesta de coherencia y dignidad con nuestra existencia diversa, histórica, situada y compleja. En la medida en que los estudios de políticas públicas se permeen de los aportes de los movimientos sociales, como productores de conocimiento, podrán complejizarse y atender a transformaciones estructurales y reales.

PARA CONCLUIR ESTA POLIFONÍA: CONSTRUCCIÓN DE SABERES EN Y CON LOS MOVIMIENTOS SOCIALES.

La acción colectiva y los movimientos sociales han sido estudiados, interpretados y narrados desde perspectivas que ponen la mirada en aspectos instrumentales, prácticos, operacionales o de resultados. Si bien estas perspectivas aportan elementos importantes en el estudio y comprensión de la acción colectiva, tienen serias limitaciones para comprender el conjunto de cuestiones que permiten ver cómo los movimientos sociales y la acción colectiva van impulsando y tejiendo las transformaciones del mundo que se sueña a partir de su hacer cotidiano.

En ese sentido, las perspectivas académicas que pretenden objetividad y que, en aras a ello, asumen una distancia epistemológica intencional que, incluso, niega la capacidad de los movimientos sociales de interpretarse y estudiarse a sí mismos, se distancian de la posibilidad de comprender la acción colectiva y aportar a un diálogo de conocimiento sobre esta, en tanto generan prácticas académicas violentas de usurpación de los saberes construidos por las organizaciones y, en esa medida, niegan las posibilidades de un diálogo que permita reconocer todos los saberes y a todas las personas como portadoras de un saber (Rivera Cusicanqui, *Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui*, 2018)

En ello está la necesidad de apuntar a construcciones de saberes situados (Haraway, 1995), descoloniales (Curiel, 2009), y aquellos que asumen que lo situado es necesariamente

descolonial y (Rivera Cusicanqui, 2015), (Flórez y Olarte, 2020), interseccionales Crenshaw citada por (Viveros Vigoya, 2016).

Se puede democratizar los conocimientos y saberes sobre la acción colectiva, los movimientos sociales o cualquier otro tipo de investigación. Siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui, serían saberes que apunten a enunciar la necesidad y el deseo de producir teoría encarnada, enraizada, que permita reconocer la historia propia, la genealogía que, como personas, traemos para la comprensión del mundo y el reconocimiento de los saberes de todas las personas. Pero, además de ello, que posibilite construir colectivamente conocimientos que permitan visibilizar la presencia de estructuras de opresión, a la par que las formas de resistencia y agencia que se dan como respuesta. En consecuencia, no se trata de medir la efectividad de los movimientos sociales por sus resultados instrumentales, sino de visibilizar la esperanza en la transformación como una apuesta política que permite sostener y persistir en la democratización de la vida, aún con el paso de los años y las dificultades que el mismo proceso trae.

Con los argumentos anteriormente expuestos, las Comunidades Eclesiales de Base son un movimiento social en América Latina, en tanto, desde la esperanza en la transformación, generan campos de disputa contra la hegemonía (Gramsci), una disputa por la construcción del sentido común (Mouffe, 2015), que básicamente interpela a las estructuras eclesiales y a la Iglesia católica por la democratización radical (Mouffe, 2015) de la espiritualidad, y que, en coherencia con ese camino, genera las acciones y saberes que van en vía de la radicalización de la democracia en sus comunidades.

Esto queda en evidencia en la lectura descolonial que permitió la construcción de la memoria realizada en esta investigación junto a las CEBs de ACOSUR, bajo sus propios criterios, y para hacer visibles los momentos históricos determinantes y la política cultural presente en cada uno de ellos, la pervivencia del proceso organizativo durante más de 39 años y, sobre todo, la intención permanente de construir un nuevo mundo y un modo de estar en el mundo en el que se agencia y se resiste contra la hegemonía religiosa, comunitaria, política y social, desde lo que se proyecta hacia afuera, pero también desde lo que se debate e interpela hacia dentro. En otras palabras, para las CEBs de ACOSUR la construcción del reino de Dios en la tierra solo es posible si existe una coherencia entre lo interno y lo externo como personas o como organización social.

De este modo, las CEBs, en su desarrollo, han puesto a tambalear el mismo concepto de lo político, a partir de los elementos que hacen parte de su cultura política: la democratización radical de la espiritualidad que se manifiesta a partir de la búsqueda del bien común, la intención de hacer posible la utopía y avanzar en la liberación y el empoderamiento de quienes han sido históricamente excluidos. Estos elementos llegan ahí como una posibilidad, en la que en la política cultural se producen cambios, gracias a aspectos como la desobediencia y la oposición a una hegemonía que se lee como amenazante y contraria al reino de dios en la tierra y a la vida con dignidad para todas las personas.

Retomar el punto de vista feminista (Harding, 1987) permitió, en primera instancia, generar diálogos exclusivos para las mujeres de la organización, en los que se construye la memoria a partir de la visibilidad, el reconocimiento y la enunciación de los aportes de las

mujeres al proceso organizativo y a la organización, de las dificultades relacionadas con la presencia de una cultura patriarcal y de la necesidad de profundizar en la formación política de las mujeres respecto de los temas que les afectan de manera diferencial. Entendiendo que este ejercicio intencional, contribuye también a cuestionar los límites de lo político que se relaciona con las condiciones de vida de las mujeres.

Una perspectiva feminista y descolonial para la construcción de saber desde los movimientos sociales, permitió conocer cómo la desobediencia y la oposición a la Iglesia, a los mandatos de género, a guardar silencio, a conservar las jerarquías, han movilitado los límites de lo que se considera político dentro de la organización, a la vez que van posibilitando comprender cómo la interrelación de elementos como la tradición católica patriarcal, jerárquica y colonial hace juego y posibilita también las formas de resistencia al interior de la propia Iglesia, que terminarían tomando forma y consolidándose en Latinoamérica como Comunidades Eclesiales de Base y que, hoy por hoy, representan la intención de radicalizar la democracia y construir sentidos comunes acordes con la utopía: un mundo para todas, todos y todes en lo espiritual, lo comunitario, lo político, lo económico. En definitiva, en la vida misma.

ACOSUR, como muchas organizaciones sociales, se enfrenta al reto que supone mantenerse en el tiempo, las tensiones internas y externas acompañan siempre la construcción de lo colectivo, en tanto la transformación es necesariamente una expresión de movimiento y en consecuencia de retarse (individual y colectivamente) a seguir este ritmo de transformación. Pero además de ello, sostener la acción colectiva en este momento en Colombia, representa enfrentarse a la violencia más cruda y a la posibilidad de perder la vida en el intento, líderes y lideras sociales son asesinadas a diario por quienes continúan en el propósito de expandir proyectos guerreristas

y/o se oponen a apuestas democratizadoras de la vida. Creer en un mundo mejor y atreverse a generar espacios colectivos para lograrlo, hoy en Colombia es sinónimo de muerte.

Pese a ello, la esperanza en la transformación está en la columna vertebral de la movilización social, como certeza de que es posible construir la utopía; la esperanza en sí es una apuesta política de resistencia a la hegemonía y a los intentos totalizantes y violentos de silenciar una parte del mundo. Desde la acción colectiva y desde los movimientos sociales, apostarle a la ternura, a la esperanza, a la alegría y a la coherencia (individual y colectiva), es el modo de ir dando pasos para construir ese mundo que se sueña. En palabras de las CEBs de ACOSUR, para construir el reino de Dios en la tierra.

Para seguir tejiendo saber y transformando la realidad, este proceso estuvo cargado de múltiples matices: por un lado, la alegría de construir saber bajo la firme creencia en la necesidad urgente de la democratización de la vida y lo social, para las personas, la naturaleza y los animales. También matices menos alegres, confusos, confrontadores, que surgen en medio de la movilización interior que provoca ir tejiendo palabras y evaluando si realmente es lo que se quiere tejer y si hay honestidad en el tejido que va surgiendo.

Por supuesto que esta propuesta de investigación, más que dar respuestas, pretendió abrir preguntas frente a lo político, la memoria, los movimientos sociales, los saberes y la transformación de la realidad. Y en esa construcción de preguntas, nacen nuevos intereses para sumarse a la polifonía de las voces sobre la acción colectiva y los movimientos sociales.

Por ejemplo, cómo han contribuido los feminismos campesinos y populares a las transformaciones de la cultura política y la política cultural en las regiones rurales de Colombia y América Latina, Cómo aportar a la reconstrucción de la memoria histórica de la región del suroccidente del Huila y el oriente caucano, juntando otras voces, organizaciones, liderazgos que permitan ir forjando la memoria de lo que ha sido la movilización social en esta región del país. Cómo las apuestas populares de transformación pueden constituirse en nuevas formas de administrar el estado y las instituciones a partir de las redefiniciones del mundo que plantean y de las consecuentes estrategias con las que se dedican a lograrlo. Cómo apostarle a diversificar las formas, voces y metodologías para construir saberes sobre el mundo consecuentes con una visión radicalmente democrática de la vida. Cómo a través de estas propuestas es posible ir despojando a la academia de sus rezagos coloniales, patriarcales y coparticipes del capitalismo.

REFERENCIAS

- Bidegain Greising, M. (Julio de 1989). Nuevos Movimientos Sociales, Iglesia y participación política en Brasil. Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en la formación del Partido Dos Trabalhadores (P.T.). Alcalá de Henares , España.
- Arias Ortega, M., Morales Marín, A., Morales Polanco, L., Orozco Villalba , L., Saavedra Arias, J., Salazar Morales, A., & Sierra Garzón, J. (2010). *Memorias de la Campaña: Mujeres en junta por una vida libre de violencias*. Inzá Cauca: Comité de Mujeres de La Asociación Campesina de Inzá Tierradentro - ACIT.
- Bartra, E. (2012). Acerca de la investigación y la metodología feminista. En N. Blazquez Graf, F. Flores Palacios, & M. Ríos Everardo, *Investigación feminista Epistemología, metodología y representaciones sociales* (págs. 67-78). México : UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades : Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias: Facultad de Psicología.
- Bonder, G. (2010). *Globalización y género. Dimensiones económicas, poéticas, culturales y sociales. [Hipertexto]*. Obtenido de Programa Regional de Formación en Género y Políticas Publicas (PRIGEPP) <http://prigepp.org>.
- Buitrago, J. P. (febrero de 2018). Historia de la CEBS en La Argentina Huila . (L. Y. M, Entrevistador)
- Camarotti, R. (2014). ¿Cultura para el desarrollo? Cruces entre “lo social” y “lo cultural” en las políticas públicas de cultura. En A. Grimson, *Culturas políticas y políticas culturales* (págs. 163-174). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Böll Cono Sur.

- Castañeda Salgado, M. (2012). Etnografía Feminista. En N. Blazquez Graff, F. Flores Palacios, & M. Ríos Everardo, *Investigación feminista : epistemología, metodología y representaciones sociales* (pág. 407). México : Universidad Nacional Autónoma de México.
- CELAM. (1968). II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Documentos Finales de Medellín . (pág. 58). Medellín : Conferencia Episcopal Latinoamericana.
- Centro Nacional de Memoria Histórica . (2018). *Memoria y comunidades de fé en Colombia. Crónicas* . Bogotá: CNMH.
- Chávez, E. (marzo de 2007). Trabajo de investigación: Memoria histórica Comunidades Eclesiales de Base La Argentina Huila. Colombia.
- CNRR – Grupo de Memoria Histórica. (2011). *La memoria histórica desde la perspectiva de género. Conceptos y herramientas*. Bogotá, Colombia: Pro-Offset Editorial S. A.
- Consejo Pontificio para los Laicos. (2011). *laici.va*. Obtenido de Las auditoras en el Concilio Vaticano II: <http://www.laici.va/content/laici/es/sezioni/donna/notizie/le-uditrici-al-concilio-vaticano-ii.html>
- Curiel, O. (2009). Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y El Caribe., (págs. 1-8). Buenos Aires. Obtenido de <http://bdigital.unal.edu.co/39749/1/ochycuriel.2009.pdf.pdf>
- Dagnino, E. (2004). ¿Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando? En D. Mato, *Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en tiempos de globalización* (págs. 95-110). Caracas : Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Di Pietro, P. (2015). *Género(s) y políticas culturales en América Latina [Hipertexto]*. Obtenido de Programa Regional de Formación en Género y Políticas <http://prigepp.org>.

Díaz Gonzáles, A. (2018). *Trabajo de grado en la modalidad de monografía: Comunidades Eclesiales de Base como Movimiento Social*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas .

Dussel, E. (1992). *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional. Obtenido de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120215100901/iglesia.pdf>

ECURED. (2012). *ecured.cu*. Obtenido de II Concilio Vaticano 1962-1965: [https://www.ecured.cu/II_Concilio_Vaticano_\(1962-1965\)#Participantes_del_concilio](https://www.ecured.cu/II_Concilio_Vaticano_(1962-1965)#Participantes_del_concilio)

Escobar, A. (1999). Cultura política y biodiversidad: estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano. En A. Escobar, *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. (págs. 203- 232). Bogotá: CEREC - ICAN.

Escobar, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC - ICAN.

Escobar, A. (2003). El programa de investigación de modernidad/ colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*, 51-86.

Escobar, A., Dagnino, E., & Álvarez, S. (1999). Lo cultural y lo político en los movimientos sociales de América Latina. En A. Escobar, *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (págs. 133-167). Bogotá: CEREC - ICAN.

- Flórez Flórez, J. (2002). Una aproximación a la dimensión del disenso de los movimientos sociales: la implosión de la identidad étnica en la red 'Proceso de Comunidades Negras de Colombia. Buenos Aires, Argentina: CLACSO. Obtenido de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/florez.pdf>
- Flórez Flórez, J. (2010). *Lecturas Emergentes. Decolonialidad y Subjetividad en las teorías de movimientos sociales*. Bogotá, Colombia: Editorial Javeriana.
- Flórez Flórez, J. (2015a). *Lecturas emergentes. El giro decolonial en los movimientos sociales*. (Vol. I). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Flórez Flórez, J. (2015b). *Lecturas emergentes. Subjetividad, poder y deseo en los movimientos sociales* (Vol. II). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Flórez Flórez, J., & Olarte, C. (2020). Decolonizing Approaches of Latin American social movement. *Oxford Handbook of Latin American social movements*, (in press).
- Foweraker, J. (1995). *Theorizing Social Movements*. London - Boulder, Colorado: Pluto Press.
- Fraser, N., & Lamas, M. (Marzo de 1991). La lucha por las necesidades: Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío. *Debate Feminista*, 3, 3-40.
- Galeano, E. (1989). *El libro de los abrazos*. Uruguay: Siglo XXI.
- Guevara Patiño, R. (2016). El estado del arte en la investigación: ¿análisis de los conocimientos acumulados o indagación por nuevos sentidos? *Folios. Segunda época*(44), 165-179.
- Gutierrez, G. (1972). *Teología de la liberación. Perspectivas*. . Salamanca: Ediciones Sígueme.

- Guzmán, V. (2014). *Análisis comparado de legislación, políticas públicas e instituciones orientadas hacia el logro de la equidad de género. [Hipertexto]*. Obtenido de Programa Regional de Formación en Género y Políticas (PRIGEPP). <http://prigepp.org>.
- Gúzman, V. (2014). *Seminario Análisis comparado de legislación, políticas públicas e instituciones orientadas hacia el logro de la equidad de género. [Hipertexto]*. Obtenido de Programa Regional de Formación en Género y Políticas Públicas (PRIGEPP) <http://prigepp.org> .
- Haraway, D. (1995). *Ciencia cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra Universitat de Valencia .
- Haraway, D. (1995). *Kolectivo Poroto*. Recuperado el 10 de 02 de 2016, de <http://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Haraway-Donna-ciencia-cyborgs-y-mujeres.pdf>
- Harding, S. (1987). *Is There a Feminist Method?* (G. Bernal, Trad.) Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press.
- Hérmendez Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio , M. (2014). *Métodología de la Investigación* (Sexta Edición ed.). México DF: McGrawHill.
- Kawulich, B. (2006). *La observación participante como método de recolección de datos*. Obtenido de Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research [On-line Journal]: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/466/998#g2>

- Krotz, E. (1997). La dimensión utópica en la cultura política: perspectivas antropológicas. En R. Winocur, *Culturas políticas a fin de siglo* (págs. 36-50). México : Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. . Madrid: Siglo XXI.
- Longo, R. (2007a). Buscando las emancipaciones. En C. Korol, *Hacia una pedagogía feminista. Géneros y educación popular* (págs. 37-40). Buenos Aires: América Libre - Editorial El Colectivo.
- Longo, R. (2007b). El protagonismo de las mujeres en los movimientos sociales. Innovaciones y desafíos. En C. Korol, *Hacia una pedagogía feminista. Géneros y educación popular*. (págs. 129-148). Buenos Aires: América Libre - Editorial El Colectivo.
- López Flores, P. (2014). Movimientos societales, cultura política y descolonización. En A. Grimson, *Culturas políticas y políticas culturales* (págs. 27-46). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Böll Cono Sur.
- Mackin, R. (2017). Teología de la liberación y movimientos sociales. En P. Almeida, & A. Cordero Ulate, *Movimientos sociales en América Latina: perspectivas, tendencias y casos*. (págs. 183-212). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO .
- Mato, D. (2002). Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. En D. Mato, *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Buenos Aires: CLACSO Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales .

- Mouffe, C. (23 al 26 de Julio de 2015). Videoconferencia: Mesa ¿Qué es política? Intervención de Chantal Mouffe. Madrid, España: Universidad de Verano Podemos -Instituto 25M. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=e1gDuIAB5Og>
- Nitola Betancour, V. (2010). *Las mujeres, violencias y empoderamientos. Proyecto Red de Mujeres Cristianas por La Paz*. Informe de investigación.
- Olaza, M. (2014). Políticas públicas y cultura política. Reflexiones posibles para des-naturalizar prejuicios, estereotipos y racismo. En A. Grimson, *Culturas políticas y políticas culturales* (págs. 133-144). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Böll Cono Sur.
- Pablo VI. (08 de Diciembre de 1965). *vatican.va*. Obtenido de Discurso clausura del concilio ecuménico vaticano II: http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html
- Pateman, C. (1983). Feminismo y democracia. En G. Duncan, & G. Duncan (Ed.), *Democratic theory and practice* (págs. 204-217). New York: Cambridge University Press.
- Peña Perdomo, Y. J. (2012). *Un acercamiento histórico teológico a las Comunidades Eclesiales de Base CEBs de Colombia en la década de los 80s*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Puleo García, A. (2005). Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical. En A. De Miguel Álvarez, & C. Amorós Puente, *Teoría Feminista. Del feminismo liberal a la posmodernidad* (págs. 35-68). España: Editorial Minerva.
- Restrepo, A. (2012). Claves metodológicas para el estudio del movimiento feminista en América Latina y el Caribe. En N. Blazquez Graf, F. Flores Palacios, & M. Ríos Everardo,

Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales. (pág. 407). México: Universidad Nacional Autónoma de México .

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: ensayos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (18 de Abril de 2018). Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui. (A. Cacopardo, Entrevistador) Canal Encuentro.

Schneider, C., & Avenburg, K. (2015). Cultura política: un concepto atravesado por dos enfoques. *Revista POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, 20(1), 109-131.

Snow, D., & Benford, R. (1992). Master Frames and Cycles of Protest. En A. D. Morris, & C. Mueller, *Frontiers in Social Movement Theory* . Londres: Yale University Press.

Suárez Gil, G. M. (2016). La “Confluencia de Mujeres” en el “Congreso de los Pueblos”: nuevos escenarios y viejos debates para el movimiento de mujeres. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas Escuela de estudios de Género.

Tarrow, S. (1994). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.

Torres, H. (Noviembre de 1988). Encuentro Nacional Ecuménico de Cristianos por la Vida. Solidaridad # 100 año 10.

Valenti Nigrini, G., & Flores LLanos, U. (2009). Ciencias sociales y políticas públicas. *Revista Mexicana de Sociología*, 167-191.

Vaticano. (1965). *vatican.va*. Recuperado el 15 de 02 de 2020, de

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

Vélez, N. (29 de Noviembre de 1990). *Las Comunidades Eclesiales de Base, un reto de nueva evangelización*. Obtenido de *Revistas.Javeriana.edu.co*:

<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22020/17207>

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación.

Debate Feminista(52), 1-17.