

PLANTAS QUE CURAN Y DESCOLONIALIDAD. PRÁCTICAS COTIDIANAS COMUNITARIAS DE LAS MUJERES, EN MONTES DE MARIA¹

Liliana Parra-Valencia^{2 3}, Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-9411-4513>

Dolores Galindo^{4 5}, Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2071-3967>

Saulo Luders Fernandes^{6 7}, Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-2335-0030>

RESUMEN. El artículo parte de las reflexiones de la investigación de Doctorado *Grupalidad curadora. Descolonialidad de saberes-prácticas campesinas y afroindígenas en Montes de María (Caribe colombiano)*; interesada, desde una perspectiva descolonial, por aquellos saberes para curar que fueron excluidos por la ciencia moderna y colonial, silenciando el potencial que entraña la comunidad. Nos centramos en las prácticas cotidianas como curar con plantas que utilizan las mujeres campesinas en las comunidades San Francisco, Medellín y Villa Colombia (Ovejas-Sucre). Las herramientas y técnicas fueron el mapeo de saberes y prácticas comunitarias, entrevistas colectivas, observaciones y recorridos comunitarios por las veredas y las huertas; también el diario de campo, como herramienta de apoyo para el registro y la descripción. El método de análisis cualitativo de la información, privilegió el punto de vista de la experiencia de las mujeres. Los aportes descoloniales orientaron nuestras reflexiones y el análisis del material de campo sobre los saberes y prácticas de cura. En el conocimiento silenciado que reside en las prácticas cotidianas de las mujeres campesinas estarían las claves para curar los dolores de la guerra en los territorios colombianos; lo que justifica una reflexión y un aprendizaje para la academia, en particular, para la Psicología Comunitaria.

Palabras clave: Prácticas; comunidades; colonialidad-descolonialidad.

PLANTAS QUE CURAM E DECOLONIALIDADE. PRÁTICAS COTIDIANAS COMUNITÁRIAS DAS MULHERES, EM MONTES DE MARIA

RESUMO. O artigo parte das reflexões de pesquisa de doutorado *Grupalidade Curadora. Descolonialidade dos saberes-práticas camponesas e afroindígenas em Montes de Maria (Caribe colombiano)*, interessada, a partir de uma perspectiva descolonial, esses saberes para curar que foram excluídos pela ciência moderna e colonial, silenciando o potencial envolvido na comunidade. Focalizamos as práticas cotidianas como curar com plantas usadas pelas mulheres camponesas nas comunidades San Francisco, Medellín e Villa Colombia (Ovejas-Sucre). As ferramentas e técnicas eram mapeamento de saberes e

¹ Apoyo y financiación: Universidad Cooperativa de Colombia - Bogotá.

² Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá, Colombia. Mujer, heredera del Caribe, nieta de Quimbayas, Aburrás y Calimas, afrodescendientes, de arrieros y campesinas. Doctora en Ciencias Sociales (PUJ), Maestría en Psicología Social y Violencia Política (USAC), Maestría en Humanidades (UB).

³ E-mail: lilianaparrav@gmail.com

⁴ Universidad Federal de Mato Grosso, Cuiabá-MT, Brazil.

⁵ E-mail: dolorescristinagomesgalindo@gmail.com

⁶ Universidad Federal de Alagoas, Maceió-AL, Brazil.

⁷ E-mail: saupsico@gmail.com



prácticas comunitarias, entrevistas colectivas, observaciones e visitas comunitarias pelos caminos e hortas; também o diário de campo, como ferramenta de apoio ao registro e descrição. O método de análise qualitativa da informação privilegiou o ponto de vista e a experiência das mulheres. Aportes descoloniais orientaram nossas reflexões e a análise do material de campo sobre os saberes e práticas de cura. No conhecimento silenciado que reside nas práticas cotidianas, haveria as chaves para curar as dores da guerra nos territórios colombianos; o que justifica uma reflexão e um aprendizado para a academia, em especial, para a Psicologia Comunitária.

Palavras-chave: Práticas; comunidades; colonialidade-descolonialidade.

PLANTS THAT CURE AND DECOLONIALITY. PRACTICES OF EVERYDAY LIFE COMMUNITARY OF WOMEN, IN MONTES DE MARIA

ABSTRACT. The article starts from the reflections of the PhD research *Groupality Curator. Decoloniality of peasant and afroindigenous knowledge-practices, in Montes de María (Colombian Caribbean)*; interested, from a decolonial perspective, by those knowledge to cure that were excluded by modern and colonial science, silencing the potential that involves the community. We focus on practices of everyday life such as the referred to cure with plants used by peasant women in San Francisco, Medellín and Villa Colombia (Ovejas-Sucre). The tools and techniques were mapping of community knowledge and practices, collective interviews, observations and community tours through the paths and vegetable gardens; also in the field diary, as a support tool for the registration and description. The method of qualitative analysis of information, privileged the point of view and the experience of women. The decolonial contributions guided our reflections and the analysis of the field material on the knowledge and practices of cure. In the silenced knowledge that resides in everyday practices, there would be the keys to cure the pains of war in the Colombian territories; what justifies a reflection and a learning for the academy, in particular, for Community Psychology.

Keywords: Practices; communities; coloniality-decoloniality.

Introducción

Nos interesa acercarnos al saber de las prácticas que quedó por fuera de la frontera epistémica y racial (Castro-Gómez, 2010); como consecuencia de la hegemonía discursiva que impuso la ciencia moderna/colonial. Aquella que privilegió la episteme eurocéntrica en la producción de conocimiento. La hegemonía discursiva de la ciencia ilustrada, de la cual no se escapa la Psicología, tuvo efectos en la colonización y en la exclusión histórica de las prácticas. En las cuales advertimos un cúmulo de aportes y perspectivas que se dejaron de lado, con consecuencias en los saberes de cura.

Ante el desentendimiento moderno de las prácticas, nos interesamos por algunas de las conceptualizaciones que aportan interpretaciones para descolonizar el saber, en particular a la Psicología Comunitaria. En esta oportunidad, nos basamos en diferentes perspectivas en torno a las prácticas desde Silvia Rivera-Cusicanqui (2010), Michel De Certeau (1999) y Luz Cristina Barajas Sandoval (2016). Proponemos una lectura descolonial desde las prácticas cotidianas comunitarias, como formas de reconfiguración y transformación, no sólo de repetición o reproducción de una acción. En el saber silenciado

que reside en las prácticas cotidianas estarían las claves para curar los dolores de la guerra; lo que justifica una reflexión y un aprendizaje para la academia psicológica. Ailton Krenak (2018) afirma que hay una dificultad por parte del Estado, para considerar a los pueblos originarios, y por extensión a las comunidades campesinas, como supervivientes de una guerra colonial, caracterizada por la usurpación de sus territorios y los desplazamientos forzados.

Nos apoyamos en la investigación que inició en el 2014 y continúa en curso, en el marco de la investigación doctoral *Grupalidad curadora. Descolonialidad de saberes-prácticas campesinas y afroindígenas en Montes de María (Caribe colombiano) (2015-2019)*. Desde una perspectiva descolonial, se interesa por aquellos saberes para curar que quedaron excluidos de la ciencia moderna y colonial. Y como consecuencia ha silenciado el potencial que entraña la comunidad. En este texto nos centramos en la práctica de la cura con plantas de las mujeres campesinas de San Francisco, Medellín y Villa Colombia, tres comunidades rurales de Ovejas-Sucre (Colombia).

Como acercamiento metodológico fueron realizadas visitas al territorio y a las comunidades, entre los años 2014 y 2019, con una periodicidad semestral; cada encuentro abarcó las dos jornadas del día y, en ocasiones, una estadía nocturna con alguna de las familias, con quienes compartimos su cotidianidad. Las herramientas de investigación fueron los mapeos comunitarios de saberes y prácticas para sanar, entrevistas colectivas con las mujeres, las y los familiares que asistían a los encuentros abiertos, observaciones y recorridos comunitarios por las veredas, las huertas y los cultivos. También se trabajó con el diario de campo, como herramienta de apoyo para el registro, la descripción y el análisis (Parra-Valencia, 2019). El método de análisis cualitativo de la información, privilegió el punto de vista y la experiencia de las mujeres, como aporte del feminismo negro inspirado en la declaración del Combahee River Collective de 1977, con resonancias culturales y políticas (Barriteau, 2011). También el diálogo con las ciencias sociales y la hermenéutica (Ángel, 2011), orientó nuestras reflexiones; así como la construcción de categorías de estudio en relación con los saberes y prácticas de cura.

El propósito del artículo es reflexionar, desde dentro de los saberes de las comunidades, sobre el *logos oculto* en las prácticas del hacer (De Certeau, 1999). Y la producción de conocimiento de la práctica comunitaria de cuidar y curar con las plantas medicinales, presente en la cotidianidad de San Francisco, Medellín y Villa Colombia. Buscamos contribuir a la investigación en Psicología Comunitaria que contempla la vida humana y no humana, presentes en las cosmoglogías afroindígenas. Como una posibilidad para descolonizar el saber en el campo psicosocial.

Seguimos la provocación de la Comisión Gulbenkian⁸, en el sentido de la “apertura, reestructuración y descolonización” de las ciencias sociales. Lo cual implica advertir que la pretendida verdad universal depende de los órdenes de poder, pues no podemos olvidar que “la propia verdad científica es histórica”. También aceptar la ‘*coexistencia*’ de múltiples interpretaciones de la realidad social plural y compleja; y problematizar “[...] los monopolios de la sabiduría y zonas de conocimiento reservadas a las personas con determinado título universitario” (Wallerstein, 2007, p. 106). El conocimiento no es propiedad exclusiva de la ciencia moderna. Este llamado involucra a ciertas prácticas de la Psicología Comunitaria

⁸ La Comisión Gulbenkian se conformó a principios de la década del 1990 por intelectuales de las ciencias sociales, las ciencias naturales y las humanidades, como Immanuel Wallerstein, Calestous Juma, Evelyn Fox Keller, Jürgen Kocka, Dominique Lecourt, Valentin Y. Mudimbe, Kinhide Mushakoji, Ilya Prigogine, Peter J. Taylor, Michel-Rolph Trouillot y Richard Lee. Con el fin de revisar la relación entre las disciplinas y las ciencias, el estudio de la vida, la complejidad, la necesidad de contextualizar los universalismos ante el diálogo de las culturas y la educación universitaria (Wallerstein, 2007).

que no favorece, lo que Maritza Montero (2005) considera el objetivo de este campo: facilitar las capacidades y recursos para el cambio deseado por la misma comunidad en su entorno. La invitación a abrir, reestructurar y descolonizar el saber psicosocial empieza por dirigir la mirada hacia otras zonas de conocimiento; en nuestro caso hacia la práctica cotidiana de cuidar y curar con plantas en Montes de María.

Para este propósito, presentamos el texto en cuatro apartados: el primero que aborda la exclusión de las prácticas en el repertorio del saber. El segundo, se refiere al *logos oculto* en las prácticas cotidianas comunitarias, como reserva del conocimiento, que aún está allí, augurando un futuro para la ciencia misma. Luego nos adentramos a ciertas condiciones de disputa que viven las comunidades de Montes de María. En el tercer apartado, dirigimos nuestra mirada hacia la cura con plantas de las mujeres en sus comunidades, como una *práctica descolonizadora* cotidiana. Por último, cerramos con una reflexión para la Psicología Comunitaria sobre la fertilidad epistémica que nos inspiró el encuentro con las mujeres campesinas.

Exclusión histórica de las prácticas sin palabras

Las artes o maneras de hacer quedaron separadas de las ciencias (De Certeau, 1999). La razón moderna y colonial estableció una frontera epistémica y racial, desde el siglo XV, según Santiago Castro-Gómez (2010); a esta escisión contribuyó el posicionamiento de la escritura científica, en el siglo XVIII, al servicio de la descripción positiva del mundo, de lo que se ve y es tangible. Momento en el cual el régimen de objetividad (Daston, 2017) en disputa, oscilaba entre el sentido más ontológico, los objetos del pensamiento, venido de la escolástica-medieval que vinculaba fe y razón; y, aquella objetividad referida a los objetos físicos del mundo externo.

Por razón moderna y colonial entendemos que se trata de una noción referida a una forma de racionalización que inició en Europa, con la modernidad del siglo XV. La cual, según Alain Touraine (1993), se caracterizó por la destrucción de los órdenes antiguos y el triunfo de la *racionalidad objetiva* e instrumental; también por la ruptura del mundo sagrado que vincula lo natural y lo divino. La separación y oposición entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo, marcó una divergencia y una distancia entre los objetos y el sujeto.

De Certeau (1999) diferenció dos operaciones que introdujo la cientificidad moderna, una discursiva y otra no articulada por el discurso, que llevó a diferenciar las artes de las ciencias. En esta racionalidad moderna, el discurso ordenó la habilidad práctica y en este escenario “[...] el procedimiento sin palabras de las prácticas se halla históricamente cerrado” (De Certeau, 1999, p. 77), en palabras del autor. Al subestimar el valor del arte práctico se lo opuso a aquellas valoradas como ciencias *epistemológicamente superiores* que se mueven en el lenguaje científico. Desde el referente epistemológico colonial el conocimiento de las prácticas permanece en una *condición inculta*, en cuanto que estas no pasan por la reflexión; característica orgánica del discurso científico. Esta *condición inculta*, análoga a la de las fábulas y mitos, es susceptible de superarse en la medida en que la ciencia moderna y sólo ella, hiciera legible su sabiduría. La razón moderna a la vez es colonial, como proceso simultáneo. La *actitud colonial* del saber se remonta al momento de la exclusión de los conocimientos africanos, afrodiáspóricos e indígenas del proyecto de colonización y civilización europea. En particular, en el momento de triunfo y expansión de la Corona Española que recién había conquistado la región de Al-Ándalus (al sur de España). Según Ramón Grosfoguel (2014) la expansión colonial europea comenzó en el siglo XV, con la conquista de Al-Ándalus, el 2 de enero de 1492, bajo el control musulmán por 800

años. Ese mismo año, los Reyes Católicos de España autorizaron y financiaron la expedición de Cristóbal Colón hacia lo que pensó era la India, que resultó siendo América, en nombre colonial.

Según Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) en la colonialidad, entendida como proceso histórico, se encuentran la colonización de las Américas y la economía-mundo capitalista. Es decir, que la jerarquía racial/étnica global fue contemporánea a la división internacional del trabajo en torno a la relación centro-periferia. En el siglo XVI y XVII Europa y el denominado Nuevo Mundo asistieron a la persecución de las mujeres que hacían uso de las plantas, en lo que conocemos como la cacería de brujas. El uso de las plantas para curar fue la base de la salud por siglos, mucho antes que la Medicina se instituyera, desde occidente, como responsable legítimo de velar por ella. El inicio de la medicina profesional basada en el conocimiento científico moderno, dejó de lado el saber popular de la curandera y sus conocimientos curativos de los remedios y las plantas, según Silvia Federici (2004). Para la autora, la violenta sustitución de la bruja y la curandera por el médico, muestra la relación entre la cacería de brujas y el surgimiento de la ciencia moderna. Esta persecución de la mano de la expropiación de tierras y la colonización, fue central para la consolidación del capitalismo europeo (Federici, 2004). En el caso del territorio que hoy es conocido como Colombia, el saber de las plantas tuvo fines económicos que benefició a la Corona Española, según Castro-Gómez (2010), en relación con la Expedición Botánica de la Nueva Granada, de finales del siglo XVIII. La ciencia se volcó a favor del crecimiento económico, a costa de *expropiar* el capital que incluyó los conocimientos. El Estado invirtió en las expediciones científicas, los jardines botánicos y la comercialización de productos vegetales para favorecer la farmacéutica. El autor argumenta que la Corona Española, en su propio beneficio económico, instituyó la Botánica y otras ciencias en las colonias, a cargo del reconocimiento y la exportación de recursos naturales. Esta lógica facilitó la *expropiación* del saber medicinal de las plantas en manos de las curanderas tradicionales, cuyo conocimiento era considerado convenientemente “arcaico” (Castro-Gómez, 2010).

La cacería de brujas fue un *epistemicidio*, fundante de la epistemología moderna, en palabras de Ramón Grosfoguel (2013). Las curanderas y los curanderos fueron tildados de charlatanes incapaces de producir conocimiento (Castro-Gómez, 2010) o categorías universales; sus saberes y prácticas ancestrales consideradas hechicería; además, se presumía que mantenían tratos con el diablo. Por brujería, hechicería y yerbatería fueron castigadas las mujeres-brujas del territorio del Caribe colombiano, práctica de cura que persiguió, castigó y condenó el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Provincia de Cartagena.

Desde esta perspectiva colonial, el conocimiento buscó el control racional del mundo, que implicó, entre otros, un *distanciamiento epistémico*, como lo llamó Castro-Gómez (2010). El mecanismo del saber moderno/colonial distanció el conocimiento científico de otros saberes venidos de los pueblos africanos, afrodescendientes e indígenas. A ellas se les cuestionó su estatus de humanidad y se les consideró inferiores; al igual que sus formas de interpretación de la realidad y actuación en el mundo. El predominio de lo discursivo en el saber moderno/colonial promovió el *distanciamiento epistémico* de las prácticas. Un ejemplo de este distanciamiento, siguiendo a Castro-Gómez (2010), fue el uso del lenguaje científico en latín, considerado culto y asumido desde el siglo XVIII por la Botánica y un siglo más tarde, por la Biología y la Medicina. Este lenguaje excluyente operó como un instrumento de reproducción colonial en el ámbito del saber, al invalidar otras formas de conocer y nombrar las entidades de la naturaleza y sus atributos, desde el lenguaje cotidiano de las comunidades afroindígenas.

Los estudios descoloniales en Latinoamérica reconstruyen las genealogías del saber y abordan el olvido de las prácticas alejadas de la razón moderna/colonial. Las artes del hacer se vuelven conceptos nucleares en las manos de autoras como Rivera-Cusicanqui (2010). No se trata de una mirada ingenua que atribuye valor sin cuestionar las bases de los saberes tradicionales, como lo alerta Julieta Paredes (2014), desde el feminismo comunitario, nosotras ya teníamos dinámicas de exclusión de saber antes de la colonización; a propósito de ciertos modos de herencia patriarcal. Hubo con la colonización un cruce de opresiones a los saberes de las mujeres, un múltiple peso de opresión patriarcal, de género, de raza y clase (The Combahee River Collective, 1982. En: Jabardo, 2012), que se reactualiza constantemente.

El *silenciamiento epistémico* (Parra-Valencia, 2019) de la colonialidad venida de Europa e impuesta en las Américas, se reproduce en la colonialidad contemporánea. Recordemos que, desde la perspectiva del giro decolonial, la descolonización política y administrativa de las colonias no supuso un momento de superación de las lógicas coloniales; como lo puede sugerir cierta interpretación de los Estudios Poscoloniales anglosajones (Poscolonial Studies) o posmodernos. La primera descolonización quedó incompleta, desde la perspectiva descolonial, en cuanto que “dejó intactas” las relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género. Esta defiende que “[...] el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una descolonialidad que complementa la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 17). De ahí, la diferencia que introduce el llamado *giro decolonial* (Maldonado-Torres, 2006. En Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) entre las nociones de descolonización política, referida al proceso de independencia de los países colonizados (en América, África y Asia). Y descolonialidad, como aquel proceso necesario para la descolonización racial, étnica, sexual, epistémica, económica y de género; ante la constante recolonización (Rivera-Cusicanqui, 2010) de imaginarios y mentes, y la renovación de las prácticas de colonización como la dominación cultural.

Por su parte, Rivera-Cusicanqui (2010) resalta la importancia de develar, de la perspectiva descolonial. Dado que las palabras y las convenciones del habla esconden sobreentendidos, orientan ciertas actuaciones y divorcian la acción de la palabra, según la autora. Esta distancia renueva prácticas de colonización. Es el caso de los discursos, incluso del ámbito psicológico, que obstaculizan y neutralizan las prácticas de descolonización, en cuanto que “[...] no presta atención a las dinámicas internas de los subalternos” (Rivera-Cusicanqui, 2010, p. 69), a sus preocupaciones y necesidades. Y de quienes, por el contrario, captura su energía y reproduce la exclusión histórica de las prácticas, al alejarnos de nuestras raíces y del diálogo con quienes se movilizan en los territorios.

Montes de María, un territorio en disputa

Las comunidades de San Francisco, Medellín y Villa Colombia se ubican en el territorio de Montes de María⁹, en el municipio de Ovejas (Sucre), al interior de la costa Caribe de Colombia. Este territorio es reconocido, según el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH, 2010), por la organización campesina y la disputa de la tierra que desde las décadas del sesenta y setenta del siglo XX han afrontado sus habitantes. El antecedente

⁹ Conformado por 15 municipios, ocho ubicados en el departamento de Sucre (Ovejas, Chalan, Colosó, Morroa, Toluviejo, Los Palmitos, San Onofre y Palmito); y en siete municipios que pertenecen al departamento de Bolívar (Córdoba, El Carmen de Bolívar, El Guamo, María La Baja, San Jacinto, San Juan Nepomuceno y Zambrano) (Aguilera, 2013).

de la lucha campesina, que no sólo fue regional sino también nacional, giró en torno a la tierra y la transformación de las condiciones de vida de las comunidades de origen agrícola. La movilización desde el sentido de pertenencia ligado al territorio y a la identidad montemariana, posibilitó la adjudicación de tierras (CNMH, 2010).

Producto de esta movilización el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (Incora) adjudicó en 1989, la finca San Francisco (CNMH, 2016), a 35 familias campesinas, en el seno del territorio donde surge la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (Anuc), reconocida iniciativa popular por la reivindicación de la tierra, de las décadas del 60 y 70. Por su parte, la comunidad Medellín recibió la finca del mismo nombre, en 1975, donde se asentaron 30 familias (Parra-Valencia, 2019). El mayor número de desplazamientos forzados de aquellas tierras se vivió entre 1997 y 2010, las comunidades de Montes de María se vieron obligadas a abandonar su lugar de vivienda ante el insoportable clima de violencia y represión del conflicto armado. El Área de Paz, Desarrollo y Reconciliación del Pnud en Colombia (2010) registró que para el 2010, Montes de María contaba con 215.505 personas en situación de desplazamiento forzado. La misma fuente estimaba que el número de habitantes de la región era de 438.119 personas, por entonces.

Por la ubicación geoestratégica que conecta con la salida a la costa Caribe, las comunidades montemarianas han sido objeto de diferentes modalidades de violencia (CNMH, 2013) como el secuestro, el desplazamiento forzado, la desaparición forzada, el reclutamiento forzado, la tortura, el abuso sexual y los asesinatos, entre otros. Todas ellas en el marco del conflicto socio-político y armado, venidas de la insurgencia, el paramilitarismo, el Ejército Nacional y el narcotráfico; a lo que se suman los intereses de la agroindustria nacional e internacional.

Según el Observatorio de Derechos Humanos de la Presidencia, entre 1996 y 2004 se registraron 633 secuestros en Sucre; los años más álgidos en secuestros fueron 1999, 2001 y 2002. Sincelejo y Ovejas han sido los municipios más afectados (superando los 100 secuestros cada uno) (CNRR-CNMH, 2010, p. 100).

Entre 1999 a 2002 hubo 18 masacres (entre ellas El Salado, Chengue y Macayepo), que llevaron al desplazamiento forzado masivo y el abandono de tierras. Los paramilitares fueron responsables del 50% de las 16 masacres y las 116 víctimas en Sucre, entre 2000 a 2004 (CNRR-CNMH, 2010). El desplazamiento forzado y violento al que fue sometida la población se recrudeció, en particular, con la incursión del paramilitarismo en este territorio (CNMH, 2016); y, el establecimiento de la llamada "ruta de la muerte", que dejó, entre otros, más de 56 masacres entre 1997 y 2004, y el despojo de más de 80.000 hectáreas de tierra (Ojeda, et al., 2015).

El conflicto socio-político y armado en Colombia, que inició en la década del 60 del siglo XX, tuvo su expresión a partir de la década del 80 en el territorio de Montes de María. La guerra enfrentó a los grupos armados de todos los frentes, sumado procesos de ideologización que debilitó el sentido de comunidad, en la acepción de Maritza Montero (2005). En la década del 80, la guerrilla incursiona buscando apropiarse de los procesos organizativos campesinos; hasta allí llegaron las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN). Luego el paramilitarismo, a finales de los 90, con el denominado Bloque Héroes de los Montes de María, generó el mayor desplazamiento forzado (Ojeda, et al., 2015) en la región. Y, durante más de 25 años, generó procesos de despojo y apropiación de tierras (Ojeda, 2014), con acciones violentas y sangrientas contra las comunidades rurales.

Montes de María fue reconocida como “zona de rehabilitación y consolidación” del orden público, según el Artículo 11 del Decreto 2009 de 2002, que se refiere al “[...] área geográfica afectada por acciones de grupos criminales, con el fin de garantizar la estabilidad institucional, restablecer el orden constitucional, la integridad del territorio nacional y la protección de la población civil”. También se decretó el “Estado de conmoción interior” (Decreto 1837 de agosto 11 de 2002), que establece la necesidad de “[...] proveer en forma inmediata de recursos a las Fuerzas Militares, de Policía y a las demás entidades del Estado que deben intervenir en conjurar los actos que han perturbado el orden público e impedir que se extiendan sus efectos”. Ambos decretos justificaron la militarización de la región, la limitación y restricción de las libertades y derechos, que recrudeció la violencia (PODEC, 2011).

En la actualidad, las violencias en la región de Montes de María, así como en el resto del país, siguen el patrón de las amenazas y el homicidio de las personas y comunidades que demandan reparación y restitución. Las tierras y el territorio en disputa fueron adquiridas en condiciones irregulares por foráneos; su uso se destina a la agroindustria masiva de teca y palma aceitera, que se comercializa a gran escala (Ojeda, 2014). En este contexto se revictimiza a las comunidades, que se suma a las más de 8'970.712 personas victimizadas del país, según cifras del Registro Único de Víctimas¹⁰, de la Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas (Uariv), responsable de la reparación individual y colectiva de víctimas, por la Ley 1448 de 2011 (Ley de víctimas y restitución de tierras). Las comunidades San Francisco, Medellín y Villa Colombia fueron reconocidas por la Uariv como “sujetos de reparación colectiva” (Congreso de la República, 2011. Art. 152), junto con tres comunidades más de Ovejas-Sucre (Borrachera, La Coquera y El Palmar).

Mientras la reparación colectiva llega al territorio, la práctica de curar con las plantas medicinales que las mujeres asumen, sigue siendo un importante soporte para la supervivencia y re-existencia de sus familias y comunidades. Las huertas, rosas y patios traseros no están incluidas en el plan de reparación, aunque las mujeres garantizan las prácticas no discursivas para curar a su familia, aquellas que no llegan a las instituciones del Estado. Las plantas han curado los dolores de la guerra reciente, los que dejó el colonialismo y la colonialidad. Su uso en manos de las mujeres, son, además, una expresión de las raíces afro-indígenas en el territorio.

Curar con plantas. Una práctica cotidiana de las mujeres en Montes María

En el marco de la investigación se construyó la estrategia metodológica llamada “mapeo comunitario de saberes y prácticas para sanar”, de carácter participativo, que privilegia las virtudes y potencialidades de la propia comunidad. A partir del diálogo construimos el repertorio de saberes para curar de y con las mujeres campesinas. Con el fin de que identificaran, nombraran y reconocieran las diferentes prácticas medicinales que ellas utilizan con sus familiares y la comunidad, en el día a día. Una de estas fue cuidar y curar con plantas medicinales.

Para la gripa, el orégano con panela, o el eucalipto. Calma el dolor de oído. [...] La manzanilla es un producto medicinal, ella es chiquitica, pero a la vez es muy buena, tanto para el estómago como para el cabello, para las uñas. [...] La mata de ajeno alivia los malestares (Mujeres campesinas, Comunidad Medellín. Entrevista colectiva. 25 de enero, 2017).

¹⁰ Disponible en: <https://www.unidadvictimas.gov.co/> Visitado el 19 de marzo de 2020

Se trata de las prescripciones que nos compartieron las mujeres campesinas de San Francisco, Medellín y Villa Colombia, para curar desde la comunidad. Al utilizar las plantas medicinales, para tratar la sintomatología de diversos malestares y enfermedades como la gripa, la diabetes o la hipertensión. Las plantas utilizadas para la atención de la comunidad son consideradas como sus “primeros auxilios comunitarios”, en palabras de las mujeres campesinas. Gracias a la apropiación de esta práctica cotidiana, las mujeres asumen el cuidado y sostén de la familia y la comunidad.

Las plantas nos sacan mucho más rápido de apuros, que cuando nosotros queremos llegar a un Centro de Salud. Allá, tardan mucho para ponerle un suerito a uno; mientras que aquí, con una bebida uno se recupera rápido. Aquí, vamos al médico porque estamos demasiado mal. Muy poco vamos al Centro de Salud (Mujer campesina. Comunidad San Francisco Entrevista colectiva. 25 de enero, 2017).

Se trata de comunidades de procedencia agrícola. Así como también el pueblo indígena Zenú, que habitó este espacio geográfico, mucho antes de la colonización española. Por ser campesinas su existencia y ontología están ligadas y definidas por el campo de manera inmanente, su relación es cercana a la naturaleza (Rojas, 2015; Ospina, 2014), con ella coexisten en el día a día. Las huertas caseras se sitúan a un costado o en la parte trasera del caney, y en ellas siembran plantas medicinales, también hortalizas y algunas frutas.

Por aquí tengo remedios, toda clase de remedios como para el dolor de estómago. El ajeno también es bueno para cualquier dolor que uno tenga. El orégano para la gripa, yo lo pongo a hervir con panela. Cojo sábila, la corto y la licúo con miel de abejas (Mujer campesina. Comunidad Medellín. Mapeo de saberes y prácticas para sanar. 16 de septiembre, 2016).

En estas comunidades las plantas son aliadas de las mujeres campesinas, tanto en el cuidado y la salud, como en la nutrición cotidiana de sus familiares. Las mujeres son el soporte de la salud de sus seres queridos, allegadas y allegados; desde la práctica cotidiana de la cura con plantas movilizan el cuidado de la familia, generan un nivel de relación con otros y mantienen el saber de sus antepasadas y antepasados.

Identificamos algunas situaciones en las que la enfermedad de algunas campesinas y campesinos, en particular de las y los adultos mayores, se está agravando, mientras dejan sus “zapatos sin suela de tanto ir a la Alcaldía”. Como nos decía un líder campesino, por cuenta del lento y burocrático proceso de la reparación integral del Estado. No sólo hablamos de malestares físicos y psicológicos individuales, también de dolencias psicosociales que involucran el plano relacional en las familias y la comunidad, pues se debilitó la confianza y el lazo social. Ante la relación entre enfermedad y la vivencia colonialista del plan de reparación estatal que busca “contribuir a la inclusión social y a la paz”, según la misión institucional de la Uariv (s/p), estamos en una paradoja. Pues mientras se profundizan las dolencias que dejó la guerra, al mismo tiempo se reproduce la violencia colonial en el proceso de reparación.

Uno antes casi no iba al médico, ni llevaba el niño al médico, uno lo curaba con plantas. Yo antes tenía muchas plantas, ahora ya no (Mujer campesina. Comunidad San Francisco. Entrevista colectiva. 30 de noviembre de 2016).

Las ideas de las mujeres campesinas de San Francisco, Medellín y Villa Colombia, nos da pie para reconocer la presencia de las “prácticas cotidianas” que les permite hacer frente en el día a día, a los imperativos de la vida misma de sus familias y de la comunidad. Las mujeres han asumido el rol familiar y comunitario del cuidado y la cura con plantas

medicinales, una práctica con una dimensión política en el escenario del posconflicto y de la reparación.

Por debajo de la tipificación como sujetos de reparación que impone criterios para el reconocimiento de prácticas y saberes, los conocimientos del hacer, del maniobrar, del campo, existen y se adelantan al discurso teórico o académico, que llega a conceptualizar sobre dicho conocimiento de las prácticas cotidianas. En estas “prácticas cotidianas”, siguiendo a De Certeau (1999), yace un “*logos oculto*” como reservorio de conocimientos y saberes populares a la espera de ser reconocidos. Como en el caso de la práctica de cuidar y curar con plantas, que además de permitirles a las comunidades la subsistencia diaria y la atención de la salud, también las sostuvo durante los violentos embates de la guerra. Y sigue viva en el territorio. Mientras se da cumplimiento al proceso de reparación colectiva estatal, las mujeres campesinas a la par que gestionan dicha reparación, disponen del conocimiento antiguo, milenario de la tierra y de las plantas, de aquel *logo oculto* para curarse. La inteligencia práctica, en palabras de De Certeau (1999), que se encuentra en las “*maneras de hacer*”.

En Montes de María, la cura con plantas, implica la corporización de la enfermedad por un sujeto y la sanación por otro. Genera un nivel de intercambio entre las y los vecinos de la comunidad, dinamiza las relaciones de género e intergeneracionales. Es decir, esta práctica cotidiana vincula al sujeto con su comunidad. Para las comunidades que viven de forma colectiva como en Montes de María, cuyos cuerpos fueron marcados por la violencia, las prácticas son un modo de liberación y de cohesión. Barajas (2016), en su estudio con los indígenas Awá¹¹ de Colombia, identificó como prácticas comunitarias de las mujeres, el intercambio de semillas, las plantas y sus usos, fundamentales para enriquecer la subsistencia propia, de las huertas caseras y la recuperación de su conocimiento; así como en el caso de las mujeres de Montes de María. Las prácticas comprenden aspectos humanos y no humanos, son corporizadas y mediadas por máquinas, artefactos y objetos (Barajas, 2016). La división entre humanos y no humanos es uno de los efectos de la violencia colonial que incide sobre aquellos que están fuera de los marcos occidentales, los cuales niegan los saberes relacionados, entre otros, a la agencia de las plantas. En las prácticas cotidianas de raíz campesina y afroindígena las plantas son más que recursos para fines, son leídas como compañeras a quien se les debe respeto. Para las prácticas tradicionales son una alteridad a quien se le pide permiso, y se direccionan cuidados.

En el libro *La vida de las plantas: una metafísica de la mixtura*, el filósofo italiano Emanuel Coccia (2017) argumenta que las plantas no poseen orejas, narices, hocicos y otros órganos cercanos a nuestra especie y zoocentrismo. Es cierto, y parece elemental en una primera mirada sobre la discusión. Propone que las plantas colocan un límite al excepcionalismo humano, un límite ante el cual es forzoso reconocer que no podemos entender lo que son las plantas, sino entendemos lo que es el mundo (Coccia, 2017). No hay cómo disociar ni metafísica ni ontológicamente plantas y mundo. Escribe el autor que la vida de la mayoría de los organismos está enraizada a la vida vegetal como productos de la colonización en lo cotidiano -muebles, comida, oxígeno-. Coccia (2017) nos invita a pensar que la ausencia de manos en las plantas, en vez de una señal de inferioridad evolutiva, puede ser leída como signo de la inmersión de las plantas en la materia misma, que la hace emerger y donde adquiere duración.

Anna Tsing (2015) nos recuerda que los monocultivadores [europeos] nos dejaron como herencia el cultivo por coerción; los monocultivos en los sembrados, en las epistemes

¹¹ Comunidad indígena ubicada al oriente de los departamentos colombianos de Nariño y Putumayo y la provincia ecuatoriana de Sucumbíos.

y en las ontologías no expanden las tramas que conectan a las personas, las plantas y los lugares. Por eso, la antropóloga feminista visita los terrenos húmedos para la recolección de setas, acompaña recolectores, ensucia los pies en las caminatas, aprende a sentir olores, a rearticular el cuerpo en nuevos agenciamientos. Las huertas comunitarias de las campesinas en San Francisco, Medellín y Villa Colombia siguen en la contracorriente de los monocultivos epistémicos y del cultivo por coerción; mezclan saber del tiempo largo de la memoria social y saber oriundo de las prácticas locales, desarrolladas en el día a día del cultivo. Como destacaba la autora, “aquello que entendemos por naturaleza humana es una relación entre especies” (s/p). Esta observación banal de Tsing (2015) invita a prácticas de investigación en las que los seres vivos diferentes de lo humano se oponen y contaminan cualquier presupuesto de una humanidad universalista. La autora utilizará en determinado momento la idea de una coreografía para acompañar a los recolectores de setas en dos áreas abandonadas por los inversionistas capitalistas. Una coreografía que requiere de los recolectores, el desarrollo de la habilidad de sentir ciertos olores, al acercarse a los robles para encontrar buenas setas. Y, en una narrativa delicada y situada, por medio de las setas nos cuenta todo un histórico de las prácticas de ascensión y caída de dos grandes ciudades. En un recorrido que va de los olores a las tramas económicas.

El giro que se da al observar las prácticas campesinas de cura con plantas, es mucho mayor que ampliar el panteón de vivientes que ocuparían nuestros textos. Reside en poner en jaque los atributos que empleamos para conferir humanidades. Y tener en cuenta toda una gama de experiencias y prácticas a las que se señala el lugar de “restos”. Así como reactivar prácticas de investigación y experimentación que quedaron relegadas a la figura del mago, como ocurre con los usos de plantas en algunas prácticas de comunidades afrodiaspóricas e indígenas. Es importante reafirmar políticas ontológicas que recolocan animales y vegetales en las prácticas de conexión y desconexiones con humanos, en la convivencia con problemas densos, sin producir monocultivos epistémicos e identitarios, en los estudios psicosociales.

Las prácticas ayudan a comprender los procesos de resignificación y renovación de tradiciones, mediante “reiteraciones colectivas”. A fin de hacerlas parte de la cotidianidad o como formas para reconstruir lo social. Esta perspectiva ayuda a entender la manera en que los humanos, como seres sociales, transformamos desde las actividades el mundo en que vivimos. Y cómo en el caso de las mujeres de las comunidades de Montes de María, han mantenido la práctica de la cura con plantas medicinales, para preservar la salud de las familias, como estrategia de supervivencia; a pesar de la violencia de la guerra y la colonialidad. Si en el periodo colonial las prácticas de cura de las mujeres eran perseguidas y las mujeres acusadas de brujería, en la actualidad las prácticas colonialistas de seguridad del Estado no ven ningún peligro en estas prácticas que fueron domesticadas como huertas. Desde el punto de vista del Estado, de una práctica perseguida se pasa a una práctica inofensiva.

Las campesinas valoran la sabiduría que poseen sobre las plantas y la sabiduría de las plantas. En una oportunidad, durante un encuentro en el 2016 con la comunidad San Francisco, una de las mujeres nos compartió un relato sobre la práctica de la cura con plantas, que viene desde sus bisabuelos. En sus palabras “venimos de una tradición antigua, el bisabuelo y el abuelo de nosotros, ellos eran botánicos. Venimos de una familia que curaba con medicina de plantas. Ellos tenían sus plantas en el patio” (Mujer campesina. San Francisco. Diario de campo. 30 de noviembre de 2016). En aquel diálogo la mujer también reconoció el valor de sabiduría de estos saberes ancestrales, al afirmar: “hoy en día nosotros mantenemos la sabiduría, para no perder esa tradición” (Mujer campesina).

Sin embargo, algunas campesinas se niegan a ciertas posiciones tradicionalmente atribuidas a las mujeres, comadronas o curanderas tradicionales, y a los modos de hacer tácticos desvalorizados, inclusive, en la propia comunidad. El saber de las plantas, que albergan las mujeres campesinas, es una estrategia de resistencia y de re-existencia al monocultivo que es agrícola y subjetivo.

Mujeres campesinas y fertilidad epistémica descolonial: consideraciones finales

A lo largo de la investigación identificamos varios elementos articuladores en los que coincidimos para pensar la descolonización del saber, ante la histórica exclusión epistemológica de las prácticas comunitarias. La otra cara de lo discursivo que quedó por fuera de la colonialidad y la ciencia moderna, fue la práctica. Por tanto, cualquier iniciativa descolonial implica la inclusión de las prácticas cotidianas en entramados de vivientes humanos y no humanos(as). Prácticas que en el ámbito psicosocial articulan las formas de existencia de estas comunidades, en acciones que reinventan y resisten a la violencia de guerra.

También resaltamos el carácter inventivo y de apropiación de las prácticas de cura campesinas, que las hace acontecimientos irrepetibles. Esta característica potencia la agencia y la autonomía (Parra-Valencia, 2016) de quienes corporizan la práctica de cura; abre posibilidades a la transformación social y política. Esta última, nos ubica en el terreno de lo sociopolítico, espacio de tensiones y luchas; es decir, la práctica es política. Contiene formas diversas de conocimiento que permite su permanencia en el tiempo. El carácter diverso y múltiple que posibilita la coexistencia paralela de diversas epistemes, lo encontramos en la práctica cotidiana comunitaria en Montes de María, en la frontera colombo-ecuatoriana y en otras latitudes, como potencialidad para la descolonización del saber.

Con las campesinas de Montes de María aprendimos respecto a la investigación científica en Psicología, que en las prácticas cotidianas yace un rico *logos*. Como en el caso de la cura con plantas, considerada una práctica descolonial de aquellas relaciones epistémicas moderno/colonial que permanecen intactas, silenciando saberes locales. La investigación psicológica puede reproducir los monocultivos, en palabras de Tsing (2015), referidos no sólo a la siembra sino también a lo epistémico. O asumir prácticas de descolonización en la forma participativa de producción de conocimiento de los saberes silenciados. Las campesinas nos enseñan que el monocultivo deja estéril la tierra.

Consideramos necesaria la reflexión del/la investigador/a académico y en particular de aquel venido del saber psicológico, de la propia reproducción colonial que promueve en discursos y prácticas. Orientadas a relaciones de imposición epistémica, que desconoce otros aportes disciplinares y no académicos venidos de lo local. Como en el caso del uso hegemónico de bibliografías distantes y descontextualizadas de nuestras propias realidades. En la formación académica de la Psicología Comunitaria en Latinoamérica los planes de estudios están plagados de referencias venidas de Estados Unidos y Europa. En menor medida se enseñan nociones teorías o metodologías de nuestra propia cosecha en el continente latinoamericano; mucho menos se incluyen autoras mujeres, negras o saberes afroindígenas. Con las mujeres campesinas de Montes de María, desde una perspectiva descolonial, aprendimos las posibilidades, en el ámbito psicosocial, de la fertilidad epistémica.

Referencias

- Aguilera, M. (2013). *Montes de María: una subregión de economía campesina y empresarial* (Serie Documentos de Trabajo sobre Economía Regional, n. 195).. Cartagena, CO: Banco de la República. Centro de Estudios Económicos Regionales.
- Ángel, D. (2011). La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales. Hermeneutics and research methods of Social Science. *Estudios Filosóficos*, 1(44), 9-37.
- Área de Paz, Desarrollo y Reconciliación (2010). *Montes de María: Análisis de la conflictividad*. Bogotá, CO. https://info.undp.org/docs/pdc/Documents/COL/00058220_Analisis%20conflctividad%20Montes%20de%20Maria%20PDF.pdf Consultado el 1 de octubre de 2015
- Barajas, L. (2016). Prácticas sociales y cuerpos recuperados: reconfigurar lo propio para sobrevivir. *Nómadas*, 1(45), 253–262.
- Barriteau, V. (2011). Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. *Boletín ECOS*, 14, 1-17. www.fuhem.es/cip-ecosocial
- Castro-Gómez, S. (2010). *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, CO: Pontificia Univeridad Javeriana.
- Castro-Gómez y Grosfoguel. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, CO: Siglo del Hombre Editores.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2013). *¡Basta ya! Colombia: memoria de guerra y dignidad*. Bogotá, CO: Imprenta Nacional de Colombia.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2016). *Tierras y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas*. Bogotá, CO: CNMH.
- CNRR-CNMH. (2010). *La tierra en disputa. Memorias de despojo y resistencia campesina en la Costa Caribe (1960-2010)*. Bogotá, CO: Taurus.
- Coccia, E. (2017). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Barcelona, ES: Miño y Davila Editores.
- Colombia. (2002). *Decreto N. 1837/2002 del Presidente de la República de Colombia*. Diario Oficial año CXXXVIII. N. 44897. <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1359035>
- Colombia. (2002). *Decreto N. 2929/2002 del Presidente de la República de Colombia*. Diario Oficial No. 45.020. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=6342>
- Colombia. (2011). Congreso de la República. *Ley 1448 de 2011*. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1448_2011.htm
- Daston, L. (2017). *Historicidade e objetividade*. São Paulo, SP: LiberArs.

- De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano. Vol. I: Las artes del hacer*. México, MX: Universidad Iberoamericana.
- Federici, S. (2004). *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (Coletivo Sycorax, Trad.). São Paulo, SP: Editora Elefante.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa [online]*, 1(19), 31-58.
- Grosfoguel, R. (2014). De la crítica poscolonial a la crítica descolonial: similitudes y diferencias entre las dos perspectivas. In *Seminario internacional de Pensamiento contemporáneo. Universidad del Cauca y la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo*. Popayán.
- Jabardo, M. (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de Sueños. Madrid.
- Krenak, A. (2018). Receber sonhos. *Teoria e Debate, Edição 177*. <https://teoriaedebate.org.br/1989/07/06/ailton-krenak-receber-sonhos/>
- Medina, J. T. (1899). *Historia del Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de indias*. Santiago de Chile, CH: Elzevieriana.
- Montero, M. (2005). *Introducción a la psicología comunitaria*. Buenos Aires, AR: , Editorial Paidós.
- Ojeda, D., Petzl, J., Manrique, C. Q., Rodríguez , A. C., y Rojas, J. G. (2015). Paisajes del despojo cotidiano: acaparamiento de tierra y agua en Montes de María, Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 54(54), 107-119. Doi: 10.7440/res54.2015.08
- Ojeda, D. (2014). *Descarbonización y despojo: desigualdades socioambientales y las geografías del cambio climático*. En: Göbel, B.; Góngora, M. y Ulloa, A. (Ed.). *Desigualdades socioambientales en América Latina*. (pp. 255–290). Universidad Nacional de Colombia y Ibero-Amerikanisches Institut https://www.desigualdades.net/Resources/Publications/Desigualdades-socioambientales-Gongora-Mera_Goebel_Ulloa.pdf
- Ospina, B. (2014). Reconfiguración de prácticas espaciales: análisis socioespacial a los procesos de desplazamiento y retorno campesino. *Revista Ánfora*, 21(37), 151-177.
- Paredes, J. (2014). Dissidência e feminismo comunitário. *Gesto Decolonial*, 11(1). Recuperado de <http://hemi.ps.tsoa.nyu.edu/hemi/pt/e-misferica-111-gesto-decolonial/paredes-carvajal>
- Parra-Valencia, L. (2016). *Acompañamiento en clínica psicosocial. Una experiencia de investigación en tiempos de construcción de paz*. Bogotá, CO: Ediciones Cátedra Libre.
- Parra-Valencia, L. (2018). *Diario de campo 2014-2019*. Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas). Universidad Pontificia Javeriana, Bogotá.
- Parra-Valencia, L. (2019). *Grupalidad curadora. Descolonialidad de saberes-prácticas campesinas y afroindígenas en Montes de María (costa Caribe-Colombia)*. (Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas). Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.

- Plataforma de Organizaciones de Desarrollo Europeas en Colombia – PODEC. (2011). *Análisis del pan de consolidación de los Montes de María. Una mirada desde el desarrollo, la democracia, los derechos humanos y la cooperación internacional*. Bogotá, CO: Editorial CÓDICE. Recuperado de http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2011/05/599_Podec-6.pdf
- Rivera-Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, AR: Tinta Limón.
- Rojas, J. (2015). *Hacer el monte paisajes corporales campesinos en Montes de María* (Tesis de Maestría en Estudios Culturales). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Touraine, A. (1993). *Crítica de la modernidad*. Madrid, ES: Editora Temas de Hoy.
- Tsing, A. (2015). *The Mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princenton, NJ: Princenton University Press.
- Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas (Uariv). (2018). Bogotá, CO. Recuperado de <http://www.unidadvictimas.gov.co>
- Wallerstein, I. (Coord.). (2007). *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (S. Mastrángelo, Trad.). Ciudad de México, MX: Siglo XXI Editores.

Recebido em 19/11/2018
Aceito em 04/05/2020