

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN



Serie Ser Mujer - Beatriz Núñez Arce

Práctica cultural y construcción de paz. Algunas reflexiones para Colombia²

*Cultural Practice and the Construction of Peace.
Some Reflections for Colombia*

Resumen

¿A qué nos referimos cuando hablamos de dimensión cultural en la construcción de paz? ¿Cuál es el papel de las y los ciudadanos en el cambio cultural? ¿Qué son las prácticas culturales y cómo contribuyen a la paz sostenible? El presente artículo explora algunos tópicos que pueden dar luces sobre estas cuestiones, haciendo alusión al caso de Colombia. En el esfuerzo por aproximarse a una noción de práctica cultural favorable a la paz, el artículo introduce algunas reflexiones sobre los imaginarios y representaciones de paz, violencia, conflicto y poder de cambio, inscritos como lenguaje en los procesos históricos; por otra parte, sugiere que las prácticas individuales y colectivas a escala micro introducen variaciones de sentido que pueden constituir ejercicios de poder transformador de las estructuras sociales.

Palabras clave: Cultura, paz, violencia, imaginarios, cambio social.

Abstract

What do we refer when we talk about the cultural dimension in the construction of the peace? What is the role of the male and female citizens into the cultural change? What do the cultural practices mean and how do they contribute to the sustainable peace?

This article explores some topics that enlighten about these issues making reference to the Colombian case. In this effort approaching to this notion of cultural practice favoring the peace, this article introduces some reflections about imaginaries and representations of peace, violence, conflict, and power of change understood as a language in the historical processes. Besides, this article suggests that the individual and collective practices in a micro scale introduce variations of sense that can constitute exercises of transforming power of the social structures.

Keywords: culture, peace, violence, imaginaries, social change.

Recibido el 23 de agosto de 2013 y aprobado el 8 de octubre de 2013

- 1 Antropólogo. Diplomado en Cultura de Paz y Gestión de Conflictos, Master en Paz, Conflictos y Democracia y Candidato a Doctor del Instituto para el Estudio de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada – España. Correo electrónico: karloshf@gmail.com
- 2 Artículo resultado de la investigación “Micro-dinámica de la acción política noviolenta en Colombia” – Proyecto de tesis doctoral inscrita en el programa de doctorado del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada-España.

Tridimensionalidad del cambio: práctica, estructura y cultura

El mundo visible es sólo un pretexto

La cultura se transforma en virtud de las prácticas individuales y colectivas inscritas en determinadas estructuras sociales, pero también, con cierta independencia de éstas. La práctica de individuos y grupos a escala micro puede introducir ciertos grados de innovación cultural y consolidar un potencial de cambio y de sentido que llega a tener un impacto transformador de las estructuras sociales, económicas y políticas (Guattari, 2006, p. 29).

En las democracias modernas la posibilidad de transformación a nivel estructural se ha atribuido a la capacidad de los ciudadanos y ciudadanas de incidir en el sistema social, económico y político, sistema que tiene sus propios mecanismos y dispositivos de permanencia y cambio; la participación política y las interacciones entre Estado, mercado y sociedad han sido predominantemente el eje de las transformaciones a nivel de las estructuras.

Para muchos analistas políticos la cuestión del cambio social se centra en el debate sobre los diferentes modelos de sociedad que están en juego, lo cual nos sitúa en un lugar distinto al de la práctica e interacciones políticas, al de la formalidad y la institucionalidad (Useche, 2008, p. 61); es decir, nos pone en el campo de las creencias, los imaginarios y representaciones acerca de lo que es el horizonte de realización y de sentido, la vida buena, así como de los métodos aceptados para el logro de fines; en este último campo encontramos aspectos críticos de la dinámica social como: la justificación de los medios para el logro de fines, el darwinismo social, el desplazamiento del ser por el tener, el desarrollo como progreso económico y material (Useche, 2008, p. 37; véase también Ibarra & Tejerina, 1998, pp. 114-115).

Las improntas culturales que ordenan la vida colectiva se expresan en la práctica en la cotidianidad: hábitos, comportamientos y actitudes de competencia como fórmula de avance social, la explotación irracional de la naturaleza, el consumo de suntuarios antes que el cubrimiento de necesidades básicas; éstas y otras prácticas recurrentes aparecen como “naturales” o “inevitables” en un medio de alta presión social e inercia colectiva.

La sobrevivencia y la efectiva *realización* de las personas parece depender de la mayor o menor adaptación a las prácticas, las estructuras y las improntas culturales que sostienen el modelo de sociedad. Lo cierto es que cada vez más aparece como imposible abstraerse de mecanismos y realidades como la competición, el consumo de tecnologías o del mercado global. De hecho, quienes *participan* sin resistir tienen mayores posibilidades de *realizarse* de acuerdo con unos estándares. Muchos de quienes se atreven a desafiar el *statu quo* son rápidamente neutralizados de diversas formas (coerción, coacción o represión); otros, en plena desobediencia, alcanzan algunos grados de organización y son capaces de resistir a las lógicas del sistema e incluso llegan a obtener algún logro o transformación significativos. En general, los esfuerzos realizados por grupos minoritarios (étnicos, antisistema, ambientalistas, feministas) están bajo una fuerte presión, por un lado, porque la mayoría de la población practica formas de vida funcionales al sistema, y por otra, porque los grupos resistentes suelen ser objeto de la represión y el castigo que ejercen los operadores del sistema.

¿Qué alternativas y posibilidades tienen aquellos *resistentes* a las prácticas, estructuras y a la cultura? ¿Qué estrategias utilizan para ampliar sus bases y alcanzar transformaciones estructurales? ¿Qué formas de lucha desarrollan y cómo enfrentan la violencia que las reprime?

Para el caso de Colombia, se ha planteado que la transformación de las estructuras de inequidad y exclusión es un requisito indispensable de construcción de paz con justicia social, más allá de la superación de la confrontación

armada. Sin embargo, la lógica y dinámica de la democracia liberal capitalista se asientan aún más, provocando mayores des-ajustes y violencia (Brett & Cante, 2012, p. 8). Los movimientos sociales, particularmente pacifistas, han insistido en el abordaje de las causas estructurales de la violencia, las raíces político-económicas del conflicto: la injusticia, la inequidad y la exclusión. Sin embargo, como quiero plantear en este artículo, es posible que las transformaciones en las estructuras, en la perspectiva de sostenibilidad, estén implicando una ampliación de la dimensión cultural de la lucha social, es decir, que los cambios a nivel de las estructuras requieren la consolidación de escenarios de lucha simbólica en los cuales se da una re-significación de los presupuestos sobre los que opera la vida colectiva. Sostengo que los principales cambios culturales en la perspectiva de construcción de paz están relacionados con el agenciamiento de una crítica en tres campos de representación ligados a los procesos de cambio en la vida colectiva: la correlación fines y medios, la forma de concebir y abordar los conflictos, y las nociones y experiencias en torno al poder.

En un estudio preliminar sobre cultura política en población juvenil realizado en el 2009 he advertido ya sobre la normalización de la máxima según la cual el fin justifica los medios y la trampa como mecanismo para el logro de fines sociales (Fernández, 2009, p. 32). Esto se refuerza, para el caso colombiano, con una baja capacidad de procesamiento de los conflictos, según reciente estudio sobre la conflictividad en América Latina (Calderón, 2012, p. 280). Finalmente, las nociones acerca del poder tienden a concebirlo de manera negativa como uso de la fuerza y la violencia, por parte de unos pocos, y no como ejercicio individual y colectivo de potencias capaces de transformación desde la cotidianidad (Fernández, 2010, p. 193).

El cambio cultural puede suceder como resultado de una nueva ley o de políticas económicas que adaptan la estructura social según necesidades emergentes expresadas como luchas de poder (Portes, 2006, p. 26); pero también puede

ser producto de la emergencia de nuevas experiencias que producen nuevos significados a nivel de los imaginarios y representaciones o de las formas y mecanismos de transmisión, como ocurre por ejemplo con las nuevas tecnologías de la comunicación (Tejerina, 1998, p. 119). Pero estas transformaciones no serían posibles si no ocurrieran esencialmente en las prácticas individuales y colectivas a escala micro, prácticas que pueden significar y de hecho representan puntos de quiebre y fuga a la corriente mayoritaria. Se trata de prácticas disruptivas, que sin importar el tamaño, retan el *están quo* y despliegan un potencial de cambio que en efecto *puede*, como ha ocurrido en la mayoría de las luchas políticas no violentas, conllevar el germen de poderosas transformaciones estructurales (Brett & Cante, 2012, p. 13).

No se trata de privilegiar el lugar del cambio cultural por sobre los procesos de cambio en las estructuras sociales, sino de definirlo mejor como campo de análisis, de distinguir sus particularidades, justamente en relación con otras fuentes de transformación de las estructuras sociales.

Se entiende aquí que las fuentes del cambio cultural en sus diferentes niveles (valores, habilidades, normas, roles, instituciones) son de naturaleza distinta a las fuentes de cambio en las estructuras sociales (poder, clases, jerarquía, estatus, organización) (Portes, 2006, p. 17). Aunque en la dinámica social se encuentran imbricadas, cuando se habla, por ejemplo, de *valores* y de *normas* se está refiriendo a dos asuntos diferentes de los procesos sociales. Los valores corresponden a la esfera simbólica esencial a la interacción humana, a la comprensión mutua de un orden que dice *lo que se espera que sea y lo que no*: lo bueno, lo deseable, lo despreciable, etc.; mientras que las normas corresponden al conjunto de “restricciones”, así como de motivaciones y estímulos, a determinadas interacciones y prácticas sociales entre sujetos individuales y colectivos, éstos desempeñan unos determinados *roles* (cognitivos, comunicativos, identitarios, operativos), a los cuales corres-

ponden unas determinadas habilidades y valor social, y desde los cuales llegan a acuerdos o dirimen (ejercen un poder) en la búsqueda del logro de objetivos.

Elementos de la cultura como los valores morales se expresan en la estructura social bajo la forma de normas que restringen o motivan las actuaciones sociales, dispositivos de convencimiento, como incentivos o castigo, habilidades y mecanismos que permiten que las normas se sostengan o modifiquen de acuerdo a las interacciones en la práctica social. Esto quiere decir que el cambio cultural, en tanto campo delimitado dentro de un sistema, y por lo menos en teoría, sólo puede ser agenciado desde la práctica social, siempre en relación a la estructura social y no por fuera de ella. Al respecto, Portes (2006, p. 23), identifica como fuerzas de cambio cultural en diferentes niveles aquellas de tipo carismático capaces de generar afectaciones profundas dentro del sistema de valores, las innovaciones científicas y tecnológicas (Internet, por ejemplo) capaces de operar cambios en el repertorio de habilidades y en los roles sociales; la difusión cultural y su incidencia en el cambio normativo (exportación de regulaciones normativas hacia países del sur); la dependencia de la trayectoria (el peso de los procesos históricos y tradiciones) en el cambio institucional. A su vez, señala que los cambios culturales son agenciados por sujetos en situación, es decir, sujetos que están imbricados en una estructura y unos procesos sociales en los cuales se lucha por objetivos individuales y colectivos; es decir, el cambio es agenciado desde las estructuras organizativas que buscan afectar las estructuras profundas de poder en las cuales influyen factores como: la riqueza, la capacidad de vincularse e influir en otros, el conocimiento, las formas de conflictuar y de perseguir objetivos o los mecanismos de restricción.

El cambio cultural entonces es, a la vez, el cambio en la estructura social y en la práctica social. ¿Cómo opera, qué factores y en qué niveles puede operarse? Ello depende de un adecuado marco de análisis de las múltiples interacciones

entre las fuerzas de cambio de las estructuras sociales en relación con las fuerzas de cambio culturales; a su vez, de cómo se focalicen e interpreten los procesos específicos de un contexto determinado. A continuación se intentará abordar esta tridimensionalidad del cambio (cultura-estructura-práctica) a procesos específicos relacionados con la violencia y la construcción de paz.

La dimensión cultural de la violencia y la construcción de paz

La violencia, como forma de abordaje de los conflictos y como método eficaz para el logro de propósitos, está presente en diferentes niveles de la vida colectiva, tanto en la cotidianidad como a nivel del sistema político-económico. Estas dos dimensiones de la misma violencia se retroalimentan y van configurando un tipo particular de imaginarios y representaciones, así como de mecanismos efectivos de transmisión. La violencia adquiere entonces una gran complejidad por lo cual se habla de una dimensión cultural de la violencia (Galtung, 1998, pp. 16,17, 36). Desde una perspectiva sistémica resulta relevante identificar las interacciones que se dan entre estas diferentes dimensiones de la violencia, ya que en la práctica ninguna de ellas se presenta de manera aislada de las otras (Ver gráfico 1. Galtung, 2009, p. 12).

Un claro ejemplo de lo que significa la dimensión cultural de la violencia es el grado de “naturalización” que llega a tener en una sociedad, es decir, el que más o menos individuos consideren que la violencia es normal en la vida cotidiana, algo constitutivo de la dinámica social, o más aun, parte de la genética humana (López Martínez, 2006, p. 69). Tal “naturalización”, siguiendo el planteamiento de Carrillo y Mockus acerca del divorcio entre ley moral y cultura (1991), se da por diversos factores: La experiencia particular de cada individuo que determina un juicio valorativo de tipo moral (si lo han hecho conmigo es válido, justo que lo hago con otros), la normatividad y las reglas

Gráfico 1. Adaptación propia del “triángulo de la violencia” de Johan Galtung (2009).



sociales existentes (regulación jurídica: prohibición / castigo), y los rasgos psico-culturales o “maneras de ser” culturales (aquí siempre se ha hecho así).³ En tanto cultura, la violencia puede definirse también como el conjunto de creencias e ideas que legitiman el uso deliberado de una fuerza destructiva como forma de “subvertir” un orden que alguien considera injusto o de “defenderlo” frente a una potencial amenaza; algunos ejemplos: La existencia de los ejércitos que “cuidan” a la población puede estar sustentada, entre otras, en la creencia según la cual sin su *control* la sociedad caería en el caos, presa de otros que quieren hacerle daño; la aceptación de la violencia machista puede tener sustento en la misma creencia (Fisas, 1998, p. 351) ligada a su vez a una determinada

tradición religiosa, que acepta la idea de un ser todo poderoso (hombre) que ordena las relaciones entre la gente. Se trata de un complejo entramado de creencias que regula la vida cotidiana, a través de acuerdos aceptados por la colectividad.

Un individuo que se resiste a hacer parte de las filas de un ejército o a ejercer la violencia machista está transgrediendo, de forma deliberada o no, el hecho social de que existan ejércitos y a la vez la creencia de que la violencia sea la forma más aceptada de sostener o transformar un orden determinado, es decir, está socavando las bases de su naturalización (Fisas, 1998, p. 389). El transgresor, que bien puede llamarse un actor de paz, está abriendo la posibilidad de que

3 “En un sentido lato de cultura, puede considerarse que la moral y la ley hacen parte de la cultura. Sin embargo, existe una regulación cultural del comportamiento, de la acción y de la palabra, que actúa eficazmente más allá de la autorregulación moral y de la regulación jurídica. Ayuda a comprender cómo lo social tiene una vida propia que desborda la del individuo y la del Estado.” Usaré la expresión “cultura” en el sentido de esa regulación cultural (Mockus, 1994a, p.11).

una sociedad se regule a sí misma y que pueda *permanecer* sin que se requiera una fuerza disuasiva que garantice la convivencia del colectivo. La cuestión que interesa aquí es: ¿Es posible que la transformación de una creencia pueda conducir a la transformación de una práctica y/o viceversa, y que ello tenga un efecto directo en el cambio de la estructura?

Existen rasgos de la mentalidad que pueden contribuir a legitimar estructuras y prácticas de violencia, pero los sujetos individuales en sus decisiones y actuaciones también están afectando la colectividad desde entornos específi-

cos. De esta manera, la paz adquiere la misma complejidad sistémica que la violencia, lo que permite hablar de rasgos de una cultura de paz (Fisas, 1998, p. 381).

Es importante precisar que no existe algo que se llame *cultura violenta*, así como no existe una *cultura de paz*, por lo menos en un sentido puro. La cultura no es homogénea y los procesos sociales son discontinuos, es decir, los horizontes, las interacciones y los métodos están cambiando constantemente en razón de las prácticas individuales y colectivas, de la singularidad.

Gráfico 2. Elaboración propia a partir de Johan Galtung (2009)



Las configuraciones psico-culturales, de mentalidad, los imaginarios y representaciones acerca de la paz, la violencia, el conflicto son parte de un entramado que soporta las estructuras sociales y da sentido a las prácticas de los individuos y las colectividades, de la misma manera que las prácticas de estos pueden fundar nuevos

sentidos e incidir en las estructuras sociales. Lo que interesa por ahora, en aras de una definición de práctica cultural, es la noción de *implicación*, es decir, el grado de conciencia sobre el efecto que puede tener una determinada práctica como afirmación o crítica de un cierto rasgo de la cultura (Gráfico 2).

Cultura como *praxis*

Los estudios culturales, como campo de análisis, buscan comprender la implicación de cultura en el contexto político y social (Ziauddin & Van Loon, 2005), entre el significado y las prácticas de cada día, en los nexos que hay entre las relaciones sociales y la construcción de sentidos, en la esfera del arte, la estética y los valores morales. Según Castoriadis (1975, p. 10), las instituciones humanas son una realización que se produce en el tiempo al hilo de millones de decisiones particulares y de conductas individuales concretas. Las instituciones y las *psiques* se auto-elaboran en el tiempo (quizá a diferente escala para cada una, pero ciertamente en el tiempo) en una interacción recíproca, en una relación dialéctica.

Gran parte de los estudios culturales se han dedicado al estudio del lenguaje como institución social, en tanto es el medio a través del cual se traduce el flujo de experiencia y se crea la sensación de una realidad social ordenada, a la cual se da o se niega sentido y significación. En este marco, corrientes como la norteamericana se han preocupado mayormente por la comprensión de las reacciones de la audiencia y sus usos de masas, por las formas de consumo cultural y las respuestas de las personas (apropiación, rechazo o modificación de los textos culturales), mientras que el modelo marxista lo ha hecho por la producción cultural masiva, identificada con el poder hegemónico y el control de los significados. Hay otras corrientes que critican la idea de un significado dominante, compartido por todos, para cualquier contenido cultural (Yudice & Miller, 2004, p. 195).

Desde otra perspectiva, como señalan Yudice y Miller, el análisis cultural puede ser un campo funcional a los intereses de los tres grandes sectores (Estado-mercado-sociedad-civil). Mientras el Estado controla la organización del tercer sector (la sociedad civil), los mercados manipulan a los ciudadanos en tanto consumidores. Pero la cultura también es un campo donde la sociedad de manera segmentaria logra intervenir exitosamente, para protegerse de los abusos del mercado y de los gobiernos y sus políticas (Canclini, 1995, p. 43). El campo de la cultura se puede ver también como escenario de lucha, de resistencia, de intervención social y política (Infantino, 2011, p. 18).

La construcción de paz supone la transformación cultural (Fisas, 1998, p. 19; Galtung, 1998, p. 73) y ello plantea como principal reto afectar el universo de posibilidades de actuación de los ciudadanos, desde su campo de conciencia hasta las condiciones históricas, favorables o limitantes, para la realización de acciones y prácticas de paz.

Retomo aquí el concepto de *habitus* que introduce Bourdieu para explicar la noción de *práctica cultural para la paz*. El concepto de *habitus*⁴ —*principio generador de las prácticas sociales*— que introduce Bourdieu (1999, p. 95) es un referente incuestionable del análisis cultural que integra lo objetivo y subjetivo: las estructuras sociales objetivas construidas en dinámicas históricas —los campos fuera de la conciencia—, y las estructuras sociales interiorizadas, incorporadas por los individuos en forma de esquemas de percepción, valoración, pensamiento y acción.

Las acciones, individuales y colectivas, frente a la conflictividad y la violencia, pueden ser vistas

4 El *habitus* es un sistema de disposiciones duraderas, que funcionan como esquemas de clasificación para orientar las valoraciones, percepciones y acciones de los sujetos. Así concebido, el *habitus* tiene un carácter multidimensional: es a la vez *eidos* (sistema de esquemas lógicos o estructuras cognitivas), *ethos* (disposiciones morales), *hexis* (registro de posturas y gestos) y *aisthesis* (gusto, disposición estética). Por ello, el concepto engloba conjuntamente los planos cognitivos, axiológicos y prácticos, y cuestiona las distinciones dicotómicas tradicionales entre las categorías lógicas y éticas, por una parte, y el cuerpo y el intelecto, por otra (Rizo, 2006).

como una interacción entre la dimensión racional (objetiva), *las regularidades de la sociedad, lo que permanece inamovible al margen de la voluntad, y la dimensión subjetiva de los sujetos*, es decir, sus comprensiones y lecturas de la realidad, en relación con sus emociones y sentimientos, su conciencia individual.

Según los postulados de la sociología de la vida cotidiana⁵ (Heller, 1987, p. 11), es posible determinar las formas de reproducción particulares, que además de dar pistas para un análisis diferenciado y relacional con los macro-escenarios y macro-procesos, pueden orientar procesos de cambio.

Si, como afirma Alonso:

Los universos intersubjetivos, en los que el sentido y la significación de las cosas —su valor social— es el producto de un proceso comunicativo donde existen y se producen códigos que articulan y unifican la lectura de la realidad y por tanto, la construcción de la realidad misma (1998, p. 216).

Es posible entonces la identificación y afectación de los procesos particulares que crean-recrean, objetivan y legitiman los universos simbólicos, es decir, la movilización de nuevas prácticas culturales, en este caso favorables a un cambio cultural que favorezca la paz.

Hablar de prácticas culturales para la construcción de paz implica que individuos y colectividades realizan sus actuaciones siendo conscientes de la dimensión y los alcances de dichas prácticas en los imaginarios y representaciones colectivas. Esto plantea inicialmente una cuestión fundamental: ¿Es posible identificar las ideas e imágenes que están a la base de dinámicas sociales que generan violencia para intervenirlas/transformarlas y así provocar situaciones de paz?

Prácticas, imaginarios y representaciones sociales como campo de análisis

Se entiende aquí la categoría de imagen social como subsidiaria de la categoría de representación. Aunque diversos autores suelen emplear indiscriminadamente o como sinónimos las categorías conceptuales de representaciones e imaginarios, Denise Jodelet (1985, p. 472) plantea que las representaciones sociales son un conjunto de *imágenes*, significados o sistemas de referencias y se refiere a ellas no sólo como categorías conceptuales sino también como teorías que permiten explicar ciertos fenómenos sociales. En este sentido, las representaciones sociales no son sólo imágenes sino también son interpretaciones de la realidad. La categoría de representación además de la noción de imagen integra la de actitud, opinión, creencias, estereotipos (Jodelet, 1985, p. 472).

Las representaciones colectivas pueden definirse entonces como el conjunto de ideas, imágenes, símbolos, creencias, desde las cuales un grupo social determinado interpreta su realidad, actúa en ella y participa de sus permanencias y cambios. Estas representaciones, por supuesto, no son fijas e inmóviles, se dan a partir de procesos culturales e históricos en constante transformación y, por lo tanto, están sujetas a las maneras como cotidianamente (habitualmente) nos relacionamos con otros y con el entorno, pero a la vez a la conciencia y la voluntad.

Las relaciones entre los sujetos históricos situados en el espacio social, por un lado, y las estructuras que los han formado como tales, por el otro, se objetivan en las prácticas culturales, la cultura en movimiento, que implica la puesta en escena de los *habitus*, la cultura incorporada (Rizo, 2006, p. 1).

5 Los estudios de los micro-procesos donde se producen y reproducen las relaciones sociales, donde se dan el conjunto de prácticas y representaciones que reflejan una cultura o modo particular de ver el mundo y de actuar en él.

El campo de las representaciones es el campo de la interacción social, que se da como intercambio y negociación de sentidos en un determinado contexto; es el campo donde se pueden observar roles, flujos de poder, maneras de socialización, rasgos de una condición social, factores de conformidad entre miembros de una comunidad, fuentes de motivación de las acciones, conformación de prejuicios, maneras de percibir la realidad. Es, por la naturaleza de los aspectos que trata, el campo de la interacción social subjetiva en relación con la esfera de las respuestas objetivas compartidas y, por tanto, uno de los campos donde se afecta la cultura (Moscovici, 1961 citado por Rizo, 2006, p. 3).

Los estudios sobre las representaciones sociales señalan que el cambio social implica discontinuidades radicales que no pueden ser explicadas en términos de causas deterministas o presentadas como una secuencia de acontecimientos. Todas las sociedades construyen sus propias representaciones de lo social, que se expresan en instituciones, leyes, tradiciones, creencias y comportamientos.

Un elemento importante en la comprensión de las representaciones sociales es que son y constituyen realidades: física, material, espiritual, cognitiva. El imaginario dejó de ser parte del mundo de lo irreal ilusorio y quimérico, como se concebía en la segunda mitad del siglo XIX. Deja de serlo en el contexto de las ciencias humanas para afirmar que en los asuntos serios están funcionando las imágenes de la realidad y que ellas fundan realidades físicas, hechos, situaciones, formas sociales, perfectamente evidentes a los ojos, a través de determinados vehículos sociales.

Los vehículos de las representaciones colectivas son aquellos que aglutinan y representan sentidos y significaciones profundas: leyendas, gestos, dichos, imágenes, símbolos, signos, conceptos; ellos condensan momentos de gloria y trauma, (acontecimientos de la cultura profunda) como lo señala Galtung al referirse por ejemplo al tipo de regulaciones morales que hacen las grandes tradiciones religiosas (1998,

p. 39). Los emblemas medievales son signos de poder que sintetizaban lo que los señores reyes eran, podrían y querían ser; eran la expresión, la materialización de representaciones del poder. En la Modernidad y en la sociedad de la información estos vehículos pasan por la publicidad y la propaganda, ellos operan las representaciones sociales en las cuales se articulan ideas, ritos y modos de acción, y forman un dispositivo social de múltiples funciones: educativa, económica, política. En la perspectiva de Bourdieu, quien se refirió particularmente al caso de la televisión:

Los mecanismos anónimos, invisibles, a través de los cuales se ejercen las censuras de todo orden que hacen que la televisión sea un colosal instrumento de mantenimiento del orden simbólico” (1977, p. 20).

La televisión que pretende ser un instrumento que refleja la realidad, acaba convirtiéndose en instrumento que crea la realidad [...] La televisión se convierte en árbitro del acceso de la existencia social y política” (1997, p. 28).

Si las realidades de conflicto y violencia se corresponden con unas determinadas representaciones que son viabilizadas a través de medios y vehículos comunicativos, ¿cuáles son esas representaciones, qué sentidos están fundando o afirmando y cómo operan en la sociedad?

Un campo donde es evidente la producción de sentidos es el mercado. La producción de referentes culturales: estereotipos, marcas, que ofrecen a los consumidores nociones acerca de lo que es vivir bien, de la felicidad y el progreso. Las representaciones en la esfera de las relaciones económicas, marcadas por el desarrollo de la ciencia y la tecnología y por el desborde de producción tecnológica, están constituyendo realidades y fundando prácticas que tienen repercusiones en las maneras-métodos como los sujetos viven y se relacionan, es decir, con la política. Pero la política es otro campo diferenciado donde se evidencia el peso de los referentes simbólicos como dispositivos de persuasión y control. Resulta significativo que para los análisis políti-

cos el ámbito del imaginario y de lo simbólico sea hoy por hoy un lugar estratégico, particularmente en cuanto a las relaciones de poder.

Para Bourdieu, el poder es presencia ineludible y da lugar a una *violencia simbólica* que oculta las relaciones de fuerza verdaderas:

Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza (Fernández, J.M., 2005, pp. 7-31).

En el poder político se evidencia con claridad el uso de representaciones colectivas, ideas e imágenes para “mantenerse en el poder”. Los casos más significativos son los poderes totalitarios y hegemónicos que fabrican y manipulan imágenes sociales en un gran despliegue de estrategias diversas:

El “Estado totalitario” se define como una situación en la cual el Estado, conjugando el monopolio del poderío y del sentido, de la violencia física y simbólica, de la censura y del adoctrinamiento, busca manipular o eliminar todo imaginario social (memoria o utopía), para legitimar y garantizar su poder, y por lo tanto su influencia en el conjunto de la vida social [...] para imponer su idea de la felicidad, de las relaciones y de cómo hacer para lograrla (Baczco, 1991, p. 9).

Pero las dinámicas de los estados totalitarios no se dan sólo en una vía sino que terminan afectando la totalidad de la dinámica social, ya sea reproduciendo las mismas formas de violencia o incentivando otras a menor escala (Paez, Martin-Beristain, et al., 2011, p. 84).

El campo de las representaciones permite comprender cómo se han instalado contrasentidos de la violencia, de la justicia, de las prioridades: “se justifica el sacrificio de unos pocos por el bien de todos”, “no hay mal que por bien no venga”, “a través del sufrimiento y del dolor se llega a la felicidad”, “existe una violencia legítima” (Fernández C., 2012, p. 111).

En síntesis, dada la naturaleza de las representaciones sociales y su papel en la construcción de realidad es posible preguntarse ¿cuáles son las representaciones de paz, conflicto, violencia y poder que están fundando sentidos y orientando la práctica social y cotidiana de los sujetos individuales y colectivos? ¿Cómo operan, a través de qué mecanismos se producen y reproducen? Y, finalmente, ¿cómo podemos afectarlas?

Prácticas y representaciones de la paz, la violencia y el conflicto

La paz es parte del imaginario utópico de las sociedades. Soñar con una sociedad en paz, cuyos principios fundamentales se encuentren en cada uno de los detalles de la vida cotidiana de sus miembros, una sociedad cuya representación sea la imagen fiel (el reflejo) de la realidad, es un tema constante de las utopías a lo largo de los siglos.

Es arriesgado decir que alguna sociedad haya logrado tal coincidencia, pero su búsqueda indica una constante: ninguna sociedad representada por sus miembros ha coincidido exactamente con su realidad. Las sociedades inventan sus propias representaciones globales, sus imágenes acerca de lo que es la paz, la vida buena y lo que desean, de cómo deben ser sus relaciones con otros y el entorno, de las posibilidades y limitaciones de sus propias acciones, o de las maneras de comportarse frente a una amenaza.

Ideas e imágenes que van definiendo una identidad que permiten establecer diferencias con otros pueblos, que legitiman su poder y que son la base para elaborar modelos de formación y educación para los ciudadanos:

“El valiente guerrero”

“Lo propio es mejor”

“El exterior...el otro son una amenaza”

“El buen ciudadano”

“El militante comprometido”

Estas representaciones acerca de la realidad social no necesariamente reflejo de esa realidad que emerge del caudal simbólico de una sociedad, tienen unas funciones en la vida social, un efecto en las mentalidades y en los comportamientos colectivos (Baczko, 1991, p. 8). Ese caudal simbólico es el producto de la interacción entre los miembros de una sociedad, que luego cada uno de ellos habita, aprendiendo o modificando en su práctica cotidiana.

Podríamos afirmar que en Colombia existe un *conflicto* de representaciones acerca de lo que es la paz. La paz como categoría, concepto, símbolo y síntesis de aspiraciones sociales puede ser, a la vez, motivación para ejercer violencia o entenderse como la ausencia de ésta.

La investigación para la paz ha contribuido a una comprensión más amplia de la violencia y los conflictos, lo cual ha llevado a ampliar las miradas sobre quién o quiénes son los responsables de la construcción de paz en el sentido en que, si la violencia se define como un sistema de prácticas, estructuras y rasgos culturales que se retroalimentan en un sistema en el cual participan todos(as) y cada uno(a) de los(as) ciudadanos(as), es por supuesto responsabilidad de todos y cada uno de ellos generar los cambios que constituyan paz. Sin embargo, la mayoría de la población mundial piensa que los asuntos de la paz se relacionan fundamentalmente con los ejércitos y las guerras, con elites armadas, con los estados y sus dirigentes.

En el caso de un conflicto armado como el de Colombia encontramos que la percepción de los ciudadanos, particularmente en las ciudades, está altamente influida y modelada por los medios masivos de comunicación. Se ha argumentado sobre cómo los medios “in-forman” sobre la realidad del conflicto armado o la seguridad, determinando las percepciones que tienen los ciudadanos. Pero la “realidad” no es —no puede ser— un absoluto, sino un hecho que alguien percibe de cierta manera, es decir, interpretado desde la particularidad; es su manera de percibir y relatar la realidad donde los medios pueden ser responsables del “curso de un conflicto”.

Los medios filtran la realidad y reiteran ciertas ideas e imágenes: si una comunidad humana comprende la paz prioritariamente como ausencia de violencia visible (Galtung, 1998, p. 15), es decir, comprende que *hay paz* cuando *no hay* masacres, muertes, desplazados o hechos de guerra, entonces la paz y todos los esfuerzos para construirla dependerían fundamentalmente de la contención de los actores que la provocan. Sin embargo, la paz en tanto representación social ha ido ganando fuerza como una realidad estructural y cultural, por lo menos en teoría y en ciertos círculos especializados (ver los trabajos de Galtung, Lederach, Fisas).

Los medios de comunicación, como vehículo de representaciones sociales, inciden en las maneras como los ciudadanos y ciudadanas comprenden los procesos de cambio de la violencia a la paz. Para citar sólo un ejemplo, la práctica de la comunicación de masas revela una estructura de pensamiento centralizada y vertical de la sociedad, en la cual las élites (armadas o desarmadas) son las responsables de los cambios. En este esquema, el respaldo ciudadano tiene un carácter simbólico: afirmación de estereotipos y arquetipos de poder, definición de centralidades y periferias en la construcción de la realidad. Los medios suelen girar en esa órbita y por ello la *noticia* suele estar en torno a “quienes tienen el poder” para cambiar determinadas situaciones; ellos son los que producen los “acontecimientos”, no la gente común y corriente.

Considérese, entonces, que es posible aislar y hacer análisis de un campo de representaciones llamado *construcción de paz* y que podríamos definir como: el conjunto de ideas, creencias, imágenes, interpretaciones, que se hacen sobre los métodos de realización (formas de entrar en conflicto) en articulación con los horizontes de sentido de la vida colectiva (vida buena), los cuales operan como soportes de las prácticas sociales individuales y colectivas de los ciudadanos en condiciones particulares.

A continuación algunos elementos que resultan centrales en el campo de las representacio-

nes asociadas a la construcción de paz para el caso de Colombia:

- La violencia es entendida predominantemente como violencia visible. La paz en relación con esta comprensión se entiende como ausencia de violencia visible.
- El conflicto se equipara con violencia; existe temor al conflicto y tendencia a su postergación.
- La paz entendida como ausencia de violencia directa está desligada de los aspectos estructurales del conflicto: la relación entre una masacre como estrategia de guerra y la violencia estructural y simbólica.
- La paz es responsabilidad de élites (armadas y no armadas) en la cual la población no tiene lugar o tiene un lugar subsidiario.
- Las opiniones y acciones cotidianas de los individuos no tienen el alcance para definir algo de la vida social, política y económica del país, lo cual repercute en su no corresponsabilidad en la situación de paz.
- Se cree que la paz es un estado final y no se la relaciona con los métodos de abordaje de la conflictividad, en la búsqueda de fines personales y sociales.
- No se reconoce la interdependencia entre los fines que persiguen para sí con los fines que persiguen otros (as) (fines sociales).
- En la correlación entre necesidades-deseos/individuo-colectividad las prioridades son de carácter lineal: primero la vida propia, luego la de otros; segundo, la satisfacción de necesidades (primero propias y luego las de otros) y luego los deseos (primero los propios y luego de otros).
- Aunque se cree que una actitud cooperativa construye paz, antes que una actitud competitiva, la práctica social prioriza la competitividad como mecanismo de avance social.
- Se cree que el cuidado de la naturaleza no tiene relación con el cuidado de sí mismo(a).

- El poder personal no es suficiente para generar transformaciones; sería posible en asociación con otros pero las posibilidades de hacer acuerdos y sostenerlos son mínimas. Es decir, hay un escaso reconocimiento de la responsabilidad y del poder personal y social para construir paz.
- Las acciones de paz en la vida cotidiana se asocian a una comprensión negativa: no generar daño físico o psicológico a otro (Fernández, 2011, pp. 26-35).

Podría delimitarse un campo de representaciones de la violencia como: el conjunto de ideas/imágenes socialmente cargadas de significado que argumentan y dan sustento a estructuras y prácticas de violencia; el tipo de creencias, ideas, imágenes que estarían sustentando la actitud de un padre que incentiva a su hijo, que ha sido agredido por otro chico, a responder de la misma manera —*responder a la violencia con otra violencia de igual o superior carácter*—. La justificación de la práctica se apoyaría en varios elementos de diferente orden: la necesidad de dar vía a la ira y de responder al maltrato (pulsión instintiva), la racionalidad del equilibrio ligada a un sentido de justicia, de la forma “ojo por ojo, diente por diente” (esquema mental); la permisividad o posibilidad de responder así en un determinado contexto (regulación normativa), etc.

Las prácticas de violencia suponen unas determinadas representaciones y junto con ellas unos dispositivos o mecanismos que las sostienen en el tiempo. Es posible que un grupo social, dada la frecuencia, recurrencia y las condiciones del contexto, termine aprobando una práctica como la de responder a la violencia con violencia, incluso teniendo un sistema de regulación que lo prohíba y castigue; más aún, que la fuerza de la práctica lleve a que el sistema de regulación sea tolerante con altos niveles de violencia. La práctica y la frecuencia constituyen realidades discursivas como: “así funciona”, “así ha sido siempre”, tras las cuales opera un mecanismo de adaptación/naturalización.

En sentido amplio, el campo de las representaciones de la violencia y la paz se refieren al conjunto de métodos aceptados (más o menos violentos) en relación con los horizontes de realización (significados de paz, vida buena, etc.); entran en este campo las relaciones económicas y las relaciones con la naturaleza, las prácticas de subsistencia y consumo, las relaciones con lo diferente, las formas de contender y entrar en conflicto, etc.

La regulación que surge del consenso en un orden social dominante trata de mantener/imponer una manera de ver el mundo con amplia validez. A su vez, las experiencias particulares indican otras maneras de sentir-pensar-hacer el mundo, de explicarlo e interactuar, de habitar en él. En un fenómeno como la corrupción, las representaciones colectivas acerca de “lo justo” son relativas y altamente diferenciadas dependiendo del lugar social. Desde la perspectiva individual particular puede ser justificable “un poco de trampa”, mientras que a nivel colectivo y masivo puede llegar a ser inaceptable. Puede ser válido “aprovechar la oportunidad” que se presenta en un contexto micro, pero no justificar públicamente el oportunismo o el clientelismo. De igual forma, puede ser recurrente descalificar la violencia que viene de fuera pero justificar la propia. Las imágenes e ideas que circulan en uno y otro caso están en contradicción. Podría hablarse por tanto de una experiencia práctica de ambivalencia y en el plano simbólico de la instauración de contrasentidos de la violencia que son constitutivos de la violencia estructural.

La tolerancia o no a la violencia, la participación o no en ella, dependerían entonces del nivel de agencia de una crisis de representaciones que tenga como punto de partida la práctica cotidiana, y de cómo se generen actos singulares por parte de sujetos que están directamente afectados, que sean capaces de transgredir ese orden; es decir, los cambios en las estructuras, dependen del nivel de agencia que tengan los individuos y colectivos a escala micro de prácticas culturales críticas.

De esta manera, las prácticas de individuos y colectivos, en la perspectiva de construcción de paz, están frente a la tarea de desafiar la violencia que se encarna en patrones mentales y afecta los vínculos con los demás y con el entorno. Pero para llevar a cabo esta tarea es necesario situar la práctica en un contexto espacial y temporal determinado, práctica que se alimenta y sucede por una decisión de sujetos individuales, motivados por emociones y conscientes de las implicaciones trascendentales de su actuación en ese contexto particular.

A manera de conclusión

Las anteriores reflexiones han querido explorar la relación entre cambio cultural y construcción de paz, como una contribución al desarrollo de estrategias de acción cada vez más efectivas de agenciamiento del cambio social.

Se ha expuesto y argumentado la necesidad de pensar el campo de las representaciones de la paz, el conflicto, la violencia y el poder, en relación con las prácticas en espacios cotidianos: repertorios de actuación, capacidades y habilidades de los sujetos; y a ello se ha denominado práctica cultural para la paz.

Finalmente se han planteado algunas reflexiones en torno a la posibilidad de afectar representaciones sociales a través del lenguaje y de diferentes procesos comunicativos, a partir de ejemplos demostrados, es decir, de *pequeños* cambios que evidencien las posibilidades reales de cambio y abran éste hacia otras escalas. En este sentido, la afectación de las representaciones en la perspectiva de construcción de paz supone el diseño y realización de acciones individuales y colectivas a escala micro, como ejercicios de poder, que pueden aportar no sólo como práctica que realiza cambios en micro-contextos, sino como dispositivo de afectación colectiva de las estructuras sociales, a través de la gestación de rupturas y renovaciones organizativas e institucionales.

Referencias

- Alonso, L. E. (1998). *Una mirada cualitativa en sociología, una aproximación interpretativa*. Madrid: Fundamentos.
- Baczco, B. (1991). *Los Imaginarios sociales - memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bordieu, P. (1997). *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- _____. (1999). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Madrid: Anagrama.
- Brett, R., & Cante, F. (2012). *La voluntad indómita. Fundamentos teóricos de la acción colectiva*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Calderón, F. (2012). *La Protesta Social en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad II*. Buenos Aires: Tusquets.
- CEPAL. (julio, 2012). *Cambio estructural para la igualdad, una visión integrada del desarrollo*. Santiago: Naciones Unidas.
- Fernández, C. (2009). *Paz y cotidianidad*. Bogotá: Casablanca. CINEP/Programa por la paz.
- _____. (2010). Poder, inteligencia creadora y acción colectiva Noviolenta. En C. E. Martínez, J. A. Espejo & Ó. Useche (Comp.), *Noviolencia, Creando Mundos Posibles* (pp. 193-202). Bogotá: Uniminuto.
- Fernández, J. M. (2005) La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica. *Cuadernos de Trabajo Social*, 18, 7-31.
- Fisas, V. (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México D. F.: Grijalbo.
- Infantino, J. (abril, 2011). Artes entre políticas culturales e intervenciones sociopolíticas en Buenos Aires. *Nómadas*, 34, 12-30.
- Jodelet, D. (1985). La representación social: fenómenos, concepto, teoría. En: *Serge Moscovici. Psicología Social II. Pensamiento y Vida Social - Psicología y Problemas sociales*. Barcelona: Paidós.
- Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3R: reconciliación, reconstrucción, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao: Bakeaz.
- Guattari, F., & Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del Deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños-Mapas.
- Lederach, J. P. (2008). *La imaginación moral: el arte y el alma de construir la paz*. Bogotá: Norma.
- López Martínez, M. (2006). *Política sin violencia. La noviolencia como humanización de la política*. Bogotá: Uniminuto.

- Mockus, A. (1994a). Anfibios culturales y divorcio entre ley, moral y cultura. *Análisis Político*, 21.
- Páez, D., Martín Beristain, C., González, J. L., Basabe, N., & De Rivera, J. (Eds.). (2011). *Superando la violencia colectiva y construyendo culturas de paz*. Madrid: Fundamentos.
- PNUD. (2012). *La protesta Social en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Portes, A. (2006). Instituciones y desarrollo: una revisión conceptual. Cuadernos de Economía, 25(45), 13-52.
- Rizo, M. (2006). Conceptos para pensar lo urbano: el abordaje de la ciudad desde la identidad, el *habitus* y las representaciones sociales. *Bifurcaciones*, 6. Recuperado de <http://www.bifurcaciones.cl/006/Rizo.htm>
- Tejerina, B. (1998). Los movimientos sociales y la acción colectiva. De la producción simbólica al cambio de valores. En P. Ibarra & B. Tejerina (Eds.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural* (pp. 111-138). Madrid: Trotta.
- Useche Aldana, O. (2008). *Los nuevos sentidos del desarrollo. Ciudadanías emergentes, paz y reconstrucción de lo común*. Bogotá: Uniminuto.
- Yudice, G., & Miller, T. (2004). *Política cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Ziauddin, S., & Van Loon, B. (2005). *Estudios culturales para todos*. Barcelona: Paidós.