

Ciudadanías en fronteras

Sentidos para la construcción de lo público



ESCUELA DE PAZ
Y CONVIVENCIA CIUDADANA

Ciudadanías en fronteras

Sentidos para la construcción de lo público



Ciudadanías en fronteras

Sentidos para la construcción de lo público



Ciudadanías en fronteras

Sentidos para la construcción de lo público

Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz (CINEP/PPP)

Director general

Luis Guillermo Guerrero Guevara

Subdirector

Sergio Coronado Delgado

Coordinador del equipo Conflicto, Estado y Desarrollo

Víctor Andrés Barrera Ramírez

Coordinadora del proyecto

Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana

María del Carmen Muñoz Sáenz

Autores y equipo de investigación

Luz Elena Patarroyo

Benjamín Donoso, S.J.

Jorge Julio Mejía, S.J.

Marco Andrés Acosta Villalobos

María del Carmen Muñoz Sáenz

Coautora

Luz Elena Patarroyo López

Editores

Marco Andrés Acosta Villalobos

María del Carmen Muñoz Sáenz

Laura Sofía Bernardelli Velásquez

Equipo de producción editorial

Coordinación editorial

Margareth Figueroa Garzón

Corrección de estilo

Margareth Figueroa Garzón

María Camila Monroy Simbaqueba

Diseño y diagramación

Mauricio Salamanca

Fotografía

Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana

Impresión

Xpress Estudio gráfico y digital

Impreso en Colombia 2015

CINEP/ Programa por la Paz

Carrera 5 n.º 33B – 02

Bogotá, D.C., Colombia

www.cinep.org.co

Segunda edición

Septiembre de 2015

ISBN: 978-958-644-197-1

Bogotá, D.C., Colombia

Impreso en Colombia / Printed in Colombia

El contenido de esta publicación puede ser utilizado total o parcialmente siempre y cuando se cite como fuente al CINEP/ Programa por la Paz.

El CINEP/ Programa por la Paz aborda la perspectiva de género y reconoce la diversidad en todas sus expresiones. En el presente libro cuando se nombra a los sujetos en masculino no se pretende desconocer dicha perspectiva en el proceso de investigación y acompañamiento que ha dado como resultado esta publicación, sino que se hace con el propósito de facilitar su lectura y agilizar su elaboración.

Tabla de Contenido

Introducción	11
---------------------	-----------

Contexto, sentidos y enfoques de la Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana (EPCC)	15
--	-----------

Frontera colombo-venezolana	15
Sentidos y enfoques de esta publicación	20
La pedagogía en el proceso formativo	21
El sentido de lo humano	22
La espiritualidad.....	23
Recuperación de la <i>dignidad</i> y formación del sujeto	24
La responsabilidad ciudadana.....	25
Los enfoques empleados.....	25
Forma de proceder de la EPCC	29
Referencias	30

Ejes temáticos y ejes luz:

Aportes para la acción en la frontera

33

Primer eje temático: Ciudadanía	34
Momento 1: nociones, preguntas y conceptualizaciones sobre Ciudadanía	34
Momento 2: Ciudadanía en el horizonte de la Solidaridad	41
Momento 3: taller o dispositivo pedagógico	47
Referencias	49
Segundo eje temático: lo Público.....	52
Momento 1: nociones, preguntas y conceptualizaciones sobre lo Público.....	52
Momento 2: lo Público en el horizonte del Bien Común.	61
Momento 3: taller o dispositivo pedagógico	68
Referencias	70
Tercer eje temático: Interculturalidad	72
Momento 1: nociones, preguntas y conceptualizaciones sobre Interculturalidad.....	72
Momento 2: Interculturalidad en el horizonte de lo Humano..	81
Momento 3: taller o dispositivo pedagógico	88
Referencias	90
Cuarto eje temático: Desarrollo.....	93
Momento 1: nociones, preguntas y conceptualizaciones sobre Desarrollo	93
Momento 2: Desarrollo en el horizonte del Buen Vivir.....	102
Momento 3: taller o dispositivo pedagógico	108
Referencias	109

Incidencia Política, una herramienta para la transformación	111
Taller o dispositivo pedagógico	115
Referencias	119
Aprendizajes globales	121
Perspectivas	124
Referencias	128
Formato de evaluación de impacto	131

Lista de tablas

Tabla 1. Habitantes fronterizos según departamentos y estados	17
Tabla 2. Combinación de votantes y puntos	47
Tabla 3. Puntajes de Usoles.....	48
Tabla 4. ¿Qué características le darías a la región fronteriza? ...	70

Lista de figuras

Figura 1. Mapa de la frontera colombo-venezolana	16
--	----

Lista de fotos

Foto 1. Encuentro Binacional realizado en Ureña, Venezuela, en 2012.....	19
Foto 2. Equipo de trabajo de la EPCC, 2014.....	29
Foto 3. Encuentro Binacional realizado en Ureña, Venezuela, en 2014.....	35
Foto 4. Reflexiones teológicas. Benjamín Donoso S.J. Encuentro Binacional en Ureña, Venezuela, 2014.....	65
Foto 5. Encuentro Binacional, realizado en Riohacha, 2014..	76
Foto 6. Ejercicio de cartografía social hecho por participantes de la Escuela CECAL en Guasdalito, Venezuela, 2014.....	100
Foto 7. Análisis interdisciplinario del contexto de la frontera colombo-venezolana. Ureña, Venezuela, 2014.....	118
Foto 8. Graduación del Diplomado en Formación Política y Ciudadana. Escuela Arauca-Guasdalito. 2014	123

Introducción

La publicación que tiene en sus manos nace con el propósito de compilar, reflexionar y visibilizar el conocimiento alcanzado en formación política y ciudadana a través del proceso de la Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana (EPCC) en estos últimos años, con miras a potenciar y fortalecer la acción comprometida que muchos de ustedes, lectores, han vivido. Precisamente la pregunta-guía que motivó este trabajo fue: ¿qué aporta el proceso de formación política de la EPCC al ejercicio de responsabilidades ciudadanas en regiones de frontera, desde el horizonte de humanización?

Pues bien, las páginas que siguen son un recorrido por el contenido temático que todo ejercicio pedagógico requiere reflexionar y profundizar. Ello nos ubica en la perspectiva comprometida de una responsabilidad irrenunciable: las responsabilidades ciudadanas.

Cuando Jesús explicó en qué mandamiento se resumía toda la ley dijo que lo fundamental era amar a Dios con todo el alma, todo el corazón y todas las fuerzas, y, además, amar al prójimo como a nosotros mismos.

Efecto de ese mandamiento son precisamente estas responsabilidades, gracias a las cuales nos sentimos parte inseparable de la forma en que se conducen los asuntos colectivos. Las responsabilidades ciudadanas se vuelven dimensión central para quienes hemos recibido esta alegre noticia que hace viable la vida en común como hermanos y que apunta como meta hacia la vida buena en términos de relaciones amorosas, justas y en paz.

En América Latina, después de las dictaduras, llegaron las democracias. Tristemente surgieron vicios graves en el ejercicio de esa democracia: la corrupción y la búsqueda de intereses particulares colocaron, de acuerdo a un estudio del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2006), a los órganos legislativos y los partidos políticos en los últimos lugares del aprecio de las instituciones públicas.

Desde esta toma de conciencia se hizo urgente emprender acciones para “redignificar el ejercicio de la política”. Las ideas clave, los procesos pedagógicos y el compromiso de cada participante en acciones pedagógicas dan testimonio de que es posible despertar, sacudir la indiferencia en relación con la participación ciudadana en los asuntos de la política en su mejor sentido y encaminar los procesos colectivos hacia un proyecto de realización profundamente humano para todas y todos.

Si “redignificar” el ejercicio político resulta entre complejo y confuso al interior de un país, nada que decir de la aplicación de esta misión en una frontera que, como la colombo-venezolana, se transa en dinámicas binacionales e intenta integrar una región en la que predominan dos proyectos políticos y económicos distintos, pero que en la simbiosis cotidiana marcada en la convivencia de los habitantes de frontera es donde se entretajan las verdaderas relaciones sociales, económicas, políticas, ambientales y educativas del territorio.

El compromiso de mejorar las condiciones de la sociedad requiere una acción ilustrada. Solo así podemos aprender progresivamente a ser

humanos, aprendizaje que podrá reversar toda la violencia y la injusticia que destruyen a tantas comunidades y ensombrecen la vida colectiva como la de la frontera colombo-venezolana.

Con relación a esta publicación, cada capítulo no pretende solo ofrecer “información” sino que quiere proyectar una luz sobre nuestro vivir cotidiano en común, de modo que nos veamos comprometidos más solidariamente en la construcción de una sociedad que tiene que ver con lo que Dios quiere: que tengamos una vida plena y que el gozo de vivir sea pleno.

En esa búsqueda de lo que Dios quiere de nosotros, en la última parte de la publicación se perfila lo que la EPCC visiona como horizonte de reconciliación y paz desde su praxis en formación política y ciudadana, en la que no puede estar ausente el profundo sentido político de la espiritualidad y de la responsabilidad social en el devenir del desarrollo sostenible de la frontera colombo-venezolana.

Si las siguientes páginas tocan nuestro corazón y nos animan a dar un paso para no esperar que otros hagan lo que solo yo puedo hacer —puesto que tengo que comenzar por ser el cambio que deseo—, habremos cumplido nuestro cometido de haber dado una sólida y concreta base a la esperanza.

Contexto, sentidos y enfoques de la Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana (EPCC)

Frontera colombo-venezolana

La línea imaginaria de frontera de 2.219 kilómetros que inicia en la Piedra del Cocuy (Amazonas venezolano) y llega hasta la Bahía Cocinetas, (La Guajira colombiana) delimita el territorio sobre el que no solo los estados de Colombia y Venezuela ejercen su soberanía, sino que también demarcan y configuran identidades, procesos culturales, dinámicas políticas, económicas y cotidianas de sus habitantes.

A lo largo de esta línea imaginaria se identifican cinco ámbitos fronterizos o territorios, entendidos como lugares diversos de identidad cultural e histórica y de mayor intensidad en las relaciones: Caribe-Guajiro,

Perijá-Catatumbo, Andino, Llanero y Amazónico (Ramírez, 2010, p. 20).

En estos ámbitos convergen siete departamentos de Colombia: Guajira, Cesar, Norte de Santander, Boyacá, Arauca, Vichada y Guainía; cuatro estados de Venezuela: Zulia, Táchira, Apure y Amazonas; y trece jurisdicciones eclesiásticas entre arquidiócesis, diócesis y vicariatos apostólicos.

Figura 1. Mapa de la frontera colombo-venezolana



Nota: mapa realizado por Mauricio Salamanca.

Según proyecciones poblacionales del Instituto Nacional de Estadística (INE) de Venezuela (s.f.) y el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) de Colombia (s.f.), para 2014 la zona de

frontera cuenta con un poco más de nueve millones de habitantes, aunque algunos de ellos no reconocen su carácter fronterizo, en virtud de su distancia a la línea política divisoria. Así lo presenta la Tabla 1.

Tabla 1. Habitantes fronterizos según departamentos y estados.

COLOMBIA			Habitantes fronterizos	VENEZUELA		
8 Jurisdicciones eclesiásticas	7 Departamentos			4 Estados		5 Jurisdicciones eclesiásticas
Riohacha	Guajira	930.143	5.970.143	4.023.467	El Zulia	Maracaibo
Valledupar	Cesar	1.016.533				Machiques
Tibú	Norte de Santander	1.344.038	2.573.468	1.229.430	Táchira	San Cristóbal
Cúcuta						
Pamplona						
Arauca	Arauca y Boyacá (Cubará)	266.165	822.643	556.478	Apure	San Fernando de Apure
Puerto Carreño	Vichada	70.260	284.243	173.144	Amazonas	Puerto Ayacucho
Inírida	Guainía	40.839				
3.667.978 habitantes en Colombia			9.650.497	5.982.519 habitantes en Venezuela		

Nota: tabla elaborada por Marco Andrés Acosta Villalobos de la EPCC, con base en las proyecciones poblacionales del Departamento Nacional de Estadística (DANE) y el Instituto Nacional de Estadística (INE).

Según proyecciones poblacionales del Instituto Nacional de Estadística (INE) de Venezuela (s.f.) y el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) de Colombia (s.f.), para 2014 la zona de frontera cuenta con un poco más de nueve millones de habitantes, aunque algunos de ellos no reconocen su carácter fronterizo, en virtud de su distancia a la línea política divisoria. Así lo presenta la Tabla 1.

Desde la constitución de ambas naciones, las relaciones de vecindad han transitado por períodos conflictivos y cooperativos (Ramírez, 2011, p. 3), en una incesante y obligada tensión/implicación que no ha logrado configurar hermanamientos favorables y definitivos en el tiempo, sino que más bien se han debatido en diversas polaridades:

- Relaciones de los habitantes de frontera que se mueven entre la necesidad de subsistencia y el oportunismo, la legalidad y la ilegalidad, la cercanía de las relaciones familiares y de compadrazgo, y la desconfianza hacia los extraños y recién llegados.
- Relación entre los gobiernos centrales de Colombia y Venezuela, que entienden la frontera como región periférica y marginal, donde termina la nación —no donde comienza—, y los habitantes fronterizos que a su vez establecen relaciones con los gobiernos centrales de turno en términos de demanda y reclamo de derechos, donde la articulación social se hace notoria si se trata de protestar y cerrar la frontera (Ramírez, 2010, p. 10).
- Relación y tensión de dos modelos económicos relativamente opuestos que convergen en la frontera: uno que entroniza el lucro y la economía de mercado por encima de las necesidades básicas de la gente, y otro con pretensiones de carácter socialista que, con el paternalismo y asistencialismo que cultiva (Perdomo, 2011, p. 21), inhibe el emprendimiento de sus habitantes por alcanzar mejores horizontes de progreso y bienestar.
- Relaciones de mutua implicación que han facilitado la transnacionalización del conflicto armado colombiano y del crimen organizado presente en ambas naciones, estrechamente ligado al beneficio que



Foto 1. Encuentro Binacional realizado en Ureña, Venezuela, en 2012.

obtienen poderosas organizaciones ilícitas de contrabando de gasolina, alimentos y narcotráfico.

- Relación de tensión entre el sentido, por una parte, de legitimidad de su institucionalidad pública como instancia para la tramitación pacífica de las conflictividades existentes (Ramírez, 2012, p. 20) con miras a hacer de la frontera un posible lugar de albergue y casa para todos y todas. Por otra, una zona de seguridad a vigilar, una zona de control, respecto a las pretensiones de otro, entendidos mutuamente como “antagonistas”.
- Relaciones de tensión entre una acción e incidencia de sujetos y organizaciones privadas y públicas que buscan la creación de lo público, y la fuerte presencia de sujetos y organizaciones que se apropian de manera privada de los bienes, recursos e instituciones públicas mediante lógicas de corrupción.

Sentidos y enfoques de esta publicación

*Sólo aquellos y aquellas que se arriesgan a ir muy lejos,
pueden llegar a saber lo lejos que pueden ir.*
T.S. Elliot

La EPCC ha permanecido 18 años recreando procesos pedagógicos en la mayoría de departamentos de Colombia y, desde el año 2010, en la frontera con Venezuela. Como se menciona en la publicación *Voces y Desafíos* (Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana, 2012), la segunda versión del proceso formativo se considera como una experiencia aplicada del Programa de Formación Política y Ciudadana para Latinoamérica y el Caribe de la Conferencia de Provinciales Jesuitas, cuyo propósito es:

... contribuir al establecimiento de sociedades justas y democráticas en América Latina y el Caribe, mediante procesos de formación que fortalezcan el ejercicio responsable de la ciudadanía y propongan formas alternativas para las relaciones de poder en el marco del bien común. (Conferencia de Provinciales Jesuitas en América Latina, 2009, p. 24-25).

En esta segunda etapa, el principal desafío ha sido fortalecer a los habitantes en la región de frontera para resignificar su calidad de sujetos políticos fronterizos, de manera que posibiliten transformaciones sociales, culturales y económicas en un contexto de polarización de dos modelos de desarrollo y dos proyectos políticos diferentes de ambos países.

El sustento de este proceso está en las personas de diversas culturas, tradiciones, hábitos, capacidades de resiliencia y experiencia territorial

inspiradas por la vida y enseñanza de Jesús, que las hace capaces de superar las diferencias y de hacer de la frontera una comunidad armonizada y digna para vivir.

Estamos convencidos de que las transformaciones políticas en las regiones no se logran fácilmente si, a lo largo del tiempo, no se sostienen procesos formativos personales y comunitarios que posibiliten la reflexión sobre la complejidad y el dinamismo de los contextos, la pertinencia de las prácticas de estos sujetos y sus organizaciones en concurrencia con las oportunidades políticas que se presenten.

Esto se reafirma si aceptamos que la educación es un proceso social (Durkheim, 2001), en el que, gracias a su permanencia en el tiempo, se construye confianza, sentido de pertenencia y cohesión de los grupos; aspectos que facilitan las transformaciones de pensamiento y actuación. En la EPCC la expresión más visible de esta afirmación se presenta cuando las personas, luego de varios años de interactuar en los espacios de encuentro en que comparten su vida, su experiencia, su manera de establecer relaciones sociales y de pensar, desarrollan la capacidad de interpelar, cuestionar e invitar a su interlocutor a transformar sus pensamientos pesimistas y negativos por ideas proactivas y progresistas que apuestan a la dignificación de la vida en la frontera.

La pedagogía en el proceso formativo

La pedagogía es una actividad humana sistemática que orienta las acciones educativas y de formación, en la que se plantean los principios, métodos, prácticas, maneras de pensar y modelos que son sus elementos constitutivos (Gómez, 2000, párr. 1-2).

Siguiendo esta afirmación, para la EPCC, la pedagogía es el modo de planificar y organizar intencionadamente la práctica formativa y los

métodos de comunicación y construcción del conocimiento que, en el territorio de la frontera colombo-venezolana, posibilita el desarrollo de capacidades para lograr transformaciones de las prácticas de sus participantes para la incidencia social, cultural y política.

El sentido de lo humano

Al tener un carácter de Diplomado, el proceso formativo de la EPCC —avalado por el Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá—, quiere ir un poco más allá de los cánones académicos, al entender que el centro de la formación a los sujetos es su humanidad y su espiritualidad. Así, entendemos la espiritualidad como el eje que fortalece, anima y mantiene la esperanza en una dimensión trascendente para que las personas puedan transformar la adversidad en oportunidad y, en ese proceso, abrirse al sentido de lo humano.

En la literatura se encuentran varias comprensiones de lo que significa sentido, para el caso del presente documento, hace referencia a la manera en que cada sujeto entiende como acontece un suceso verificable. El sentido determina la orientación fundamental de una acción, de la misma vida. Algo tiene sentido cuando se basa en un principio definido y claro, al igual que el aprendizaje significativo, en el que los nuevos conocimientos se vinculan, de manera clara y estable a los conocimientos previos de que dispone el individuo (Ausubel, 1983), cuando obedece a una lógica que procede de él y cuando se inserta coherentemente en un proyecto o plan determinado. Para la EPCC, el sentido es la fundamental para entrejer acciones colectivas.

Así, el sentido de lo humano que la EPCC relieves encuentra su estímulo en la dimensión espiritual de los sujetos y en los procesos de comprensión que les permiten tener fundamento, argumento y modo para actuar.

Es en este lugar de libertad y de discernimiento para la toma de decisiones donde se potencia lo humano porque puede obrar en coherencia con su sentir, emocionar y pensar.

La espiritualidad

Por las razones anteriores, la espiritualidad se considera no solo parte integral del quehacer pedagógico de la EPCC, sino la fuente o la savia que inspira todo su proceso formativo. Entendemos que la espiritualidad es aquel camino hacia lo más interno y esencial de lo humano, donde reside Dios, que es entendido como Amor según la expresión de San Juan (1 Jn 4, 8). En nuestro interior tenemos una capacidad instalada de “humanidad” que es preciso cultivar y desarrollar para vivir y para construir el Reino de Dios, que tiene como característica que es de Amor, de Justicia y de Paz. Dios actúa como fuerza amorosa interna que transforma a las personas en sus modos de vivir, unidos a la fuente del amor que es Dios (Mejía, S.J., 2010b, p. 5). Así los procesos de aprendizaje encuentran como garantía aquel trabajo permanente de Dios para humanizarnos a cada uno y a todos como sociedad política: justa, fraterna e incluyente. Vivir en conexión con Aquel que es Amor se vuelve decisivo: “Yo soy la vid, ustedes los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ese da mucho fruto” (Jn 15, 5).

La diversidad y pluralidad étnica, racial, ideológica o de creencias religiosas, tanto de personas como de organizaciones que se vinculan al proceso, se vuelven un elemento tanto más enriquecedor cuando esta diversidad encuentra en la EPCC un espacio privilegiado para expresar y compartir sus propios modos de expresiones espirituales y de sentido, los cuales “nos conducen a esa realidad interior que nos constituye verdaderamente humanos” (Mejía, S.J., 2010a, p. 13). Por todo esto, la espiritualidad no es negociable dentro de la dinámica pedagógica-formativa de la EPCC, en la medida en que es un elemento de vivencia y experiencia que posibilita buscar, en lo más profundo de cada ser humano, lo mejor de sí para fortalecerse y trascender en la construcción del bien común.

Recuperación de la *dignidad* y formación del sujeto

Al tener como referentes el sentido de lo humano y la espiritualidad, la primera gran tarea es trabajar por la recuperación de la *dignidad* de las personas, entendiendo ese término como el equivalente al valor inherente al ser humano. Las propiedades que se le han adjudicado a la dignidad son de gran variedad, pero citaremos unas que se consideran afines a la filosofía de la EPCC: cuando hacen referencia a que el ser humano posee gran dignidad por motivos principalmente espirituales, una vez que estamos dotados de un alma espiritual e inmortal; cuando hemos sido creados a imagen y semejanza divina; cuando poseemos entendimiento y voluntad; cuando reconocemos el espíritu que navega hacia el interior del ser humano madurándolo y ubicándolo en un sistema de valoración desde ópticas amorosas, solidarias y compasivas.

Esta tarea de recuperar la conciencia de la dignidad se vuelve un imperativo cuando las personas, por efectos de la violencia, de la injusticia e inequidad, ven deteriorada su conciencia de ser sujetos, perdiendo su

autonomía y libertad para tomar decisiones, sometiéndose a la voluntad de terceros y no exigiendo el respeto de sus derechos. Es ahí cuando la formación y el acompañamiento se vuelven sumamente relevantes para alimentar la autoestima, la confianza y la capacidad solidaria de pensar y actuar en colectivo.

Cuando se logra que las personas recobren el control de sí mismas, ahí se puede contar con ciudadanos y ciudadanas que se responsabilicen de la generación de su propio desarrollo.

La responsabilidad ciudadana

En el marco de la EPCC, la responsabilidad ciudadana se considera un valor y una cualidad propia del ser humano. Se espera que las personas vinculadas al proceso comprendan esta responsabilidad como un deber o compromiso que adquieren cuando se hacen cargo de una situación o tarea. En el contexto de la ciudadanía, la responsabilidad se refiere a que estas mismas personas deben ejercer sus derechos y deben cumplir con las obligaciones que les corresponden como miembros de una sociedad que busca el bien común y el sentido ético en sus formas de proceder.

Los enfoques empleados

Un enfoque es un punto de vista, un lugar conceptual, político, de opción de vida sobre el que se construye, reflexiona y analiza un tema, una situación, un contexto o una práctica. La EPCC, durante toda su historia, ha diversificado su enfoque buscando pertinencia y asertividad en su actuar.

Pero lo que ha persistido en el tiempo son los enfoques desde los que ha orientado su acción. Estos son: Enfoque basado en Derechos Humanos (EBDH), Enfoque del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, Enfoque Diferencial de Género y Enfoque de la Enseñanza Social de la Iglesia. A continuación, presentamos estos enfoques han estado en la base de los ejes temáticos desplegados a lo largo del proceso formativo y de la forma de proceder de la EPCC.

Enfoque Basado en Derechos Humanos

Este enfoque permite que cualquier práctica relacionada con los temas de desarrollo, al ser parte del propósito de reflexión del proceso de formación política y ciudadana, quede ligada a sistemas de derechos y obligaciones que le corresponden al Estado. Los procesos de formación política y ciudadana tienden a desplegar acciones de incidencia local y procuran abordar problemas álgidos de las comunidades. Ello no implica exonerar al Estado de su obligación, sino poner el acento en trabajar conjuntamente con él para el logro de dicho objetivo, aprovechando marcos normativos y legales.

Enfoque del Derecho Internacional de los Derechos Humanos

Derecho que no sea universalizable no es derecho sino un privilegio, sostiene Arrieta (2009). Por eso, desde la comunidad de naciones, y siguiendo a la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, los gobiernos se han comprometido a adoptar medidas y leyes internas compatibles con las obligaciones y deberes dimanantes de la ratificación de los tratados internacionales y de derechos humanos. El Derecho Internacional de los Derechos Humanos consta de pactos (derechos civiles y políticos, derechos económicos, sociales y culturales), tratados y observaciones

internacionales. El propósito fundamental del enfoque tiene que ver con resolver los problemas de desarrollo, que identificamos brevemente:

- El más antiguo es el paradigma del desarrollo basado en el mercado y su crecimiento sin límites, causante de profundos desequilibrios en sociedades de América Latina.
- El sustentado en el Ser Humano, fundado por Amartya Sen y acogido por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en 1985. En este, se propone desarrollar capacidades y funcionamientos en el ser humano para su libertad.
- El paradigma del Desarrollo Humano Sostenible, para lo cual se emplean variables de medición como el Índice de Desarrollo Humano, que se viabiliza por la integración de tres variables: calidad de vida, longevidad y conocimiento.
- Según la Declaración de Viena, si el centro del desarrollo es el ser humano, este es indivisible y ello estrecha la relación entre Democracia, Desarrollo y Derechos Humanos.

Enfoque Diferencial de Género

Se trata de una perspectiva, mirada o manera de ver, en lo concerniente al tema de género. Para el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la equidad entre los géneros es un prerrequisito del desarrollo y una cuestión fundamental de derechos humanos y de justicia social, como queda claramente expresado en el *Informe sobre Desarrollo Humano* de 1995. Allí se relata que solo es posible hablar de verdadero desarrollo cuando todos los seres humanos, hombres y mujeres, tienen la posibilidad de disfrutar de los mismos derechos y opciones.

La Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas considera que el *género* es una construcción social, cultural y política, establecida entre hombres y mujeres, a diferencia del sexo, considerado

inicialmente como una condición biológica natural, aun cuando también dicha noción se encuentra en un proceso de tránsito conceptual a propósito de los movimientos de nuevas formas de orientación sexual. Así, dicha construcción social tiene implicaciones políticas. Es de vital importancia para la EPCC reflexionar sobre las construcciones y prácticas ciudadanas a partir de este enfoque, en la medida en que incide notablemente en las relaciones sociales, de poder y en la generación de desarrollo en la región de frontera.

Enfoque de la Doctrina Social de la Iglesia

Este enfoque se encuentra relacionado con el conjunto de orientaciones y principios referentes a la realidad social, política y económica de la humanidad, basados en el Evangelio y en el Magisterio de la Iglesia Católica según declara la Conferencia Episcopal de Colombia (2005, p. 25).

La Enseñanza Social de la Iglesia no hace solo referencia a documentos, sino que tiene que ver con orientaciones que la Iglesia Católica dirige a sus miembros para facilitar las comprensiones de la comunidad eclesial en diferentes temas. Estos apuntan a contribuir al mejoramiento de las formas de relación entre los seres humanos y a establecer diálogos de saberes entre diferentes disciplinas, de tal manera que las personas, a partir de esas reflexiones, puedan generar cambios sustantivos a favor de la justicia social.



Foto 2. Equipo de trabajo de la EPCC, 2014.

Forma de proceder de la EPCC

Estos enfoques y características son transversales a la EPCC y se concretan de acuerdo a las especificidades del proceso formativo en cada región donde se despliegue. Ellos motivan al equipo facilitador y a sus participantes a formular preguntas con relación a la pertinencia, utilidad, adecuación, rigurosidad e impactos en la transformación de la cultura política y su aporte en el desarrollo de condiciones para la generación y sostenimiento de la paz en la región.

Referencias

- Arrieta, R. (2009). Entre Derechos y Deberes. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/35838509/Entre-Derechos-y-Deberes> Editorial
- Ausubel, D. (1983). Teoría del aprendizaje significativo. Recuperado de http://www.ipprojazz.cl/intranet_profesor/subir_archivo/archivos_subidos/Aprendizaje_significativo.pdf
- Conferencia Episcopal de Colombia. (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Bogotá, Colombia: Editorial Nomos S.A.
- Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina. (Marzo, 2009). *Programa de formación Política y Ciudadana*. Rio de Janeiro, Brasil: Autor.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. República de Colombia. (s.f.). Colombia. Estimaciones 1985-2005 y Proyecciones 2005-2020 nacional y departamental desagregadas por sexo, área y grupos quinquenales de edad [Tabla de Excel]. Recuperado de <https://www.dane.gov.co/index.php/poblacion-y-demografia/series-de-poblacion>
- Durkheim, E. (2001). *La división del trabajo social*. Madrid, España: Editorial AKAL.
- Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. (2012). *Voces y Desafíos. Una apuesta por la frontera colombo-venezolana*. Bogotá, Colombia: Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz.
- Gómez, M. A. (2000). Pedagogía: Definición, métodos y modelos. En *Revista de Ciencias Humanas*, (26). Recuperado de <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev26/gomez.htm>
- Ideasrapidas. (s.f.). *La dignidad humana*. Recuperado de www.ideasrapidas.org/dignidad.htm
- Instituto Nacional de Estadística. República Bolivariana de Venezuela. (s.f.). *Proyecciones de población con base al censo 2011*. Recuperado de http://www.ine.gov.ve/index.php?option=com_content&view=category&id=98&Itemid=51

- Maturana, H. (1992). *El sentido de lo humano*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Mendoza, M. (2001). *Pedagogía: Definición, métodos y modelos*. Pereira, Colombia: Editorial Julián Serna Arango.
- Mejía S.J., J. (Mayo, 2010a). *Experiencia política de Jesús*. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Bochalema, Colombia.
- _____. (Noviembre, 2010b). *Jesús y la Espiritualidad*. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. San Cristóbal, Venezuela.
- Organización de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. *Compilación de instrumentos internacionales: Derecho internacional de los derechos humanos, Derecho internacional humanitario, Derecho penal internacional*. Recuperado de http://www.hchr.org.co/acnudh/index.php?option=com_phocadownload&view=category&download=104:compilacion-de-instrumentos-internacionales-derecho-internacional-de-los-derechos-humanos-derecho-internacional-humanitario-derecho-penal-internacional&cid=1:libros&Itemid=92
- Perdomo, H. (Julio, 2011). *Economía Política* [Presentación de PowerPoint]. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Ureña, Venezuela.
- Ramírez, S. (Mayo, 2010). *Colombia Venezuela: una intensa década de encuentros y tensiones*. Documento inédito. CINEP/ PPP / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Bochalema, Colombia.
- _____. (Agosto, 2011). *Realidad Fronteriza, circunstancias de cada país y papel de la frontera*. Documento inédito. CINEP/ PPP / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Ureña, Venezuela.
- _____. (Marzo, 2012). *Contexto de la región de frontera*. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Pamplona, Colombia.

- Sangrá, A. (mayo, 2002). Educación a distancia, educación presencial y usos de la tecnología: una tríada para el progreso educativo. En *EduTec. Revista Electrónica de Tecnología Educativa*, (15). Recuperado de http://edutec.rediris.es/Revelec2/Revelec15/albert_sangra.htm
- S.S. Benedicto XVI. (2008). *Encuentro con los Miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html

Ejes temáticos y ejes luz: Aportes para la acción en la frontera

Como metodología para la presentación de cada uno de los ejes que componen el proceso de la EPCC, y siguiendo el enfoque de construir desde los saberes y vivencias de sus participantes, hemos identificado tres momentos.

En el primer momento, se presentan las nociones o afirmaciones y preguntas enunciadas por los habitantes de la frontera, recogidas en las memorias escritas de los Encuentros Formativos. Luego, se expone una breve síntesis de las concepciones teóricas expuestas por diversos actores de la sociedad civil, de la academia, la Iglesia y las organizaciones comunitarias que han servido para fortalecer la reflexión y las prácticas de los participantes del proceso.

En un segundo momento, se exponen algunas ideas y motivaciones sobre el eje luz de humanización que acompaña a cada uno de los ejes

temáticos, reflexiones realizadas en los Encuentros y enriquecidas desde autores que han abordado la temática desde lo humano y espiritual.

En el tercer momento, se propone un taller o dispositivo pedagógico para poner en diálogo las nociones presentadas con el contexto específico donde se despliegue el ejercicio pedagógico.

Primer eje temático: Ciudadanía

Momento 1: nociones, preguntas y conceptualizaciones sobre Ciudadanía

Algunas nociones o afirmaciones, acerca de las posibilidades de ser ciudadano y ejercer la ciudadanía en la frontera colombo-venezolana...

- Es tener deberes y derechos.
- La participación en grupos sociales es un ejemplo de ciudadanía activa, así como la influencia de la espiritualidad cristiana que suponer en el centro la preocupación ética.
- En la ciudadanía debe prevalecer lo colectivo.
- No ejercer ciudadanía es perder identidad. La ciudadanía se ejerce desde la participación social ajustada a derecho mediante justicia, reconocimiento y participación.
- La frontera es construcción social aunque el territorio sea delimitado por los Estados.
- La idea de una ciudadanía de frontera no tiene soporte alguno por cuanto los sujetos que viven en ella pertenecen a diversas nacionalidades. Sin embargo, sería deseable plantear una identidad de frontera y maneras de presencia del Estado en ella que posibiliten el ejercicio de la ciudadanía para sus habitantes.

- Las constituciones de Colombia y Venezuela tienen posturas con diverso alcance sobre los mismos conceptos.
- La cultura del miedo y la ilegalidad dificulta la participación ciudadana, aunque haya mecanismos de participación establecidos.
- La frontera es un mundo desatendido de lado y lado por los gobiernos, de ahí el espacio propicio para los conflictos de intereses.
- Fortalecer ejercicios de ciudadanía responsable requiere de una voluntad ciudadana para una integración dentro de un marco jurídico que la haga viable.

Los habitantes de la frontera, educadores, trabajadores, líderes comunitarios, jóvenes, hombres y mujeres también se preguntan...

¿Cuál es la diferencia entre nacionalidad y ciudadanía?, ¿desde cuándo se es ciudadano?, ¿el sujeto político es el mismo ciudadano?, ¿qué diferencia hay entre ser ciudadano y ejercer la ciudadanía?, ¿cómo se vincula la ciudadanía y la identidad?, ¿cómo estaría definida la ciudadanía desde lo social y cultural?, ¿qué ciudadanía ejercen los jóvenes?, ¿qué formación ciudadana deben recibir? y ¿cómo se configura la ciudadanía en un espacio de tensión entre los ordenamientos jurídicos de las naciones fronterizas?



Foto 3. Encuentro Binacional realizado en Ureña, Venezuela, en 2014

... y los ciudadanos, la academia, la Iglesia y las organizaciones presentan sus reflexiones...

La constitución de los estados-nación o *primera modernidad* se fundamenta en los procesos de territorialización como en el establecimiento de los límites para el ejercicio de su soberanía. Esto ha tenido el propósito de poner como base la búsqueda del bien común, la conciliación de intereses, la protección a los ciudadanos, el arbitraje en los conflictos mediante la administración de la justicia, de la economía, de la política, de la cultura y de la violencia.

Tanto los procesos de territorialización como el establecimiento de límites es un ejercicio de poder, no solo sobre el territorio sino también sobre los sujetos entendidos como nacionales.

Los países del continente se mueven entre la *primera modernidad* y la *segunda modernidad* caracterizada por la inserción en los flujos globalizadores de la economía, la cultura y la política que pone cada vez más de manifiesto la necesidad de relaciones de integración de las regiones o subregiones continentales.

En las zonas de frontera, y en específico en la frontera colombo-venezolana, estas dos tendencias se traslapan permanentemente de manera precaria, dado que los Estados no logran ejercer soberanía sobre la frontera al no ofrecer a sus habitantes, mediante la aplicación eficiente de sus políticas públicas, el acceso a los servicios, representatividad en la toma de decisiones, eficiencia en la administración de justicia e integración social y cultural. Tampoco son capaces de ofrecer los medios para integrar estas zonas a las relaciones de mercado global, de integración regional, al

establecimiento de políticas macroeconómicas y del fomento de la competitividad y, de esta manera, posibilitar un acercamiento a la llamada *segunda modernidad*.

Adicional a esto, las zonas de frontera se debaten dentro de un marco de legalidad/ilegalidad dado por la precaria presencia de los Estados y que se manifiesta en la explotación ilimitada de los recursos naturales, en el narcotráfico, en la presencia de actores al margen de la ley, en el contrabando de gasolina, de armas y de diversidad de artículos y mercancías —dado por las grandes diferencias de precio a uno y otro lado de la frontera—, en el tráfico de personas, entre otros.

El ser ciudadano dentro de esta realidad incierta y compleja en las zonas de frontera supone comprender que la ciudadanía es una categoría de los sujetos en la sociedad que se ha construido al hilo de la historia; es decir, en medio de tensiones, conflictos, guerras y procesos de paz. De ahí que podamos decir que la ciudadanía es una construcción social, en tanto se nacía ciudadano en un Estado, y esta pertenencia daba —y sigue dando— al sujeto la titularidad de los derechos en materia civil, política, social y económica. Esto es lo que se denomina ciudadanía jurídica.

En principio, esta ciudadanía jurídica o dimensión jurídica de la ciudadanía fue reconocida para un sujeto específico: “varón, burgués, católico, propietario, heterosexual y padre de familia” que encarnaba según ese momento histórico, un ideal de identidad compartida y de comunidad política homogénea. Se trataba de una ciudadanía unitaria que implicaba una casi absoluta homogeneidad social y cultural. Así, el ciudadano “Uno y Perfecto cancela la diferencia, la extermina, la expulsa o la priva de todo derecho” (Sañudo, 2011).

Aparece entonces la crisis del concepto de ciudadanía, cuando se hace evidente la negación de otros sujetos no ajustados al modelo de sujeto occidental (mujeres, indígenas, afrodescendientes, extranjeros, homosexuales, pobres), su nula participación en lo público y en la definición de

agendas políticas y sociales, y su invisibilización en los desarrollos constitucionales de reconocimiento de derechos que estuvieron limitados al sujeto hegemónico. Esta crisis es el resultado de las luchas por el reconocimiento a la diversidad en medio del criterio de igualdad formal ante la ley de todos los sujetos de la nación.

Por otro lado está, como lo denomina Hannah Arendt (citada en Sañudo, 2011), “la ciudadanía como la existencia política de los seres humanos”, que consiste en la presencia en el actuar público y en el hacerse visible a la luz pública mediante el uso de la palabra.

Esto es lo que se denomina la ciudadanía política o dimensión política de la ciudadanía, encaminada hacia la participación activa, al desarrollo de responsabilidades que implican acciones e iniciativas de carácter individual o colectivo orientadas a la toma de decisiones y a incidir en las estructuras económicas, políticas y culturales de la sociedad.

Asimismo en el ejercicio de la ciudadanía, aunque se supone universal, los sujetos se constituyen en ciudadanos en sus dimensiones culturales de acuerdo a: sus formas de ser, hacer, pensar y sentir, que pueden ser influenciadas por el contexto económico, social, cultural y político; a sus representaciones particulares del mundo y de sí mismos; a lo que los sujetos entienden por la política o lo político y a sus formas de participación que les permitirá o no incidir en las decisiones fundamentales para la sociedad.

Estas tres dimensiones de la ciudadanía siguen en movimiento y van constituyéndose, de manera particular, en cada uno de los Estados, a partir del tejido de tensiones y luchas de diversos grupos por lograr el reconocimiento de derechos, desde sus identidades particulares, lo que les impulsa a hacer visible su voz y su manera de entender los derechos,

la sociedad y su participación en ella. La ciudadanía, como el resto de los conceptos o categorías socio-políticas, hace parte de un devenir permanente de construcción y cambio.

Estas luchas y dinanismos en la configuración de los Estados y la sociedad, generan profundas transformaciones sociales y políticas que inciden en la reconfiguración de los referentes compartidos. Los grupos excluidos no solo luchan por su reconocimiento de derechos, sino para que se amplíen los términos (el lenguaje) en que se habla de ciudadanía y de derechos, su ocupación productiva del territorio y la superación de la tensión entre lo local, lo nacional y lo global para el reconocimiento de sus derechos. Lo étnico, el género, la diversidad sexual, entre otros, son entonces factores clave a la hora de pensar y renovar la ciudadanía que podrían concertarse en algunas propuestas: en el ámbito de la justicia, repensar los principios y derechos que definen el estatus de ciudadano; en el ámbito cultural, repensar la tensión entre la identidad que subyace al concepto tradicional de ciudadanía y la identidad en las demandas de reconocimiento de minorías y otros sujetos sociales; y, en el ámbito político, repensar la participación política, es decir, el compromiso activo con los derechos y obligaciones políticas de los ciudadanos.

Estos replanteamientos posibilitan la emergencia de un modelo de ciudadanía diferenciada o compleja, que pone el acento en las propias particularidades, y, con ello, en “perfilarse también derechos diferenciales que proceden del reconocimiento de la diferencia y que deben ser protegidos” (Sañudo, 2011).

En este sentido, las normas constitucionales tanto de Colombia como de Venezuela hacen ya un reconocimiento a la diversidad de sujetos y colectividades. En la Constitución Política colombiana de 1991 se lee en su enunciado “Estado pluriétnico y multicultural” y en diversos artículos se reconocen los derechos de los pueblos indígenas, de los afrodescendientes, de las mujeres, los niños, niñas y adolescentes, del adulto

mayor y también la necesidad de no discriminar por razones de diversidad sexual, etcétera. En la Constitución Política de la República Bolivariana de Venezuela sucede igualmente cuando enuncia en su Preámbulo:

... con el fin supremo de refundar la República para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia, federal y descentralizado que asegure el derecho a la vida, al trabajo, a la cultura, a la educación, a la justicia social y a la igualdad sin discriminación ni subordinación alguna [...] la garantía universal e indivisible de los Derechos Humanos... (República Bolivariana de Venezuela, 2000, p. 1)

Como vemos, los enunciados y los consensos frente a los derechos diferenciales han ganado un amplio espacio en las constituciones.

El reto como sociedad es superar la perspectiva de los derechos genéricos existentes y construir una identidad nacional que no vea en las diferencias una amenaza a la paz social sino riquezas culturales y potencialidades de desarrollo democrático que deben ser reconocidas y protegidas de manera concreta por medio de normas, presupuestos e instituciones.

Los ciudadanos de la frontera están permeados de manera constante por las consecuencias de la aplicación de los modelos de los gobiernos de ambos países, la precaria presencia del Estado y, al mismo tiempo, las tendencias de las sociedades contemporáneas a la configuración cada vez más creciente de la ciudadanía diferenciada. Entonces, tal vez es posible que surja una nueva categoría de esta ciudadanía diferenciada que

corresponda a los ciudadanos de la frontera y que, en esta segunda modernidad, los Estados se vean compelidos a crear áreas de integración fronteriza en donde los sujetos puedan poseer un sentimiento de pertenencia a una comunidad política, al mismo tiempo que un reconocimiento de esa comunidad política como miembros activos de la misma.

Momento 2: Ciudadanía en el horizonte de la Solidaridad

Al final del camino me dirán: -¿Has vivido? ¿Has amado? Y yo, sin decir nada, abriré el corazón lleno de nombres.

Pedro Casaldáliga

La espiritualidad cristiana es un tesoro inagotable de valores éticos que orientan nuestra vida en común. Dentro de ella, la responsabilidad con el otro es una de las temáticas centrales, la cual atraviesa toda la historia bíblica. Ya desde el libro del Génesis se ve un Dios que interpela a Caín por su acto fratricida: “¿dónde está tu hermano Abel?” (Gén 4, 9). Dios es quien funda y promueve aquella responsabilidad esencial que los seres humanos tienen entre sí, al crear a los seres humanos solidarios unos con otros, al acompañarlos fraternalmente en el camino por el desierto, y al llevarlos a la plenitud en un destino común. En el Evangelio es donde se plasma con más fuerza la responsabilidad por el otro que se vuelve el valor central de la misma salvación, como se encuentra en la parábola del Buen Samaritano (Lc 10, 25-37). Allí está la preciosa muestra de que el ser humano, más allá de diferencias nacionales, raciales o religiosas es capaz de salir hacia el otro: *hacerse cargo* —no solo ver—, *cargar con* —asumir— y *encargarse de* —responsabilizarse, muy diferente a una asistencia inmediata y pasajera—. Estas tres aparecen como las acciones fundamentales de la corresponsabilidad humana (Quintero, 2012).

Dice el Papa Francisco que la palabra “solidaridad” está desgastada y a veces se la interpreta mal, pues es mucho más que algunos actos esporádicos de generosidad. “La solidaridad [...] supone crear una nueva mentalidad que piense en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos” (Papa Francisco, 2013, núm. 188).

Por eso, la auténtica solidaridad debe entenderse como aquello que brota de “un encuentro con la realidad del otro, herido en su realidad de persona” (Aranguren, 1999, p. 184). Ante la realidad quebrada del otro, cuando su rostro toca la puerta, es uno el que responde. La solidaridad así entendida se ejerce no bajo el esquema de asistencialismo pasajero movido por la emoción altruista del momento y que no cuesta —como se ve hoy en las formas de espectáculos televisivos y festivales benéficos cuando ocurren desgracias humanitarias— sino bajo el paradigma del encuentro, donde los destinatarios de la acción son al mismo tiempo protagonistas de esta. Por eso, como señala Martin Buber (citado en Aranguren, 1999, p. 185), “la solidaridad no es algo añadido, sino que pertenece a la estructura de la condición humana, ya que ésta es esencialmente relación y encuentro”.

La solidaridad humana implica un despertar no solo de quien pide una mano, sino de quien la da, pues la experiencia de encontrarse con el mundo del sufrimiento y de la injusticia lo mueve hacia el otro, viéndose él también salvado y, así, alcanzando el punto más alto de la convivencia humana.

Dice Buber que aunque el ser humano como individualidad se halle vuelto hacia sí mismo, como persona se encuentra constitutivamente

vertido hacia el otro. Es en la relación donde se modela la persona. La persona es, en esencia, un “dentro hacia fuera”. Por eso, el ser humano no existe simplemente, sino que *coexiste*. En la lucha por la supervivencia, especialmente de aquellos que viven en contextos de pobreza extrema, de amenaza y de conflicto, el más apto no es necesariamente el más fuerte, sino aquel que mejor sabe convivir y cooperar (Buber citado en Aranguren, 1999, p. 186).

Así como la persona está vertida hacia afuera y hacia los demás, también ella se vierte hacia adelante en forma de *historia*. Por eso, junto al pasado, el ser humano vive con la esperanza puesta en el futuro (Aranguren, 1999, p. 187). Podemos decir que este futuro es posible vivirlo ya en el presente gracias a la solidaridad, cuando se hace realidad aquel compromiso humano por el otro. Por ella la transformación de las relaciones y de las posibilidades se convierte en el eje de la realidad personal colectiva y del mundo vital en el que se está inmerso. El ser humano dañado, gracias a la solidaridad de otros que le apoya y le repara, está abocado al cambio y hace suyas las posibilidades y la creatividad que le permite transformar su propia realidad y constituirla, no sólo en *su* realidad, sino ya en la *muestra*, la de todos.

Por esto, según la Enseñanza Social de la Iglesia, la solidaridad humana expresa tanto un don como una exigencia. Este es el vínculo que une a todas las personas entre sí de modo especial y es inherente a la condición humana. La solidaridad está llamada a cultivarse y proponerse como paradigma ético universal. Es una exigencia reconocer, en medio del conjunto de los vínculos humanos de toda clase y grado, un espacio libre que busca ocuparse del crecimiento común, compartido por todos, una *causa común* a la cual todos estamos convocados a aportar positivamente (Conferencia Episcopal de Colombia, 2005, p. 194).

La ciudadanía de Dios implica salir de sí. Desde finales del siglo XVIII la ciudadanía fue asociada a la idea de nacionalidad, cuando los

Estados fueron extendiendo garantías de educación para incorporar a sus poblaciones en las organizaciones públicas que se consolidaban. Se entendía a la ciudadanía como una adscripción meramente externa y legalista, designando el lugar donde se nace o pertenece, y a una serie de derechos que el Estado atribuía. Esta es una noción basada en una relación vertical e individual entre el Estado —autoridad pública— y el ciudadano —a quien se le atribuyen ciertos derechos y deberes ante la ley—. Por otra parte, y de modo casi independiente, se extendían una serie de movimientos asociativos —familias, barrios, comunidades, clanes y sociedades— sin referencia a una autoridad estatal. Este nivel horizontal generaría un sentido mayor de pertenencia, de responsabilidad y de solidaridad mutua (Tandon, 2013, p. 15). Ahora bien, este esquema vertical-horizontal presenta una dificultad muy importante: la desintegración del organismo social. Si bien habría mecanismos que conectan al ciudadano con el Estado, básicamente ambos se encuentran en una situación de asimetría fundamental.

Así también podemos hacer una analogía con la fe. Una idea dicotómica acerca de la vida de Dios y nuestra existencia humana hace que veamos de modo desintegrado la pertenencia radical del ser humano a Dios y, por otra parte, la dimensión vertical de convivencia entre los hombres. Así Dios, el totalmente otro, no estaría adentro y en el fondo de nosotros, sino arriba en el cielo (Mejía S.J., 2010b). Sin embargo, sabemos que Dios es Trinidad y esto implica en el mismo seno divino una dimensión horizontal y comunitaria. Dios es “comunidad en la diversidad”, de honda y auténtica relación fundada en el amor.

Por eso podemos decir que Dios es el principio de la vida y de nuestra condición horizontal de hermanos, que se constituye en el fundamento de la solidaridad y la relación fundada en el amor, el respeto y la corresponsabilidad.

Por ende, tanto en la ciudadanía política como en la comprensión teológica de la fe, ambos ejes —vertical y horizontal— deben integrarse (es nuestro doble origen). Pues así ocurre en la realidad humano-divina de la fe: Dios nos ha hecho a su imagen, cocreadores suyos, responsables de construir la convivencia social basada en el amor, la justicia y la paz.

Ya casi al final del documento, el Papa Francisco habla del “gusto espiritual de ser pueblo” (2013, núm. 268). Tomamos algunos elementos de esta reflexión, pues iluminan una ciudadanía basada en el involucramiento con el otro, en la participación y en la igualdad. Francisco recuerda la Palabra de Dios: “ustedes, que en otro tiempo no eran pueblo, ahora son pueblo de Dios” (1 Pe 2, 10). La identidad del cristiano se entiende en esta pertenencia, trabajando codo a codo con los demás. Desde aquí, la ciudadanía “es involucramiento en la tormenta humana, en el contacto con la existencia concreta de los otros, compartiendo la fuerza de la ternura” (Papa Francisco, 2013, núm. 270). La ciudadanía cristiana está marcada por el amor, en tanto quien no ama al hermano “camina en las tinieblas” (1 Jn 2, 11). Benedicto XVI ha dicho que “cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios” (como se citó en Papa Francisco, 2013, núm. 272). Para Francisco, la autorreferencialidad es una tentación muy grande, cuando hoy nos vemos amenazados por la acedia individualista que es hija de una tristeza del alma.

En clave social de la Iglesia, la justicia no es una realidad que se produce con la satisfacción de los intereses individualistas, sino con una voluntad que debe esmerarse por el bien común. Debe salir de la esclavitud individualista para integrarse a una ciudadanía que bien podemos llamar del Pueblo de Dios. (Scherz, 2014, p. 2).

La ciudadanía que nos otorga Dios no se *adquiere*, sino que se posee constitutivamente y se ejerce por derecho y por obligación, pues ella es parte de la responsabilidad que se nos confía a todos como hijos de un mismo Padre Dios.

Ejercer la ciudadanía espiritual implica ser radicalmente incluyentes para que nadie, por ningún motivo, sea excluido del reconocimiento de sus derechos, que son la clara expresión de su inclusión en la comunidad social y política.

En la medida en que esta ciudadanía se ejerce, cada uno trasciende de sí y se vuelca hacia los otros, hacia sus conciudadanos. La auténtica ciudadanía está llamada a ejercerse con vitalidad porque se sabe animada por la vida divina interna que es relación, que se proyecta hacia fuera de sí y se compromete, que busca la comunión.

Los ciudadanos activos en pos de la participación de lo común son signo de aquel origen humano en el Dios Amor que nos habita, como lo retrata la bella imagen de Jesús sobre la vid y las ramas (Jn 15, 5-6). Por eso la V Conferencia general del Episcopado Latinoamericano en Aparecida destaca la acción creciente de los ciudadanos en los asuntos colectivos: “Con la presencia más protagónica de la sociedad civil y la irrupción de nuevos actores sociales [...] se está fortaleciendo la democracia participativa y se están creando mayores espacios de participación política” (Celam, 2007, p. 75). Como dijo el presidente Kennedy cuando mantuvo vigente la invitación a sus conciudadanos: “no preguntes qué puede hacer la nación por ti, sino qué puedes hacer tú por la nación” (Discurso Inaugural, 1961).

Para terminar, el Papa Francisco propone una palabra sobre las redes y los instrumentos de la comunicación humana. Estos han alcanzado desarrollos inauditos y presentan el desafío de descubrir y transmitir “la mística de vivir juntos”, es decir, “de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa marea algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria, en una santa peregrinación” (Papa Francisco,

2013, núm. 87). De este modo, las mayores posibilidades de comunicación se traducirán en más posibilidades de encuentro y de solidaridad entre todos.

Momento 3: taller o dispositivo pedagógico

Como dispositivo pedagógico proponemos el juego de Usoles. El objetivo es ganar la mayor cantidad posible de puntos, mediante 8 rondas de votaciones secretas de Par o Non que cada grupo entrega a un facilitador y que solo hace públicas cuando las haya recibido. La combinación de votaciones define el puntaje según la siguiente tabla:

Tabla 2. Combinación de votantes y puntos

Si todos votan PAR	Todos pierden 10 Usoles
Si 3 grupos vota PAR y un grupo vota NON	Los que votaron PAR ganan 10 Usoles cada uno y el que voto NON pierde 30 Usoles
Si 2 grupos votan PAR y 2 votan NON	Los que votaron PAR ganan 20 Usoles cada uno y, los que votaron NON pierden 20 usoles cada uno
Si 1 grupo vota PAR y los otros tres votan NON	El que voto PAR gana 30 usoles y los que votaron NON pierden 10 Usoles cada uno
Si todos votan NON	Si todos votan NON

Nota: Elaboración propia basada en la Cartilla N 1 del proceso de formación: Desarrollo de habilidades para la construcción de paz. Programa por la Paz. Compañía de Jesús. Bogotá. Mayo 2003. Recuperado de: http://issuu.com/cinepppp/docs/completo_habilidades_para_la_paz_1

Regla de juego: *“jueguen como quieran, ganen todo lo que puedan”*. Los grupos no deben comunicarse entre sí, pero después de la 3ª ronda hay mesa de diálogo: un delegado de cada grupo se reúne con el representante de los otros grupos durante 1 minuto, tratan de ponerse de acuerdo en cómo van a jugar y regresan a sus respectivos grupos. Los grupos no están obligados a seguir el mensaje de su representante y es cuando el facilitador anuncia (no antes) que los puntajes de las siguientes votaciones se duplican. Después de la ronda 5 hay nueva mesa de diálogo y, solo después de terminada, se anuncia que las votaciones que siguen se triplican. La última mesa de diálogo es después de la ronda 7 y en ese momento se anuncia que la siguiente votación se multiplica por 10. Un facilitador va registrando los puntajes verticales y horizontales, y hace las sumas en el siguiente cuadro:

Tabla 3. Puntajes de Usos

Puntajes	Grupo 1	Grupo 2	Grupo 3	Grupo 4	Puntaje Horizontal
Ronda 1					
Ronda 2					
Ronda 3					
Mesa de diálogo	•	•	•	•	•
Ronda 4					
Ronda 5					
Mesa de diálogo	•	•	•	•	•
Ronda 6					
Ronda 7					
Mesa de diálogo	•	•	•	•	•
Ronda 8					
Puntaje Vertical					

Nota: Elaboración propia basada en la Cartilla N 1 del proceso de formación: Desarrollo de habilidades para la construcción de paz. Programa por la Paz. Compañía de Jesús. Bogotá. Mayo 2003. Recuperado de: http://issuu.com/cinepppp/docs/completo_habilidades_para_la_paz_1

Finalmente, un facilitador señala el significado de Usoles (Unidades de Solidaridad) y orienta un análisis del juego con las siguientes preguntas:

- Sentimientos y emociones del juego.
- Hagan un análisis del puntaje vertical: ¿por qué lo que ganan unos lo pierden otros? ¿Por qué los intereses particulares —que son legítimos— son tan importantes para los grupos? ¿Cuál es el costo que pagan?
- Hagan un análisis del puntaje horizontal: ¿si el mayor puntaje posible del juego es 920 (suma total si todos los grupos, en todas las rondas, votaran siempre Non) lo colectivo es alto, medio o bajo? Elaboren una explicación de este resultado final.
- Trasladen y apliquen el ejercicio a su contexto: ¿cuántas Ciudadanías identifican? Señalen de cada una su dimensión política (en qué espacios de la vida pública participan, quién los representa), su dimensión jurídica (¿gozan efectivamente de todos sus derechos?), y su dimensión cultural (cuáles son sus creencias, sus imaginarios).

Referencias

- Aranguren, L. (1999). Educar en la reinención de la solidaridad. En *Selecciones de Teología*, (38), pp. 1-15.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Aparecida, Brasil: Editorial Nomos S.A.
- Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la paz & Secretaría de Educación Distrital. (2014). *Módulo y Manual de Ciudadanía y Convivencia desde la construcción colectiva de sentidos y redes*. Bogotá, Colombia: Gente nueva.
- Conferencia Episcopal de Colombia. (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Bogotá, Colombia: Editorial Nomos S.A.

- Mejía S.J., J. (Mayo, 2010b), *Experiencia política de Jesús*. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Bochalema, Colombia.
- Muñoz, C. (2011). *Diversidad y Ciudadanía*. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Ureña, Venezuela.
- Pinilla, L. (2011). *Reflexión sobre incidencia política y participación ciudadana*. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Ureña, Venezuela.
- Programa por la Paz (2003). *Cartilla N°1 del proceso de formación: Desarrollo de habilidades para la construcción de paz*. Compañía de Jesús. Bogotá. Recuperado de: http://issuu.com/cinepppp/docs/completo_habilidades_para_la_paz_1
- Quintero S.J., H. (2012). *Espiritualidad y sujeto político*. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Ureña, Venezuela.
- Quiñónez, M. (2010). *Dinámicas y dilemas sociales: entre ciudadanía y fronteras*. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Bochalema, Colombia.
- República Bolivariana de Venezuela. (2000). *Constitución Política República Bolivariana de Venezuela*. Barquisimeto, Venezuela: Editorial Temis S.A.
- Sañudo, M. (2011). *Ciudadanía diversa en clave cultural*. Bogotá, Colombia: Instituto Pensar / Pontificia Universidad Javeriana.
- Scherz, T. (2014). *Ciudadanía, religión y espacio público a la luz de 'El gozo del Evangelio', del Papa Francisco*. Recuperado de <http://www.asuntospublicos.cl/2014/03/ciudadania-religion-y-espacio-publico-a-la-luz-de-el-gozo-del-evangelio-del-papa-francisco/>
- Papa Francisco. (2013). Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

- Tandon, R. (2013). Nos movemos al ritmo del mundo: debemos ser más globales de lo que pensábamos. En *Revista DVV International*, (80). Recuperado de <http://www.dvv-international.de/index.php?id=319&L=3>
- Zan, J. (2006). *Ciudadanía y sociedad civil. La democracia y los sujetos de la política*. Río de Janeiro, Brasil: Erasmus.

Segundo eje temático: lo Público

Momento 1: nociones, preguntas y conceptualizaciones sobre lo Público

Algunas nociones o afirmaciones acerca de lo público de los habitantes en la frontera colombo-venezolana...

- Lo público son los servicios domiciliarios, el transporte y los espacios de la ciudad, la fuerza pública, la ley de juventud e infancia y la ley de las juntas de acción comunal.
- Todas las leyes y la jurisprudencia son públicas.
- La administración pública, la universidad pública, los cargos y el presupuesto del Estado son públicos.
- Lo público se contraponen a lo privado; es pública la calle y privada la casa de las personas.
- Lo público es ineficiente y lo privado es eficiente.
- Lo público es el bienestar general y lo privado es el bienestar particular.
- Lo público es amplio, lo privado es discreto.
- La economía en la frontera se rige por intereses privados. Es necesario que el Estado intervenga en el mercado porque este no responde por los pobres que produce. El mercado no tiene criterios del bienestar público. El Estado debe velar por lo público.
- Lo público es una construcción social que posibilita el control político de las decisiones públicas.

Sea parte de... con su identidad, historia y sentido de pertenencia. Tenga parte en... el acceso a los recursos y a los bienes sociales. Tome parte en... la construcción de lo público dentro de su municipio.

Los habitantes de la frontera, educadores, trabajadores, líderes comunitarios, jóvenes, hombres y mujeres también se preguntan...

¿Cuál fue su primera experiencia con lo público?, ¿conoces políticas públicas y/o políticas privadas?, ¿sabes cómo se implementan?, ¿qué diferencia hay entre nuestro comportamiento social en lo privado y el que tenemos cuando compramos y vendemos en ámbitos públicos?, ¿hasta dónde llega lo público cuando el Estado no puede responder a esas demandas o las políticas públicas no funcionan?, ¿dejan de ser públicos los bienes públicos cuando son administrados por intereses privados?, ¿la familia es una instancia privada que se transforma en pública cuando se ejerce control político sobre ella?

... y los ciudadanos, la academia, la Iglesia y las organizaciones presentan sus reflexiones...

La precariedad de herramientas para la negociación y la resolución de conflictos de diversa índole en las regiones es una manifestación de la inexistencia de un espacio público que posibilite su solución. Estas tensiones generalmente las resuelven los poderes locales, no necesariamente estatales y algunas veces ilegales, que asumen la función de administrar justicia y violencia desconociendo la tarea del Estado y confundiendo los ámbitos de lo público y de lo privado.

La frontera colombo-venezolana conformada por cinco ámbitos: caribeño, Perijá-Catatumbo, Norte de Santander-Táchira, llanero y Orinoco, (Ramírez, 2011, p. 7) no está lejos de esta descripción de precariedad. En ella se evidencian diversos conflictos que podrían ser agrupados en cuatro aspectos: las relaciones comerciales, la infraestructura y los recursos energéticos, el desarrollo fronterizo representado en la calidad de vida de sus habitantes y su perspectiva de futuro, y, por último, la seguridad y la regulación de la violencia que no encuentran un espacio de tramitación estatal y que se presenta como opción a los habitantes fronterizos por estar *abandonados a sus propias fuerzas* (González, 2008).

La no existencia o existencia precaria de lo público crea en la frontera un contexto para la violencia.

¿Y cómo puede ser posible la constitución de lo público? Entendemos que está íntimamente ligada a la presencia del Estado representada en su institucionalidad, así como al ejercicio consciente de la ciudadanía en su dimensión política por parte de los habitantes de frontera que, como se ha expresado en el eje de ciudadanía, consiste en la presencia en el actuar público y en el hacerse visible a la luz pública, mediante el uso de la palabra (Arendt, 1961, citada en González, 2008). Entonces, es la conjugación entre los diferentes grados de ciudadanía y de institucionalidad estatal la que genera una forma particular de lo público. Adicionalmente, la constitución de lo público está mediada por la permanente tensión entre la búsqueda de algún tipo de unidad (tradición compartida, etnia, estructura comunicativa, paisaje geográfico, gobernanza) y la pluralidad por ausencia de una fuerza política que centralice.

En la frontera colombo-venezolana esto se presenta como un reto importante, en la medida en que allí confluyen no solo las lógicas de

los dos países sino la convergencia de los cinco ámbitos marcados por la diversidad geográfica y cultural, la búsqueda de institucionalidad, al mismo tiempo que el ejercicio ciudadano que posibilita el surgimiento de lo público.

Para que sea posible lo público es necesario el surgimiento del Estado que inevitablemente está ligado a la separación de lo público y lo privado y al control de los individuos sobre sus impulsos y emociones. Muestra de ello son los modelos de autocontrol y autorregulación (por ejemplo: el uso del reloj, la obediencia de las señales de tráfico, normas de regulación de las relaciones comerciales y de uso del espacio, etcétera) y acatamiento de la ley. Las regulaciones introyectadas muestran la pertenencia a la sociedad mayor y la comprensión tácita de la necesidad de institucionalidad, donde se articulen las actividades individuales. En nuestros contextos cercanos se evidencia, en las prácticas cotidianas, lo lejos o cerca que estamos de aceptar estas autorregulaciones y el control estatal al incorporar o rechazar, en el espacio y en el tiempo en el que nos movemos, estas normas, leyes y formas de control.

Estas formas de autocoerción individual y de introyección de normas suponen que las funciones de protección y control sobre los individuos pasan de los grupos endógenos (clanes, comunidades rurales, latifundios) a ser ejercidos por instituciones estatales, urbanas y centralizadas. A partir del control del Estado, este origina igualmente el distanciamiento de los sujetos de sus clanes y comunidades de origen.

Los ciudadanos dependen de sí mismos y, al estar alejados de sus comunidades, aumenta su movilidad social y espacial, lo que afecta su seguridad básica y la cohesión interna de sus grupos. Ello implica una separación entre lo público y lo privado, lo mismo que una profunda diferenciación del individuo frente a sus grupos de control.

Hannah Arendt nos muestra otra connotación de lo público:

... en la Democracia griega existía lo privado como lo doméstico, y lo público como lo económico (oikos) y lo político como el espacio de la deliberación y participación de los ciudadanos libres para la resolución de problemas comunes y la defensa de la comunidad política (igualdad). (Arendt, citada en González, 2008, p. 61)

En nuestro contexto presente, lo público está vinculado a la plaza pública como espacio social, al predominio de la argumentación racional y de la palabra para la persuasión de los otros, a la construcción de una identidad común para los moradores de ese espacio público, a la igualdad ciudadana ante la ley, y a la necesidad de la ley escrita de carácter racional previamente conocida. Esta connotación de lo público trae dos consecuencias: por un lado, la neutralización del arbitrio personal o la condición de que el arbitrio personal sea autónomo tanto cuanto tenga introyectadas las normas y leyes y dentro de este marco se desempeñe, y, por otro, la concepción de la participación como la argumentación en espacios abiertos.

Entonces, podríamos decir que lo público tomaría tres sentidos: *lo colectivo*, es decir, lo que concierne a todos; *lo visible y manifiesto*, es decir, lo que se discute a la luz del día y no está en la oscuridad; y *lo de uso común*, disponible para todos los miembros de la comunidad política.

Cuando hablamos de lo público lo entendemos como diferente a las confesiones religiosas, aunque su influjo incide decididamente en las formas de actuación de los sujetos en lo público y en lo privado, a los bienes privados, al ejercicio de la ley sin fundamento racional.

Generalmente vinculamos lo público a lo secular, a lo no-confesional, a los bienes públicos y no a los privados, a la administración de justicia fundamentada en una ley racional y no en la administración por

mano propia, a la división de poderes y el mutuo control, al constreñimiento y no al dominio o control autoritario sin mediación ni control de la violencia.

Lo público se entiende como una entidad abstracta y reconocible por todos, que encarna “lo común”.

Lo público se entiende como una entidad abstracta y reconocible por todos, que encarna “lo común”. Lo común aparece a través del interés global de los individuos que responde a normas generales que les otorguen garantías públicas y acceso a ellas, libres de coerción económica y política.

Estas concepciones de lo público están necesariamente ligadas a las concepciones de Estado y de sociedad civil, entendida esta última en su dimensión autocrítica democrática, que significa el distanciamiento del ciudadano frente al clientelismo, la prepotencia burocrática, la ineficiencia estatal y la falta de participación ciudadana (González, 2008).

Así, puede entenderse desde la

... concepción estatalista, que: lo público está personificado en el Estado como orden jurídico que se expresa en la plena vigencia del Estado de derecho, y que a veces se ve erosionado por la ausencia de las garantías básicas a los individuos y la fragilidad del orden legal para orientar los movimientos de la sociedad. En este sentido, se critica la incapacidad del Estado para garantizar los derechos establecidos por las leyes, situación que impide el ejercicio pleno de la ciudadanía. (Rabotnikof, citado en González, 2008, p. 80).

Por otro lado,

... la Concepción societalista de lo público aparece como una instancia mediadora entre el Estado y la sociedad, que apunta hacia el fortalecimiento de la participación ciudadana en la decisión y gestión de los asuntos colectivos frente a la alternativa entre [...] la mercantilización de todas las relaciones sociales y el protagonismo exclusivo de una figura estatal que ha agotado sus posibilidades, el espacio público se piensa como una esfera autónoma, escenario de la participación social, y en algunos casos, como instancia de descentralización de las decisiones. (Rabotnikof, citado en González, 2008, p.79).

Estas dos concepciones, al operar polarizadas, carecen del reconocimiento de un espacio público que posibilite una crítica política y el uso público de la razón. Para unos, lo público solo puede pensarse desde el Estado y sus instituciones, mientras que para otros, es lo que es común a todos, lo social y que es radicalmente autónomo del Estado.

Es necesario superar estas dicotomías. Lo que conduce a la verdadera democracia no es el predominio de un Estado fuerte sobre una sociedad débil ni la hegemonía de los movimientos sociales sobre las instituciones de un Estado débil, sino la existencia simultánea de una sociedad y un Estado fuertes, en una relación caracterizada por la permanente tensión, pero también por el mutuo control, la negociación y el acomodamiento. Solo una sociedad organizada es capaz de denunciar y limitar los excesos del poder estatal y presionar por la democratización de las instituciones estatales, mientras que al Estado le corresponde crear y respaldar institucionalmente las normas del juego político y democrático. En la esfera pública son necesarios los actores encargados de la representación, la confrontación y la negociación políticas. Así por ejemplo, el control público

es para todos los sujetos: para quienes cumplen la ley y para quienes administran la justicia, para los gobernantes y para los gobernados.

Lo público constituye un referente para imaginar soluciones a la crisis institucional de las sociedades complejas. Cuando los estados-nación dejan de ser referente común y se presenta una tensión, entonces lo público deja ya de identificarse con lo estatal para convertirse en un lugar de redefinición de la ciudadanía, que incorpora elementos de participación y gestión e implica una transformación de la cultura política (González, 2008).

Una tercera acepción de lo público es justamente la cultura ciudadana, que debe estar articulada con la historia y la antropología políticas y que debe leer cómo se conformaron los Estados (Venezuela y Colombia) desde la época de la colonia donde “el poder del Estado se ejercía de modo indirecto mediante la negociación con los poderes y procesos locales y regionales existentes de hecho” (González, 2008, p. 84) y cómo su constitución depende de las relaciones e interacciones entre el capital y la capacidad de coerción.

De los procesos históricos se desprende la necesidad de distinguir grados diferentes de ciudadanía y de institucionalidad estatal, lo que explica las dificultades para el desarrollo del concepto de lo público.

En Colombia, como también en Venezuela, el Estado tiene una presencia diferenciada que se percibe de manera más contundente en la frontera y que trae como consecuencia su precaria presencia en ella, lo que debilita no solo los medios de coerción y control sino también las posibilidades del ejercicio de la ciudadanía al no hacer posible el goce efectivo de los derechos de los habitantes.

Por esto es necesario ir más allá de la decepción frente a nuestra vida política o a la aceptación de las decisiones pragmáticas que no reconocen la humanidad de los habitantes o la aceptación de la “barbarie”. Es necesario en este momento ir más allá de toda intención de justificación o de crítica.

La tarea, como dice Fernán González, es la recuperación de la política como el ámbito de lo posible que supone, en primer lugar, un análisis que nos haga conscientes de los “hábitos de pensamiento” y de las expectativas con las que nos aproximamos a la política, al Estado y a lo público. Este análisis para la acción sobre lo público depende del desarrollo y declive de las instituciones del Estado, de la orientación ideológica de los marcos de interpretación y del sentido de la política que queremos construir.

Para superar las distancias entre instituciones estatales y realidades sociales, la invocación a lo público debe articular las diferencias y particularidades en el conjunto de la vida de los ámbitos fronterizos aprovechando y profundizando las posibilidades de participación que otorgan los marcos constitucionales de los dos países, así como pensar y repensar la relación entre los Estados y las sociedades como realidades complementarias y no contrapuestas.

El sentido de lo público como cultura ciudadana en construcción señala la necesidad de una formación, organización y actividad políticas que vayan gradualmente superando la brecha entre las instituciones estatales y las realidades políticas de ambos países.

Hay que articular las políticas estatales con las de la sociedad civil, combinando esfuerzos desde arriba y desde abajo, teniendo en cuenta la historia pasada con sus logros y limitaciones, con una mirada puesta en el deber ser de la ética pero considerando las posibilidades concretas de la acción política dentro de los marcos institucionales de los dos países y las coyunturas concretas de cada uno como de las naciones del continente. (González, 2008, p. 92).

Momento 2: lo Público en el horizonte del Bien Común

*“Nos dividimos, nos enfrentamos,
pero todos recibimos la vida desde la Unidad”.*

Benjamín González Buelta, S.J.

El Concilio Vaticano II define el bien común como el conjunto de condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud su vida (Concilio Vaticano II, 1972, p. 74). La comunidad política nace para buscar aquel bien común y en él encuentra su sentido pleno.

El bien común no es una suma acumulativa de bienes a repartir entre individuos o lo que resta en el reparto general, sino el fin al que está llamada toda la sociedad en su conjunto para su realización plena y solidaria (Conferencia Episcopal de Colombia, 2005, p. 164).

El bien común se concreta en tres fines: el respeto a cada persona en cuanto tal; el bienestar social y el desarrollo de los diversos grupos que componen la sociedad; y la consolidación de la paz, estabilidad y seguridad de un orden social justo.

Siguiendo a Daniel Mansuy, actualmente hay una aguda dificultad para ver los problemas sociales desde una perspectiva común, pues el ámbito del interés privado —legítimo en sí— se ha ido volviendo hegemónico. Según el autor, se ha caído en dos reduccionismos: el negar la existencia del ámbito público (la ilusión individualista) y el identificar lo público con lo estatal (la ilusión estatista). Ambas respuestas no son suficientes pues olvidan que lo público tiene una naturaleza específica,

que no se confunde ni con lo privado ni con lo estatal (Mansuy, 2014). La contraposición polar entre estatal y privado ha desplazado a lo público a una especie de “no-lugar” del cual nadie se hace cargo, llevando hacia el delicado problema del descrédito de la política, la cual, según Hannah Arendt (citada en Mansuy, 2014), es condición indispensable del despliegue de lo propiamente humano.

Las regiones fronterizas cargan con algo de esta visión de “no-lugar”. Lejanas de los centros de poder, situadas entre dos límites compartimentados y expuestas a las sospechas del “interior” de una supuesta ambigüedad identitaria por la interacción binacional, las regiones fronterizas son vistas por algunos como espacios indefinidos y amenazantes de la seguridad nacional.

Para Adolfo Nicolás, superior general de los jesuitas, las “fronteras” no sólo son geográficas, sino sociales, culturales, lugares de conflicto y tensión que ponen en riesgo nuestra reputación, tranquilidad y seguridad (Nicolás, 2008). Así, Dios se hace presente en estas regiones inspirando los contactos entre las personas y animando renovadas formas de convivencia. Desde esta perspectiva, la frontera colombo-venezolana es un lugar de llamados esperanzadores, donde sus habitantes buscan actuar en pos de la reconciliación de los divididos y de la recuperación de lo público. Vista con la mirada trascendente que ofrece la espiritualidad, la frontera se vuelve una región especial y afortunada por ser lugar de contacto y de encuentro entre *diversos*, manteniendo su unidad y consistencia propia, un territorio donde todas las particularidades jurídicas, culturales, económicas y sociales se integran para conformar una región común, apropiada por cada uno de sus habitantes.

Esta mirada trascendente sobre el territorio se hace posible por la espiritualidad. Para la EPCC, esta no es posible entenderla como una espiritualidad privada ni tampoco como una mera doctrina, sino de un ámbito que es eminentemente “público”.

Así, la espiritualidad se ofrece como camino de realización interior y de encuentro esencial de un ser humano con otro, que tiene profundas implicaciones sociales.

El Papa Francisco (2013) apunta lúcidamente:

Ya no se puede decir que la religión debe recluirse en el ámbito privado y que está sólo para preparar las almas para el cielo. Sabemos que Dios quiere la felicidad de sus hijos también en esta tierra, aunque estén llamados a la plenitud eterna, porque Él creó todas las cosas «para que las disfrutemos» (1 Tm 6, 17), para que todos puedan disfrutarlas. De ahí que la conversión cristiana exija revisar ‘especialmente todo lo que pertenece al orden social y a la obtención del bien común’. (núm. 182)

En relación con el ambiente, apoyados en el desarrollo tecnológico y espoleados por la codicia, en las últimas décadas los seres humanos asistimos a una irresponsable degradación y a una destrucción de la Tierra, olvidando que es *nuestra madre* (Álvarez, 2011). Hemos saqueado la naturaleza bajo los presupuestos de los horizontes de desarrollo económico y de la propiedad privada, olvidando que el mundo es nuestra casa. Este abuso sobre la naturaleza y sus recursos está asociado al abismo socioeconómico que ha aparecido entre quienes están en la privación absoluta y quienes consumen abusivamente a costa de otros. En todo esto, la primera víctima es la Tierra en su biodiversidad y su riqueza natural, ya que la crisis ecológica amenaza el sustento vital de todos los pueblos, especialmente el de los más pobres y vulnerables en sus diferentes regiones (Álvarez, 2010, p. 14).

La Tierra es un lugar apropiado para que toda las criaturas vivan en ella y, entre las especies, se le ha dado a la humana el especial encargo de cuidar del resto de sus criaturas hermanas (Gén 1). Esta creación

es un bien en sí mismo, jamás reducible a un bien material, explotable y comercializable; está bajo el criterio fundamental del “bien común” e implica una responsabilidad para con ella, responsabilidad que hoy puede entenderse como una llamada a establecer, movidos por Dios, relaciones de cuidado y justas con los seres humanos y con la creación, todas ellas tejidas en una unidad intrínseca y no separable, todo ello necesitado de una renovación y actualización permanente (Álvarez, 2010, p. 15).

Lo público un terreno para la comunión. El Papa Francisco, en su última Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) propone cuatro principios que orientan específicamente el desarrollo de la convivencia social y la construcción de un pueblo, con los cuales “las diferencias y tensiones bipolares propias de la realidad social se armonizan en un proyecto común” (Papa Francisco, 2013, núm. 221). El cuarto de estos principios dice que “el todo es superior a las partes, y también es más que la mera suma de ellas” (Papa Francisco, 2013, núm. 235). Así, no hay que poner el foco en cuestiones limitadas y particulares, sino ampliar la mirada para reconocer el bien mayor existente que nos beneficia a todos.

Esto hace referencia a lo público, noción que para la Enseñanza Social de la Iglesia integra la totalidad y la individualidad a la vez. En lo público, una persona conserva su peculiaridad personal sin esconder su identidad cuando integra cordialmente una comunidad. Así, el particular no se anula, sino que recibe estímulos para su propio desarrollo, que es a la vez el de todos. A esto apunta la alegría evangélica del Buen Pastor, que encuentra la oveja perdida y la reintegra al rebaño, o la alegría de un Padre que no quiere que se pierda ninguno de sus pequeñitos. Por eso el evangelio de Jesús no termina de ser Buena Noticia hasta que no es concretado en todos, “hasta que no fecunda y sana todas las dimensiones del hombre, y hasta que no integra a todos los hombres en la mesa del Reino” (Papa Francisco, 2013, núm. 237).



Foto 4. Reflexiones teológicas. Benjamín Donoso S.J.
Encuentro Binacional en Ureña, Venezuela, 2014

Por esto, es posible concebir lo público desde el principio de la trascendencia. Como apunta la Enseñanza Social de la Iglesia (2005), el ser humano está abierto al infinito y a todos los seres creados. Es decir, “está abierto hacia el otro, a los demás hombres y al mundo porque solo en cuanto se comprende en referencia a un tú puede decir yo” (Papa Francisco, 2013, núm.130). Este encuentro con el otro es el terreno de la comunión, donde la interacción humana genera un ámbito común en el cual se confrontan intereses, se posibilita el diálogo y se da el reconocimiento mutuo.

Sólo la persona que sale de sí, de la conservación egoísta de la propia vida “entra en una relación de diálogo y de comunión con el otro” (Doctrina Social de la Iglesia, 2005, p. 130).

Así, lo público se da gracias a la posibilidad de la gratuidad y del don: el ser humano es un ser creado que recibe como don todo lo que es y, por ello, es posibilidad de donación a los otros. Allí lo público se constituye cuando ninguno puede arrogarse la autoría absoluta o el derecho de propiedad total sobre lo que es y lo que tiene en común.

Algunos sociólogos anunciaron a comienzos del siglo XX que las religiones no lograrían sobrevivir en corto tiempo. Ellas quedarían convertidas en un residuo cultural y solo perviviendo en la esfera privada de las personas religiosas, en la conciencia individual y en el culto. Pero desde los años 70 las religiones han resurgido como fuerza social, han cobrado relevancia política, han recuperado el espacio público perdido y han retomado liderazgos éticos globales inesperados (Tamayo, 2011). En la valoración actual de la experiencia personal sobre pensamiento racional, el cálculo y la estadística; de la intuición sobre las certezas de la ciencia; de la autenticidad de la vida personal sobre las tendencias de masas; y de las concepciones holísticas y orgánicas por sobre las miradas especializadas y técnicas, las religiones han entrado a jugar un papel fundamental en la constitución de lo público. Lejos de señalarse como modos de evasión del mundo o con renuncia a las responsabilidades sociales de cada ser humano, la religión hoy aporta una mirada incisiva sobre los proyectos de sociedad con un cuestionamiento del sentido ético de los horizontes políticos y de desarrollo, una sensibilidad nueva ante la insolidaridad, y el potenciamiento de la creatividad que genera propuestas alternativas de vínculos de hermandad propios de aquellos que se saben hijos de un mismo Padre (Tamayo, 2011).

No podemos negar que las religiones han caído históricamente en las tentaciones del poder. Al cumplir una función legitimadora del orden establecido, cayeron en el fanatismo y en la condena a los heterodoxos, tuvieron comportamientos dogmáticos e integristas, fomentaron la discriminación de género, etc. Pero habrá que ver cómo la crítica moderna

hecha a las religiones les ha sido beneficiosa. Se han visto obligadas a hacer autocrítica, a ubicarse en los nuevos ambientes culturales y políticos, y a retomar sus fuentes místicas. Con ello se han vuelto conscientes de su papel en la promoción de lo humano, así como una crítica constructiva al escenario de lo público.

Hoy lo público también se construye en la libertad religiosa, en el diálogo ecuménico e interreligioso. En la medida en que las religiones testimonien la existencia de lo Trascendente y la comunión entre los creyentes, se construirá también un espacio público auténticamente pluralista e inclusivo, reconociendo los riquísimos valores que constituyen la fe religiosa. Así podrán ser efectivamente una luz para las sociedades actuales: se tendrá la certeza de que todo ha sido recibido, que por ello tenemos todos derechos y responsabilidades, y que la creación está dispuesta para ser compartida y disfrutada.

Los sacramentos provechosamente celebrados y vividos pueden ser signos visibles de este bien común que todos los hombres y mujeres que viven en sociedad están llamados a testimoniar.

En particular, la Eucaristía es un acto de justicia social, en tanto es una mesa fraterna compartida.

La Eucaristía es espacio donde se ve claramente vivido el bien común, cuando Jesús mismo se hace común a todos, pan partido y sangre derramada para todos: un ser humano que recibe de Dios su ser de Hijo y que se entrega para mostrar la más radical convivencia fraterna.

San Juan Crisóstomo dio orden de no recibir limosnas de quien no pague sueldos justos (Mejía, S.J., 2010b). Para el cristiano, construir la

comunidad de los creyentes no significa edificar un templo ni fundar una parroquia nueva, sino crear y restablecer la convivencia fraterna entre los habitantes de un territorio. Así, quienes comparten la Eucaristía en la región fronteriza colombo-venezolana van poco a poco formando sujetos activos en la construcción de una convivencia social fraterna y solidaria. Ellos mismos se van haciendo agentes de paz, no esperando solo del Estado la iniciativa de velar por el bien común:

La región y la sociedad civil cada vez más piensan sobre lo que es la paz y la convivencia y es importante que sigan su camino sin importar lo que diga el gobierno y los grupos al margen de la ley. (Prieto, 2010, p. 7).

Momento 3: taller o dispositivo pedagógico

Hasta ahora hemos señalado algunas nociones de lo público, del Estado, de ciudadanía y de lo privado. Como dispositivo pedagógico proponemos realizar, literalmente, un reconocimiento de lo público en su territorio a través de un ejercicio de cartografía social. Se trata de un recorrido físico por el municipio o localidad, lo más amplio posible y en compañía de otras personas con las que después van a compartir y conversar la experiencia.

Para el recorrido las personas se organizan en cinco grupos. A cada uno se le asigna una categoría a observar (Ejemplo: red de salud, educación, entre otras.). Cada grupo realiza una serie de observaciones que señalamos a continuación y que deben ir registrando por escrito en una libreta o cuaderno que lleven con ellos:

- Grupo 1: todo lo que observen de la red de salud existente (hospitales, clínicas, centros de salud, etc.).
- Grupo 2: lo relacionado con la red de educación (instituciones educativas, escuelas, colegios, universidades, centros de capacitación y afines).

- Grupo 3: todo lo correspondiente al sector gubernamental (alcaldías, sedes de gobernación, consejos comunales, fuerza pública, palacios de justicia, cárceles, etc.).
- Grupo 4: lo ambiental (parques, ríos, depósitos de basura, etc.).
- Grupo 5: todo aquello que atraiga su atención sobre la institucionalidad privada existente (empresas, multinacionales, organizaciones no gubernamentales, de cooperación internacional incluso, etc.).

Con base en estas pautas-guías, se solicita que diseñen la ruta que van a realizar y definan por lo menos 5 lugares donde tendrán que detenerse para una mejor observación.

Al terminar el recorrido de observación, los participantes revisan y reflexionan sobre la experiencia. Posteriormente, contestan las siguientes preguntas de manera personal y luego las comparten y reflexionan con los acompañantes de viaje:

- En el recorrido realizado qué considera que es público y por qué.
- En el mismo recorrido qué considera que es privado y por qué.
- Cuál es el límite que encuentran entre lo que considera público y lo que considera privado. Explique sus respuestas.
- Imagine que tiene el poder de definir y caracterizar un espacio público ¿Qué características le daría a la región de frontera para fortalecer la presencia de los Estados y el ejercicio de ciudadanía de sus habitantes?

Se recomienda apoyarse en la siguiente tabla:

Tabla 4. ¿Qué características le darías a la región fronteriza?

La Región Fronteriza	
Para fortalecer la presencia de los Estados	Para fortalecer el ejercicio de la Ciudadanía de sus habitantes

Referencias

Álvarez, P. (2010). *Sanar un mundo herido*. Bogotá, Colombia: Conferencia de Provinciales Jesuitas en América Latina.

Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz & Secretaría de Educación Distrital. (2014). *Módulo y Manual de Ciudadanía y Convivencia desde la construcción colectiva de sentidos y redes*. Bogotá, Colombia: Gente nueva.

Concilio Vaticano II. (1972). *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Conferencia Episcopal de Colombia. (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Bogotá, Colombia: Editorial Nomos S.A.

- González, F. (2008). De la invocación de lo público a la recuperación de la política. En Programa de formación Política y Ciudadana. Río de Janeiro, Brasil: Conferencia de Provinciales Jesuitas en América Latina. Recuperado de http://www.researchgate.net/publication/267787372_LA_INVOCA-CIN_DE_LO_PBLICO_Y_LA_RECUPERACIN_DE_LA_POLITICA
- Mansuy, D. (02 de abril de 2014). Lo público y lo privado [Entrada de blog]. Recuperado de <http://voces.latercera.com/2014/04/02/daniel-mansuy/lo-publico-y-lo-privado/>
- Mejía S.J., J. (2010b). Experiencia política de Jesús. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Pamplona, Colombia.
- Muñoz, C. (2014). Resumen propuesta temática de la EPCC. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Bogotá, Colombia.
- Nicolás S.J., A. (2008). Homilía del Padre General en Iglesia del Gesù. Recuperado de <http://www.sjmex.org/noticias/137-2013-08-05-17-43-55.html>
- Pinilla, L. (2014). El sujeto y la política. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Ureña, Colombia.
- Prieto, J. (2010). Ubicación pastoral. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Pamplona, Colombia.
- Ramírez, S. (Agosto, 2011). Realidad Fronteriza, circunstancias de cada país y papel de la frontera. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Ureña, Venezuela.
- Papa Francisco. (2013). Exhortación apostólica Evangelii Gaudium. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Tamayo, J. (2001). Otra teología es posible. Madrid, España: Herder.

Tercer eje temático: Interculturalidad

Momento 1: nociones, preguntas y conceptualizaciones sobre Interculturalidad

Algunas nociones o afirmaciones acerca de la interculturalidad de los habitantes de la frontera colombo-venezolana...

- Cultura es construcción permanente de relación con el otro. Somos en la medida en que nos relacionamos con el otro.
- Las culturas de frontera deben ser visibilizadas para enfrentar el silencio, el miedo y la impunidad.
- Los jóvenes han venido transformando sus referentes éticos y culturales con relación a los que ha venido asumiendo la familia tradicionalmente.
- La dignificación de los seres humanos parte de la necesidad de reconocimiento del otro en las relaciones.
- Tratar que los dos países nos quitemos la raya (frontera) que nos han colocado en medio y promovamos la interculturalidad.
- Reconocimiento de la diversidad cultural para un bien común y equitativo.
- Comprender a nuestros hermanos a partir de las diversas culturas que hay en la frontera.
- Respeto mutuo, diálogo, igualdad, interrelación con los demás, compartir.
- La interculturalidad es un proceso en construcción que busca generar espacios de interacción entre culturas.
- La interculturalidad exige humanizar relaciones: por esto es necesaria la preparación para recibir e interactuar con otra u otras culturas.
- La educación es fundamental en los procesos de interculturalidad.

- La interculturalidad requiere construir valores universales.

Los habitantes de la frontera, educadores, trabajadores, líderes comunitarios, jóvenes, hombres y mujeres también se preguntan...

¿Quiénes habitan la frontera?, ¿cómo generan comprensiones y lógicas de convivencia a partir de la diversidad de culturas? Si la simbiosis cotidiana define la identidad, el uso y apropiación de la frontera, ¿cuál es la cultura que se vive allí?, ¿qué comprensiones debemos tener para superar el cierre de las culturas en sí mismas o su relativismo? Si las comunidades Wayúu se originaron en el territorio que alimenta su identidad antes de la constitución de Colombia y Venezuela como naciones, ¿cómo pueden asumir las ordenaciones políticas y con ellas los valores y las formas culturales de los dos países? En zonas de frontera entre países, las comunidades se nutren de las diferentes formas de organización, los tipos poblacionales, las distintas tradiciones culturales y los particulares regímenes políticos de cada nación, entonces ¿cómo hacer posible, en estas condiciones, los procesos de interculturalidad?

... y los ciudadanos y ciudadanas, la academia, la Iglesia y las organizaciones presentan sus reflexiones...

La interculturalidad está asociada a nociones como culturas, diversidad, diferencia, diálogo, interacción y a un debate cada vez mayor en el que se establece una distancia entre la visión de la existencia de una *cultura única*, y la visión de la existencia de *diversas culturas*. El centro de este debate radica en buena parte en la manera como está definida la noción de cultura. En términos convencionales, la cultura se entiende como ente estático: encarnada en un conjunto de textos, creencias, y artefactos canónicos. Esta definición ha contribuido en gran medida a invisibilizar

las prácticas culturales cotidianas como un terreno para, y una fuente de, prácticas políticas.

Por otro lado, Tylor (citado en Hidalgo, 2005, p.74) comprende la cultura desde un sentido más etnográfico:

La cultura o civilidad entendida en su más amplio sentido etnográfico es aquel conjunto que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho. Las costumbres y todas las capacidades y hábitos adquiridos por parte del hombre como miembro de una sociedad.

O, desde la visión de Boas, también citado en Hidalgo (2005), quién concibe que:

La cultura puede ser definida como la totalidad de las relaciones y de las actividades intelectuales y físicas que caracterizan el comportamiento de los individuos que componen un grupo social, considerados de manera colectiva y singular en relación con su ambiente natural y otros grupos, con los miembros del mismo grupo y también de todos los individuos respecto a sí mismos. (p.74)

Por otro lado, las visiones alternativas, entre ellas las de Arturo Escobar (2001) y diversos autores (Certeau, 1984; Fiske, 1989 y Willis, 1990, citados en Escobar, 2001) definen la cultura desde una mirada más antropológica; ellos entienden “la cultura como un proceso colectivo e incesante de producción de significados que moldea la experiencia social y a su vez configura las relaciones sociales”(Hurtado, Giraldo & Peralta, 2003, p. 37). Así mismo, afirman Raymon (1981, p. 13) y Williams (1995, p. 8, como se citó en Escobar, 2001) que las culturas son sistemas de significados a través de los cuales —entre otros medios— un orden social es comunicado, reproducido, experimentado y explotado. “Desde

esta perspectiva, la cultura no es una esfera sino una dimensión de todas las instituciones económicas, sociales y políticas. Las culturas son un conjunto de prácticas materiales que constituyen significados, valores y subjetividades” (Jordan & Weedon [1995], citados en Hoetmer, 2009, p. 28).

En la frontera colombo-venezolana se asientan una gran cantidad de culturas que responden a los ámbitos geográficos (caribe, andino, llanero, amazónico) a comunidades indígenas transfronterizas (Wayúu, Piapoko, Yukpa, Motilonos o Baris) y a culturas fluidas e inasibles de las lógicas de mercado y tráfico intensivo tanto como a la gran población binacional que cuenta con doble registro de nacimiento en ambos países y que se considera tanto colombiana como venezolana. Al respecto, un refrán popular dice: *“si no se tiene la doble nacionalidad, no se es cucuteño”*.

Las culturas que responden a los ámbitos geográficos no están circunscritas solo al ámbito fronterizo, sino que extienden su influencia mucho más allá. Así, por ejemplo, la cultura caribe podría decirse que se amplía desde Maracaibo (Venezuela) hasta Barranquilla (Colombia) o que la comunidad Wayúu considera primero su pertenencia a su comunidad antes que a alguna de las dos naciones.

El inicio de ruptura de estos conglomerados culturales tuvo su origen en el proceso de delimitación fronteriza de 1777 y obedecía a los intereses de la explotación de recursos naturales y al plan militar de Carlos III contra la estructura de integración de los pueblos indígenas (Quintero, 2006) que, 238 años después, todavía siguen identificando elementos de unión y de ligazón que les hace tener una identidad propia y que en su cotidianidad manifiestan una búsqueda de convivencia pacífica binacional.

Así lo describe Jorge Eliécer Gámez (2006), director del Fondo Mixto para la Cultura y las Artes del departamento del Guainía, y que aplica para todos los ámbitos fronterizos: *“Un indígena Curripaco me dijo: cuando estoy del otro lado del Orinoco soy venezolano, cuando estoy de este lado del mismo río soy colombiano y cuando estoy en la mitad del Orinoco soy*

ante todo un indio” (Gámez, 2006, p. 264). “La identidad, mucho más allá de ser nacionalista, es binacionalista que se [nutre de matrices culturales compartidas, de consumo cultural, de integración cultural]” (Hernández [s.f], citado en Gámez (2006), p. 264). Esto último está referido a

por lo menos cuatro asuntos: unos procesos de conocimiento mutuos profundos, de reconocimiento de identidades y de respeto de las diferencias, de sentidos de pertenencia de un mismo destino y de conversión de todos estos procesos en políticas estables, en instituciones y en lógicas de cooperación. Colombia y Venezuela tienen una cantidad de matrices culturales comunes muy bien dibujadas y muy desconocidas. (Gámez, 2006, p. 264)

La agenda cultural binacional pasa por otras vías, no por las acciones de los gobiernos o los trabajos institucionales, ni por los organismos intergubernamentales. Yo diría que pasa por tres vías, la de las industrias culturales, la de la memoria y la tradición oral, que es fundamental en ambos lados y la del concepto persona a persona. (Gámez, 2006, p. 265)



Foto 5. Encuentro Binacional, realizado en Riohacha, 2014.

Así como en la frontera coexisten tradiciones ancestrales y de ámbito territorial que sobreviven y resisten a las lógicas colonizadoras y a las presiones de distinto tipo, también están presentes, y se manifiestan a veces de manera mayoritaria, las culturas surgidas de las formas de movilidad humana en la frontera con las que circulan estilos de vida, costumbres, y tradiciones que generan identidades (contemporáneas, cosmopolitas y fronterizas) que resultan efímeras porque se construyen con base en la cultura del consumo que promueve la globalización de las economías y el libre tránsito de productos reciclables (Rodríguez, 2009).

A esto se suma la existencia de una gran cantidad de población que cuenta con doble nacionalidad. Así lo presentaba el Diario La Opinión, de la ciudad de San José de Cúcuta, en artículo publicado el día 30 de junio de 2005, donde se decía que en ese momento existían más de 200.000 personas entre colombianos y venezolanos que se encontraban registrados como nacionales en ambos países (Benítez, 2006).

En esta diversidad de culturas, de tan variado origen y presencia en el territorio, surge la pregunta por la interculturalidad que debemos promover en la frontera colombo-venezolana. Según el Consejo Regional Indígena del Cauca, la interculturalidad puede ser entendida como la posibilidad del diálogo entre las culturas (como se citó en Walsh, 2009, p. 18). Para Catherine Walsh (2009) la interculturalidad se pone de manifiesto, en América Latina, en el ámbito público desde los años 90 en atención a la diversidad étnico-cultural y se ha visto reflejada en los reconocimientos jurídicos así como en la necesidad cada vez mayor de promover relaciones positivas entre distintos grupos culturales, de confrontar la discriminación, el racismo y la exclusión, y de formar ciudadanos conscientes de las diferencias y que sean capaces de trabajar conjuntamente en el desarrollo del país y en la construcción de una sociedad justa, equitativa, igualitaria y plural.

Sin embargo, el desarrollo de los procesos interculturales no es todo lo que se quisiera, pues están revestidos de las condiciones que les permiten o no desarrollarse. Así Walsh (2009) nos presenta tres perspectivas de la interculturalidad. La primera es la relacional, que hace referencia de forma más básica y general al contacto e intercambio entre culturas; es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, lo que podría darse en condiciones de igualdad o desigualdad. De esta manera, se asume que la interculturalidad es algo que siempre ha existido en América Latina porque siempre ha existido el contacto y la relación entre los pueblos indígenas y afrodescendientes, por ejemplo, y la sociedad blanco-mestiza criolla, cosa que se evidencia en el mismo mestizaje, los sincretismos y las transculturaciones que forman parte central de la historia y “naturaleza” latinoamericana-caribeña. Esta perspectiva limita la interculturalidad al contacto y a la relación muchas veces a nivel individual, encubriendo o dejando de lado las estructuras-sociales, políticas, económicas y también epistémicas que posicionan la diferencia cultural en términos de superioridad e inferioridad.

La segunda perspectiva de interculturalidad la podemos denominar funcional, siguiendo los planteamientos del filósofo peruano Fidel Tubino (2005) quien plantea que la perspectiva de interculturalidad se enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferencia culturales, con metas a la inclusión de la misma en el interior de la estructura social establecida. Desde esta perspectiva —que busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia—, la interculturalidad es “funcional” al sistema existente, no toca las causas de la asimetría y desigualdad sociales y culturales, y tampoco “cuestiona las reglas de juego”; por eso, es perfectamente compatible con la “lógica del modelo neo-liberal existente”. Es necesario preguntarnos si en los ámbitos de la frontera se ha pactado tácitamente una interculturalidad funcional que permite a los grupos y a los sujetos ser reconocidos en su diversidad, mientras sigan las normas establecidas por

las diversas formas de control social y de los imperativos económicos de acumulación capitalista que ahora los “incluye”, pero que puede no estar orientado a la generación de relaciones equitativas e igualitarias.

La tercera perspectiva es la de la interculturalidad crítica (Walsh, 2009). Con esta perspectiva no partimos del problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural-colonial-racial. Es decir, de un reconocimiento de que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y “blanqueados” en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores, donde también estarían los inmigrantes e indocumentados del otro lado. Desde esta posición, la interculturalidad se entiende como una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente —y como demanda de la subalternidad, en contraste con la funcional, que se ejerce desde arriba—. Esta perspectiva apunta y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas.

La interculturalidad entendida críticamente aún no existe, es algo por construir. Por eso se entiende como una estrategia, acción y proceso permanente de relación y negociación en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad. Pero aún más importante es su entendimiento, construcción y posicionamiento como proyecto político, social, ético y epistémico de saberes y conocimientos, que afirma la necesidad de cambiar no solo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación.

Y es por eso mismo que la interculturalidad debe ser entendida como diseño y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a la transformación estructural y socio-histórica, asentado en la construcción entre todos de una sociedad radicalmente

distinta. Una transformación y construcción que no queden en el enunciado, el discurso o la pura imaginación; por el contrario, requieren de un accionar en cada instancia social, política, educativa y humana.

Las palabras de Catherine Walsh nos ponen en la perspectiva de una ética de los máximos en las relaciones que quisiéramos vivir en los ámbitos de la frontera, en las estructuras de los países y como consecuencia de esto, en las relaciones interpersonales. Son retos amplios que debemos tener como horizonte de sentido pero que también deben tener un camino para irse haciendo realidad. Así que ¿por dónde empezar?, ¿qué acciones podemos emprender desde nuestros contextos específicos? Un camino nos lo presenta el teólogo protestante y ecuménico Preiswerk (2011) quien se ha detenido a identificar algunas características que podemos tener presentes en las formas de pensar y razonar a la hora de promover procesos de interculturalidad:

Lo primero: la interculturalidad asume lo contextual como algo fundante y no como mera circunstancia en la que nacen determinadas verdades. Todo pensar, todo actuar, todo sentir es contextual, y ese carácter lo afecta, lo limita y lo enriquece también contextualmente.

Lo segundo: la posibilidad de superar —o por lo menos de reducir— asimetrías que trastornan o impiden el verdadero diálogo y la capacidad de exponer, intercambiar y negociar acciones, verdades y sentimientos; es una apuesta que descansa y se prolonga en criterios éticos. Esto es lo que en palabras de Preiswerk se denomina la racionalidad ético-política, crítica y liberadora.

Lo tercero: el carácter relacional e intersubjetivo de la racionalidad intercultural está referido a la dialéctica entre identidad y alteridad; las diferencias culturales tienen sentido solamente en un contexto y dentro de una relación.

Lo cuarto: es una racionalidad plural, incluyente, interdependiente, es una razón que se plantea la realidad de manera integral y sabe que esta

se encuentra tejida por relaciones complejas que conllevan niveles distintos de profundidad —razón, emoción, percepción, etcétera—. De ahí que se apoye de manera decisiva en la intersubjetividad.

Lo quinto: la dimensión relacional y multipolar anterior hace que el paradigma intercultural implique un pensar y un actuar descentrado. Esto conlleva valorar el ámbito cultural, sin sacralizarlo, mirarlo también desde fuera y en perspectiva crítica. Para el otro, el diferente soy yo; o, como dice Vallescar (2000): “El otro no se comprende a sí mismo como otro; más aún, el otro, para la otra cultura, somos nosotros” (Vallescar, citado en Preiswerk, 2011, p. 265).

Estas cinco características de la racionalidad de la interculturalidad nos plantean necesariamente nuevas formas de concepción del pensamiento de manera consciente, dialógica y contextual, que al ser planteada desde estas opciones, necesariamente transforma otras dimensiones de la vida y transforma las concepciones sobre los temas fundamentales. Uno de ellos es la justicia. Concebir la diversidad cultural trae como correlato el surgimiento de la diversidad en los temas fundamentales de la convivencia social. Ya no es posible pensar la cultura sino las culturas, igualmente ya no es posible pensar la justicia sino las justicias que sean coherentes con la visión de las culturas.

Momento 2: Interculturalidad en el horizonte de lo Humano

*Hemos aprendido a volar como las aves, a nadar como los peces,
pero no hemos aprendido a ser humanos.*

Mahatma Gandhi

El ser humano que vive en sociedad crea, con sus capacidades, las condiciones más favorables para su existencia individual y compartida,

buscando los modos de realizarse más plenamente. La interacción entre los individuos y la comunidad se transforma en el lugar de la creación y realización de la cultura humana. Así, la cultura puede definirse como un “conjunto de costumbres y de acciones que ‘humaniza’ la existencia de los individuos y sus relaciones con la comunidad” (Sigmond, 1968, p. 109). La institución familiar que garantiza el amor, las normas jurídicas que regulan la convivencia y el intercambio, los rituales de que dispone la vida social para celebrar los actos importantes vividos en comunidad, las formas de expresión artística, poética, religiosa, todas éstas son las formas culturales en las que las personas y comunidades se van *humanizando*. Lo humano es el lugar y el deber ser de lo cultural.

La realización de la cultura no es algo externo a la persona humana, sino que ella misma es puesta fuera de sí.

Por medio de su cultura, el ser humano no sólo transforma el mundo, sino que se perfecciona a sí mismo y realiza su vocación (Concilio Vaticano II, 1965, p. 35).

Por otra parte, las aspiraciones humanas son las que impulsan el dinamismo cultural (Sigmond, 1968, p. 109), especialmente los anhelos más profundos de una vida en paz, que mueven a los hombres y mujeres a constituir instituciones representativas y participativas por las cuales tome forma la vida social. Por eso, en la medida en que cada pueblo vaya cultivando y dando forma a una cultura propia, así también irá descubriendo los modos de luchar contra la discriminación, la violencia y la guerra, contra la informalidad y el doblez legal, contra las segregaciones que establecen fronteras militarizadas rígidas e impositivas, etc.

Pero también hay intereses y deseos que pueden deformar la cultura. Entonces se establecen como cultura maneras de pensar y de actuar que hacen daño a la sociedad y los individuos. Por ejemplo, una cultura que establece la superioridad del hombre sobre la mujer y justifica el sometimiento de ella es una cultura que no contribuye a la humanización y el respeto de la convivencia.

Por eso no existen culturas y religiones puras, estáticas y aisladas. Cada una evoluciona, cambia y se adapta en función del medio social, del entorno ecológico y de la creatividad simbólica de los pueblos. Todas nacen dinámicas y se construyen en semejanzas o diferencias con otras y, por eso, no parten de cero (Tamayo, 2011, p. 175). Cada cultura es heredera de muchas historias de movilidad, de proyectos y de familias, de hombres y mujeres que apuestan por la construcción de lo público, etc. “Dios habla polifónicamente en diversos lenguajes y a través de diferentes obras humanas” (Tamayo, 2011, p. 188).

La interculturalidad es la experiencia de apertura respetuosa al *otro*, a los *otros* distintos, mediante el diálogo y la acogida (Tamayo, 2011, p. 173). El uno y el otro se consideran mutuamente fuentes de conocimiento y de novedosa sabiduría. En el querer conocerse, preguntarse y responderse, se respetan y se escuchan mutuamente, buscan las maneras de estimarse y valorarse, y comprender las buenas razones por las cuales el otro hace lo que hace. Por eso, el diálogo que se hace posible no es una batalla entre ideas (con actitudes de sospecha, de tender trampas o de convencer para imponer lo propio), sino un espacio de encuentro. El diálogo es un viaje, una aventura hacia lo desconocido. Estos interlocutores son los que crean *nuevos mundos*, porque visualizan el futuro con nuevas y grandes creaciones en solidaridad humana.

Diversas necesidades existenciales, junto a condiciones objetivas como el territorio geográfico, fisonomía del grupo, tradiciones transmitidas a las nuevas generaciones entre otras, generan diferencias fuertes en una

misma región. Este es el origen de los desencuentros y de tensiones conflictivas. Estos desacuerdos son importantes de ser admitidos, no evadidos.

Así como los conflictos pueden transformarse en violencias, también pueden ser ocasión de cambio y de enriquecimiento en el encuentro con lo distinto.

Una conflictividad sanamente vivida asume las tensiones, posibilita espacios y momentos para expresarlas, las integra dentro de unas determinadas reglas para el debate y la discusión, y las hace productivas al posibilitar el encuentro y el diálogo entre las posturas legítimamente distintas.

Las diversas culturas particulares están en relación con un sentido de humanidad universal. Son concretas y, a la vez, hacen parte de una historia trascendente que comparten en común. Esa tensión entre la diferencia y la unidad siempre será fecunda. Del dinamismo de esta tensión surge en la humanidad una nueva fuerza creadora de valores comunes, de deseos de hermandad y de superación de las diferencias, al mismo tiempo que respeta las particularidades de modos y expresiones de cada pueblo y cultura local:

“La interculturalidad debe ser contemplada como la exigencia moral de un espacio humanizado en el que los hombres y mujeres venidos de *todas partes* puedan llevar a cabo su manera de ser propia en compañía de otros” (González [2002] citado en Ortega, 2013) y compartir un espacio comunitario humano y humanizador.

¿Una cultura surgida de la espiritualidad?

La diversidad cultural se aprecia de modo elocuente en la existencia de la riqueza religiosa en todo el mundo. Los datos son elocuentes: 4/5 partes

de la población mundial está adscrita a algún movimiento religioso. De estos, 800 millones son hinduistas; 1300 millones, musulmanes; 2000 millones, cristianos; 350 millones, budistas; 400 millones, adscritos a religiones tradicionales, mitad chinas y mitad otros (Tamayo, 2011, p. 28). Las religiones trascienden las propias creencias cuando contribuyen a la conformación de las culturas y siguen influyendo en los comportamientos, actitudes personales y las decisiones colectivas de los pueblos al ponerlos en contacto con las preguntas fundamentales para el sentido de la existencia humana (Tamayo, 2011, p. 27).

La influencia de las religiones de dimensiones universales ha constituido por largo tiempo un principio de unidad de las grandes culturas. Su perspectiva universal regala a las sociedades una mirada amplia y abierta, al mismo tiempo que de hermandad entre todos, sin desprecios. Hoy mismo somos testigos de numerosas iniciativas de diálogo ecuménico e interreligioso en las distintas regiones, donde los credos, al poner en común sus valores y su fe en Dios y en el hombre, encuentran numerosos puntos de comunión y propenden por la unidad y la paz entre los pueblos, señalándoles valores éticos máximos a los cuales pueden aspirar. Como dijo Angela Merkel: “Las religiones enseñan a mirar lo que une, y por esto tendrán un papel cada vez más importante, en el momento en que los hombres se preguntan qué los une” (Merkel, 2011).

La espiritualidad es la actividad común a todas las religiones y búsquedas humanas de sentido en la cual todos los credos se encuentran. Ella regala a las culturas humanas aquella perspectiva de trascendencia que brota de la presencia humanizadora en el corazón de hombres y mujeres. La humanidad reconoce la experiencia vital de amar, de la que no puede adueñarse una sola cultura ni una sola religión. Al dialogar entre sí las distintas formas de visualizar la sociedad, es posible acercarse, con los “puños abajo”, a la incondicional posibilidad de vivir en común.

Por eso, la espiritualidad brota de la experiencia del Trascendente que habla en lo más íntimo de la conciencia del ser humano y, por ello, es dimensión no monopolizable por ninguna religión, sino patrimonio de la humanidad.

La espiritualidad es fundamento del derecho que tiene cada cultura a forjar su identidad y autodeterminarse en los caminos que decida, y, al mismo tiempo, buscar los modos de generar comunión en medio de la diversidad humana, cultural, de las cosmovisiones y de los mismos credos. Esto es posible cuando comulgamos con valores humanos como la compasión, la fraternidad, la reconciliación, la solidaridad con las víctimas. La espiritualidad trasciende las distancias y desencuentros que quieren imponer los ambiciosos y violentos, para posar sobre la diferencia enriquecedora, la mirada divina que nos hermana entre todos.

En el desarrollo cultural debemos tener siempre en cuenta dos movimientos: la continua profundización de los valores culturales propios y la tendencia innata hacia los valores humanos universales (Sigmond, 1968, p. 111). Es probable que nunca podamos construir para la humanidad un solo lenguaje universal. Sin embargo, los valores que animan la comunicación y el encuentro humano, que tienen como fundamento la común naturaleza humana, juegan este papel. En lo más profundo de todas las culturas está la Divinidad creando y recreando a hombres y mujeres que fueron hechos desde el comienzo a imagen y semejanza de Dios, y, por ello, los valores que manifiestan lo humano hacen que las personas se reconozcan en ellos y les señalan un único destino de comunión en la diversidad.

El Concilio Vaticano II en su Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1972) afirma bellamente que Dios ama las culturas humanas porque allí

es donde él mismo, en Jesús, pudo desplegar toda su potencialidad de amor:

Múltiples son los vínculos que existen entre el mensaje de salvación y la cultura humana. Dios, en efecto, al revelarse a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo encarnado, habló según los tipos de cultura propios de cada época. (Concilio Vaticano II, 1972, p. 58)

Esto lo constatamos en las narraciones del Nuevo Testamento, en donde se muestra a Jesús no solo apreciando y actuando en las diferentes culturas existentes en su contexto, sino además trasgrediendo los límites culturales que ellas establecían, para ponerlas en relación. En los Evangelios se presenta el ministerio itinerante de Jesús, muchas veces entrando o saliendo de una ciudad o de una región, como si se hubiera desplazado de modo especial por las “fronteras” de su tiempo. Situado en estos límites, Jesús tuvo diversos encuentros con personas diferentes a su propia cultura y religión: una mujer samaritana con quien un judío no debía establecer relación alguna por ser ‘pagana’ (Jn 4, 1-42); un centurión romano, quien se acerca para que Jesús le sane a uno de sus siervos (Mt 8, 5-13); una mujer cananea, a quien le da la posibilidad de salvarse por su gran fe (Mc 7, 24-30).

Jesús, asumiendo su propio origen y cultura judía, eligió trasgredir los límites impuestos por las culturas más cohesionadas e intransigentes de su tiempo y, así, planteó una ciudadanía universal, donde todos los distintos caben como hermanos en una misma tierra, todos como hijos de Dios.

En la tradición espiritual ignaciana el reconocimiento de la diversidad cultural y el don de la comunión son un aspecto central. Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales pone a Dios contemplando a:

... las personas de la faz de la tierra, en tanta diversidad, así en trajes como en actitudes, unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos y otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo, etc. (Loyola, 1985, p. 106).

La tierra que mira Dios es una tierra intercultural donde todos caben con sus diferencias raciales, sociales, religiosas e ideológicas. En medio de la diversidad, Dios se determina a obrar la Encarnación, cuando ve la situación herida de su pueblo, dedicados a “herir, matar, ir al infierno, etc.” (Loyola, 1985, p. 108). Es decir, la Encarnación es obrada por Dios para hacer posible la comunión entre los pueblos, que han extraviado los medios que hacen posible, desde una cultura particular, trascender sus límites para el encuentro con los demás.

Momento 3: taller o dispositivo pedagógico

La interculturalidad no solo es un horizonte de humanidad, sino una forma de entender el valor de la diferencia y la manera de concebir la realidad desde la que nos relacionamos con otros grupos culturales en el territorio. Como dispositivo pedagógico proponemos un ejercicio de cartografía que le permita a la comunidad identificar la diversidad cultural existente en su territorio (municipio o región).

Para comenzar, se pide que los participantes compartan si han conocido personas de otros países, lugares, de otras culturas, quiénes fueron, cómo fue ese encuentro.

En un croquis o mapa de su municipio, preferiblemente del tamaño de un pliego de cartulina, se quiere que señalen con un símbolo o convención los grupos culturales que viven en su región: campesinos, pobladores urbanos, grupos étnicos. También se espera que revisen si hay grupos o asociaciones de mujeres significativos o expresiones juveniles representativas, o bien comunidades Rom (gitanos) así como si hay grupos culturales específicos como pimpineros, transportadores, etc. Esta lista no es cerrada, es solo ilustrativa para el ejercicio. Se señala entonces con un símbolo o convención de un mismo color todos los grupos campesinos, con otro color todas las expresiones juveniles significativas, etc.

Los participantes indican de manera breve las características que definen a cada grupo: cómo son, cuáles son sus sentidos de vida, sus valores, etc.

A continuación, identifican en ese momento a cuál de ellos pertenecen. Aunque puede haber más de uno con el que se sientan identificados, en lo posible se señala solamente uno.

Posteriormente, se analiza con cuántos de los grupos culturales han tenido algún tipo de relación, cómo fue, en qué contexto se dio esa relación, qué fuerzas a favor y qué fuerzas en contra influyeron en ella, y qué resultó de esa vinculación.

Para finalizar, se señala cómo esas relaciones interculturales pueden alcanzar un mayor reconocimiento como seres humanos distintos en interacción.

Referencias

- Benítez, C. (2006). *Conflictos de nacionalidad y doble nacionalidad en la frontera colombo-venezolana a partir de la promulgación de las cartas constitucionales de la república de Colombia de 1991 y de la República Bolivariana de Venezuela de 1999*. Bucaramanga, Colombia: UIS.
- Boas, F. (1938). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires, Argentina: Solar.
- Bustos, R. (2013). *Identidad y construcción social de las fronteras*. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Cúcuta, Colombia.
- Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Secretaría de Educación Distrital. (2014). *Módulo y Manual de Ciudadanía y Convivencia desde la construcción colectiva de sentidos y redes*. Bogotá, Colombia: Gente nueva.
- Concilio Vaticano II. (1972). *Constitución pastoral Gaudium et spes*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Escobar, A. (2001). *Lo cultural y lo político en los movimientos sociales de América Latina*. Bogotá, Colombia: Taurus / Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gómez, J. (2006). *La identidad es binacional en Colombia – Venezuela. Retos de la convivencia*. Bogotá, Colombia: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales.
- Gargarella, R. (1999). *Derecho y grupos desaventajados*. Barcelona, España: Gedisa, S.A.
- Hidalgo, V. (2005). *Cultura, Multiculturalidad, Interculturalidad y Transculturalidad: evolución de un término*. Madrid, España: Editorial Alianza.
- Hurtado, D; Naranjo, G & Peralta, A. (2003) *Tras las huellas ciudadanas*. Medellín, Antioquia. Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antio-

- quia. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/ar/libros/colombia/iecp/huellas.pdf>
- Hoetmer, R. (2009). *Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos Recuperado de: <http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/!!!!!!%20repensar%20politica.pdf>
- Loyola, I. (1985). *Ejercicios Espirituales*. Santander, España: Sal Terrae.
- Merkel, A. (2011). *Las religiones enseñan a mirar lo que nos une*. Recuperado de http://www.aicaold.com.ar/index.php?module=displaystory&story_id=28344&format=html
- Ortega, P. (2013) *La pedagogía de la alteridad como paradigma de la educación intercultural*. En *Boletín Redipe* (827). Recuperado de: http://issuu.com/redipe/docs/boletin_827/21
- Patarroyo, L. (2013). El buen vivir y los procesos de interculturalidad. En *Apuntes para la comprensión de racionalidades* [Seminario Continental interculturalidad, sociedad y educación]. Bogotá, Colombia: Propuesta Socio Educativa.
- Patarroyo, L. (2013). Interculturalidad vs. Hegemonía cultural; tensión que nos convoca a optar. En C. Llopis (Coord.), *Fe, Culturas, Justicia. Reflexiones abiertas y plurales*. Bogotá, Colombia: Consejo de Cultura.
- Preiswerk, M. (2011). *Contrato intercultural. Crisis y refundación de la educación teológica*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Ramírez, S. (Mayo, 2010). *Colombia Venezuela: una intensa década de encuentros y tensiones*. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Bochalema, Colombia.
- Ramírez, S. (2013). *Análisis de las estructuras políticas de la frontera e influjo en el 2013*. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Bochalema, Colombia.

- Ramírez, S. & Cadenas, J. (2006). *Colombia – Venezuela. Retos de la convivencia*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Rodríguez, R. (2009). Cultura e identidad migratoria en la frontera México-Estados Unidos. Inmediaciones entre la comunidad mexicoamericana y la comunidad transfronteriza. En *Antíteses*, 3(5). Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=193314432007>
- Sigmond, R. (1968). Cultura y culturas a la luz de “Gaudium et Spes”. En *Selecciones de Teología*, 7(25). Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol7/25/025_sigmond.pdf
- Tubino, F. (2005). *La interculturalidad crítica como proyecto ético-político*. En Encuentro continental de educadores agustinos. Recuperado de <https://oala.villanova.edu/congresos/educacion/lima-ponen-02.html>
- Tamayo J. (2011). *Otra teología es posible*. Barcelona, España: Herder.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia, & C. Walsh, *Construyendo Interculturalidad Crítica* (pp. 75-96). La Paz, Bolivia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Cuarto eje temático: Desarrollo

Momento 1: nociones, preguntas y conceptualizaciones sobre Desarrollo

Algunas nociones o afirmaciones acerca del Desarrollo de los habitantes de la frontera colombo-venezolana...

- El intercambio y la inversión binacional es injusta porque los beneficios son para pocos y los perjuicios para muchos: ¡es un embudo!
- La economía depende de los tratados comerciales con países desarrollados y esto la hace poco solidaria.
- El problema de la economía es que debe resolver necesidades ilimitadas con recursos limitados.
- Debemos criticar la economía de mercado que nos reduce al consumo y nos convierte en depredadores.
- El dinero, el tener y el consumir se ponen por encima de la vida; hoy en día es necesario superar el imaginario de que “somos lo que tenemos”.
- Por eso el desarrollo no viene de afuera, sino de dentro de las comunidades. El desarrollo no es una meta a alcanzar, sino un impulso interior por vivir mejor.
- El crecimiento de los países y el llamado ‘producto interno bruto’ no se refleja en el desarrollo de la frontera, pues muchas veces se queda en el interior del país.
- En la frontera existen varias comprensiones sobre el desarrollo, no solo la economicista.
- En la relación cultura y desarrollo, el mundo se debate entre la destrucción y la creación; hoy en día muchos mundos son creados, ya no descubiertos.

- El ser humano y sus derechos son referentes obligados para cualquier propuesta de desarrollo.
- El Desarrollo Humano trata de la ampliación de posibilidades, capacidades y facultades de la gente.

Los habitantes de la frontera, educadores, trabajadores, líderes comunitarios, jóvenes, hombres y mujeres también se preguntan...

¿Cómo construir desarrollo desde y para los y las habitantes de la frontera?, ¿qué relación tiene el desarrollo y el territorio?, ¿cómo construir territorios relevantes en este escenario dominado por fuerzas a la vez antagónicas y complementarias, opuestas y combinadas?, ¿cómo “reterritorializar” lo que la globalización desterritorializa? Así mismo: ¿cómo generar políticas de desarrollo desde el “lugar”? ¿qué significa la frontera para sus habitantes: beneficio o hermandad, igualdad o diferencia, intercambio o comercio, economía o corrupción, progreso o límite?

... y los ciudadanos, la academia, la Iglesia y las organizaciones presentan sus reflexiones...

Las políticas y los modelos de Desarrollo que se han implementado en la frontera colombo-venezolana como en diversas latitudes, no responden a un modelo único y definitivo sino a una permanente construcción y transformación.

El Desarrollo como concepto y como modelo es un campo en disputa. También es entendido como un proyecto tanto económico como cultural que se ha producido por la hibridación y resignificación entre

las propuestas cosmopolitas y las experiencias latinoamericanas en curso (Sañudo, 2012). Por esto, no es posible referirnos al Desarrollo, ni a modelos de desarrollo sin implicar necesariamente los procesos sociales y políticos de los lugares, las regiones, las naciones y los movimientos globales.

En América Latina hemos experimentado, y en muchas ocasiones sufrido, la aplicación de diversas teorías y modelos de desarrollo; la teoría convencional, que tiene tantos críticos, entiende el Desarrollo como el crecimiento continuo de la economía; de esta concepción, se desprenden las teorías de la modernización, de la dependencia, de los sistemas mundiales, del capital humano y la teoría de la globalización (Sañudo, 2012). Esta teoría tuvo mucha fuerza en la década de los setenta y ha permeado las formas de vivir de los sujetos y las naciones hasta nuestros días. En esta concepción las ciudades son el motor de desarrollo, de ahí que se pone de manifiesto para los movimientos alternativos la prioridad de dar respuesta al desarrollo rural y al problema alimentario.

Durante las décadas de los sesenta y setenta, existió un esfuerzo teórico regional por construir una noción de Desarrollo que incorporase la complejidad de contextos históricos globales, regionales y nacionales determinados, y que estaban referidos a estructuras y clases sociales (Escobar, 2012).

Al mismo tiempo se acrecientan los movimientos sociales. La expresión popular, el conflicto y las luchas van adquiriendo una gran importancia. Se abre la pregunta sobre cómo medir la pobreza y se ponen de manifiesto dos metodologías: Línea de Pobreza (LP), que mide ingresos de las familias, y Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), que identifica las variables de la calidad de vida de los sujetos.

Se va ganando consenso en que la concepción de Desarrollo no puede estar separada del enfoque de derechos y las implicaciones que tiene en materia de las políticas públicas.

Viene entonces la crisis del concepto de Desarrollo, de las prácticas del desarrollo y el surgimiento de alternativas a este que posibilitan la emergencia de conceptos como Desarrollo Humano y Cooperación Internacional (entre naciones). Esta crisis termina con el planteamiento del concepto de Desarrollo Sostenible y de Desarrollo que despliegue las capacidades internas. En la década del noventa se habla por primera vez de la perspectiva de género en los modelos alternativos de Desarrollo; también se busca una mayor equidad y solidaridad con los sectores más desfavorecidos y las regiones que se consideran más atrasadas. A pesar de todos estos avances en las reflexiones, el Desarrollo se sigue viendo desde la perspectiva de crecimiento económico, es decir, desde una mirada lineal.

Un hito en la evolución del concepto de Desarrollo Humano se produjo cuando el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) instaló el Índice de Desarrollo Humano, que combina tres variables: calidad de vida, longevidad y nivel de conocimiento. Este índice representó un cambio radical, pues a partir de ese momento se entendía el desarrollo humano como un proceso de expansión de las capacidades de la gente para elegir su modo de vida. Esta concepción se inspira en la orientación de Amartya Sen que entiende el desarrollo como libertad. Se enfatiza la importancia de la acumulación del capital humano, se promueve el control endógeno, el conocimiento local, la participación e interrelación entre los actores y la ampliación de las capacidades de la gente (Cheema [1997], citado en Corredor, 2013).

Surgen entonces preguntas como: ¿por qué el crecimiento del gasto público social no se traduce en resultados importantes de reducción de la pobreza y de mejora de la calidad de vida? Se cuestiona la relación del Desarrollo, el Desarrollo Humano y el territorio. Este proceso se vive a la par con la llegada de la concepción de desarrollo como apertura económica y globalización de los mercados que se traducen en los tratados de

libre comercio; surgen afirmaciones como *hay que lograr menos mercado en el Estado y más Estado en el mercado* o cuestionamientos sobre ¿cómo jugamos en ese escenario?, ¿cómo hacemos compatible la integración económica y la integración social? o definitivamente, ¿no son compatibles? (Corredor, 2013).

Emerge entonces la importancia de lo regional y es aquí donde lo local, el lugar y lo que allí sucede se vuelven prioritarios para el Desarrollo. El desarrollo nacional es fundamental para el desarrollo regional y viceversa, el desarrollo regional es fundamental para el desarrollo nacional. Se hace cada vez más evidente la interdependencia entre lo local, lo nacional y lo global. Y es entonces, en este momento y lugar histórico, en donde debemos pararnos en la región fronteriza y preguntarnos: ¿qué significa el Desarrollo en el territorio de la frontera? ¿Cómo crear estrategias del cambio que pueden generar dinámicas de creación de riqueza a partir de sus recursos específicos?

Lo primero, es entender que el Desarrollo para serlo debe ser crecientemente interno. Estamos transitando el paso de una concepción del desarrollo *asistido* hacia otra del desarrollo *generado*; del desarrollo como algo adquirido, hacia una concepción del desarrollo como algo construido a partir de capacidades de los agentes locales (Madoery, 2001).

Lo segundo, es que hoy el desarrollo es entendido como un conjunto de capacidades generadas desde lo interno, ligadas a la calidad de los recursos humanos, la capacidad organizativa y de la articulación público-privada, la innovación y emprendimiento territorial de los agentes locales, la capacidad institucional territorial, en tensión-implicación con las transformaciones científicas y tecnológicas internacionales y la homogenización de los mercados globales (Madoery, 2001).

Lo tercero, es que esta nueva visión de Desarrollo desde el territorio implica lo político y no solo lo geográfico: esto significa que es un espacio dotado de significado a partir de las relaciones de poder y territorio,

donde están implicadas y tensionadas polaridades como la homogenización-fragmentación, la integración-desintegración (Madoery, 2001). Y podemos agregar la tensión-implicación entre lo legal y lo ilegal que se da en la frontera.

Esta visión del desarrollo interno ha introducido como estrategia dominante el desarrollo *desde abajo*, en el cual el espacio asume la connotación de territorio, es decir, de un factor de connotaciones estratégicas. De este modo, se asume que el Desarrollo debe ser territorializado y, por ende, crecientemente interno, porque los factores de desarrollo son capacidades autogeneradas que el territorio logra articular, dinamizar y orientar en su proyecto político.

El enfoque privilegiado aquí entiende que reintroduciendo el valor de la política, se visibiliza y reconfigura el poder local en tiempos donde predomina lo global.

Se presenta entonces la noción de proyecto político local, como una alternativa para comprender la dinámica territorial a partir del despliegue de las capacidades propias. Si lo global define el contexto, lo local define el proyecto. Si lo global define diferentes ámbitos de actuación de los actores, lo local define el lugar de la identidad, el territorio de compromiso y una nueva escala de desarrollo (Madoery, 2001).

El pensamiento único neoliberal desenganchó la economía del territorio al considerar la macroeconomía como la única dimensión relevante. El Proyecto político local, en cambio, asume la territorialización como propuesta. Presupone la necesidad de virar la mirada hacia dinámicas de generación de capacidades internas, es decir, preguntarse cómo un territorio puede generar riqueza y brindar bienestar a la población a partir de sus recursos y fortalezas. Entiende que la escala geográfica es en esencia

política, que el territorio como tal, dotado de identidad, historia y proyección, no es un dato que heredamos sino un resultado, un producto de la estrategia (Madoery, 2001).

En la frontera convergen dos perspectiva políticas, una suficientemente ilustrada con la mirada neoliberal, lente bajo el cual opera la economía del territorio colombiano, y, la otra es el paradigma socialista, el que experimentan los venezolanos, con el que no solo se regula la vida política y social sino la económica de los ciudadanos de esta franja fronteriza. A pesar de la distancia entre los dos modelos, en la cotidianidad los habitantes del territorio han aprendido a vivir y a relacionarse comprendiendo las dos formas de estar presentes con algunas implicaciones, especialmente en la construcción de la identidad como frontera.

Por estas razones se necesitan enfoques complejos, que permitan concebir la noción de territorio como estructura flexible, sin límites jurisdiccionales predefinidos, objeto de construcción social y política que expresa su identidad y su singularidad en el escenario global.

Así podemos decir que el territorio es un lugar de identidad, relacional e histórico y las culturas de la frontera, como se expresaba en el eje de Interculturalidad, no están circunscritas sólo al ámbito fronterizo local, sino que extienden su influencia mucho más allá.

Esta perspectiva de Desarrollo, entendida como conjunto de capacidades generadas desde dentro, ligadas a la calidad de los recursos humanos, la disposición organizativa de los agentes, la calidad institucional territorial, donde los impulsos externos se complementan insertándose en una permanente tensión-implicación en un sistema territorial organizado, ha sido ilustrada a partir de una serie de conceptos como los de

distritos industriales (Marshall, Becattini, Amin), *clusters* (Porter), *innovative milieux* (Groupe de Recherche Europeen sur le Milieux Innovateurs —GREMI—), *sistemas productivos locales* (Vázquez Barquero), remarcando las relaciones entre empresas e instituciones en el territorio a través de redes formales e informales, relaciones y eslabonamientos productivos (Madoery, 2001).

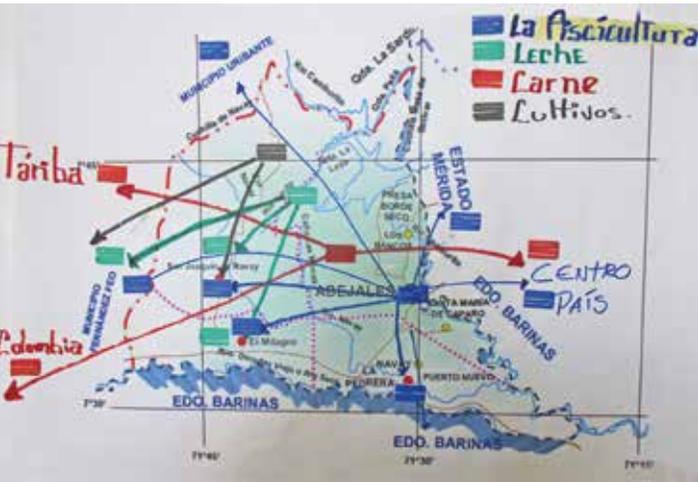


Foto 6. Ejercicio de cartografía social hecho por participantes de la Escuela CECAL en Guasdaluito, Venezuela, 2014

Según esta concepción, el Desarrollo debe ser visto hoy como un “fenómeno integral” que abarca las dimensiones económicas, política-institucionales, socio-culturales y ambientales de los territorios.

En los procesos de desarrollo desde las capacidades internas se pueden identificar diferentes dimensiones: la primera *económica*, caracterizada por un sistema específico de producción que permite a las empresas locales disponer de factores productivos y alcanzar los niveles de productividad que les permiten ser competitivos en los mercados; la segunda, *sociocultural*, en la que los actores económicos y sociales se integran con las instituciones locales formando una densidad de relaciones que incorporan los valores de la sociedad en el proceso de desarrollo; la tercera, *política*, que se instrumenta mediante las iniciativas locales y que permite crear un entorno local que favorezca la innovación y el aprendizaje colectivo, y, finalmente, una dimensión *ambiental*, que entiende al medio físico no solo como un factor de producción, sino como un valor intrínseco al desarrollo.

El proyecto político local reclama y se nutre a partir de la capacidad decisional, la capacidad organizativa y la capacidad cognoscitiva de los agentes territoriales. Cree en la capacidad convocante, aglutinadora y movilizadora de la política. Por ello, se expresa y fortalece a través de nuevas herramientas para el desarrollo, como la concertación público-privada, la planificación estratégica y las redes de confianza, alternativas a las redes jerárquicas y de mercado, y en la frontera colombo-venezolana en la creación de medidas para abordar la economía ilícita que tiene gran influencia en su estabilidad.

Desde esta perspectiva el desarrollo en la frontera en este momento histórico y en este espacio de tensión-implicación de actores, lógicas, intereses, poderes y culturas está dado por el fortalecimiento del proyecto político local en relación con las dinámicas nacionales y globales.

Momento 2: Desarrollo en el horizonte del Buen Vivir

*El día vendrá cuando, después de conquistar el espacio, los vientos,
las mareas y la gravedad, nosotros conquistaremos
—en el nombre de Dios— las energías del amor.
Y ese día, por segunda vez en la historia, habremos descubierto el fuego.*

Pierre Teilhard de Chardin

Uno de los enfoques posibles para abordar el desarrollo es el de “vida buena” o “buen vivir”. Este es un concepto acuñado por la nueva Constitución del Ecuador, del año 2008, que tomó la idea del *sumak kawsay* propio de la cultura qechua, la cual comprende que el desarrollo auténtico consiste en “la consecución del buen vivir de todos, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas” (Escobar, 2011).

Esta noción se propone como alternativa al modelo vigente del desarrollo, basado en el crecimiento económico, exportación de recursos primarios, mercado global y progreso material como metas de la comunidad, y propone una filosofía de vida basada en la convivencia y la armonía, en el horizonte de la sustentabilidad del patrimonio natural; busca reubicar las necesidades económicas en el marco del tejido social y ambiental y el bien común. Los criterios rectores del “buen vivir” ponen en el centro de lo político la dignidad humana, el bienestar colectivo y relacional, y el equilibrio ecológico, con lo cual lo público, la diversidad y la justicia social e intergeneracional adquieren el estatus de principios políticos (Escobar, 2011, p. 311).

El paradigma del buen vivir considera que ninguna región o territorio se halla en un estado de ‘subdesarrollo’ que deba ser superado o con un modelo externo de desarrollo a alcanzar, sino que cada territorio se valora como potencial autogestor de su propio desarrollo, en solidaridad con las

demás regiones. Por eso, “desarrollar” no es sinónimo de “crecer” a toda costa —y en desmedro de otros— sino que es más cercano a la idea de transformar las relaciones que respeten la autonomía de las partes, y que se enriquezcan en su intercambio, generando, ante las posibles conflictividades que surjan, nuevas alternativas de paz.

En concordancia con esta perspectiva, Johan Galtung entiende el desarrollo desde una perspectiva distinta a la típicamente occidental economicista (Calderón, 2009, p. 7). Propone un desarrollo que apunte a la autonomía y la igualdad, que no se base en la dependencia y en relaciones dominantes-dominados, tanto entre las diversas personas al interior de una sociedad como entre países. El objetivo del desarrollo no es alcanzar grados más altos de opulencia en una sociedad y aumento infinito de la riqueza, sino que esta sea lo más autosuficiente posible y “capaz de satisfacer en igual medida las necesidades fundamentales de todos sus miembros dejando a cada uno espacio suficiente para realizarse creativamente” (Calderón, 2009, p. 8). El desarrollo debe apuntar más a la solidaridad y a la autodeterminación, y menos a la competencia (Calderón, 2009, p. 7).

Uno de los criterios fundamentales del “buen vivir” es el equilibrio ecológico, el cual posibilita el bienestar de los individuos y de toda la comunidad (Escobar, 2011, p. 311). Este equilibrio entre naturaleza y humanidad ha sido desarrollado por el pensamiento cristiano. Para Juan Pablo II, la *cuestión ecológica* no debe ser entendida meramente como un asunto referido al agua, aire, suelo, animales y plantas, sino que incluye las relaciones sociales en una perspectiva de justicia, paz y desarrollo. A ello le llama ‘ecología humana’ y, así, entiende que la crisis ambiental es un problema de toda la humanidad pues en ella hay un trasfondo ético sostenido por comportamientos humanos y racionalidades específicas que han llevado a la depredación y al desequilibrio: “la crisis ecológica refleja cuán profunda es la crisis moral del hombre” (Cáceres, 2007, p. 167).

La tradición judeocristiana ha sido fuertemente interpelada por considerarse que el mandato bíblico de “dominar la tierra” (Gén 1, 28) ha justificado la actitud desarrollista depredadora de la civilización occidental. Esto ha movilizadado al cristianismo y a otras confesiones religiosas a redescubrir en sus raíces aquellos elementos que pudieran contribuir a formular una moral ecológica de respeto a la creación en orden a construir una ética ambiental de carácter ecuménico, interreligioso e intercultural (Cáceres, 2007, p. 166).

Si el cielo es el sitio de Dios, donde está en su gloria, el cosmos es el sitio del hombre, donde está “en casa” y en su gloria. De este modo, el cosmos es la ‘casa’ que debemos cuidar y liberar, una casa en la que convivimos los seres humanos con la flora, la fauna y los otros agentes bióticos y abióticos. No es un mero recurso natural para explotar, ni naturaleza para fragmentar en aras del conocimiento. San Pablo dice, en la carta a los Romanos, que la creación gime con dolores de parto esperando que Dios sea dado a luz en la Creación (Rom 8, 22). La Creación es el lugar donde debemos estrechar la comunión con el Dios creador a través de la unión con los hermanos, y colaborar en calidad de cocreadores con su proyecto de amor encarnado y profundo llevando la Creación a su plenitud. Dios quiere restituirle al hombre el cosmos, para que lo trate no como una mercancía disponible a su antojo, sino como un fin para lograr la vida plena en común. Así podremos contribuir a recuperar la sabiduría de vivir en armonía con los *otros* y el cosmos en la paz que nos ofrece el Creador (Cáceres, 2007), lo cual redundará en aquel “buen vivir” al que aspiramos en nuestra convivencia ciudadana, con el cual los bienes del cosmos sean para que cada hombre tenga la parte que necesita para vivir y convivir.

La persona humana y el Reino de Dios. El desarrollo de la reflexión teológica y humanística cristiana, sobre todo a partir de las Encíclicas Sociales y el Concilio Vaticano II, ha puesto en el centro de todo desarrollo humano la dignidad de toda persona. Para el cristianismo,

el ser humano es interpretado como surgido de Dios mismo, creado a su imagen y semejanza y destinado a ser transparente a la presencia y acción de Dios en el mundo. Esta estima de la dignidad humana se acrecienta en razón del plan de Dios sobre la humanidad, quien quiere que todo ser humano realice el maravilloso proyecto de vivir de manera estructural y constitutiva su condición de hijo e hija suya, estableciendo relaciones de igualdad, fraternidad y justicia conforme a esta misión. El ser humano es quien está en el centro de las estructuras sociales y políticas, y por ende, al centro de todo desarrollo. Dice el Papa Francisco que:

La dignidad de cada persona humana y el bien común son cuestiones que deberían estructurar toda política económica, pero a veces parecen sólo apéndices agregados desde fuera para completar un discurso político sin perspectivas ni programas de verdadero desarrollo integral. (Papa Francisco, 2013, núm. 203).

Al participar de la vida divina y al adherirse a ella por la fe, el ser humano se reconoce trascendente. Es decir, la persona que posee la capacidad de ir más allá de sí, salir de los límites que cree tener, muchas veces basados en impresiones superficiales sobre lo que ocurre en las dinámicas sociales que pretenden condicionarla, podrá imaginar posibilidades alternativas no experimentadas. Por eso la espiritualidad se relaciona con una salida y una esperanza hacia concebir como posible lo que parece imposible. La espiritualidad estimula el desarrollo de nuestro potencial de humanidad instalado en cada hombre y cada mujer.

En el centro del Reinado de Dios se sitúa una persona: Jesús de Nazaret. Él es el prototipo del Reino y pone a todo ser humano en el centro de este proyecto de mundo, que es un proyecto de humanidad: si

Yahvé anda caminando por Babilonia y le piden su tarjeta de identidad, él saca de su bolsillo a la comunidad de Israel viviendo solidariamente.

El crecimiento del Reino de Dios se da de modo misterioso, oculto, discreto, desde lo pequeño. Las imágenes para describir su avance son conocidas (levadura en la masa, semillas que crecen solas, encontrar a una sola de las ovejas, tesoro en un gran campo, etc.). No sabemos ni cuándo ni dónde. Y se da entre nosotros, en cada uno, sin que nos demos cuenta cómo. Y esto posibilita vencer los miedos y temores propios de quienes desconocen al otro. Pero al reconocer que este es un movimiento “desde dentro hacia afuera” (Mejía, 2010), ello genera confianza en las personas y alimenta la esperanza. El principio de lo activo, el impulso vital late desde abajo hacia arriba y desde dentro hacia fuera. El desarrollo que propuso Jesús estaba en relación con el Reino de Dios, que no es una revelación que baje desde arriba cayendo encima de la gente, sino que es como una luz encendida en el interior de nuestras sociedades para que se descubra como principio de vida presente dentro de la persona, al interior de los pueblos, una “levadura” que le pone alma a todo el ser y actuar humano y a todas sus instituciones. Por eso, Jesús no es el Dios aparte de nosotros, sino el Emmanuel, “Dios-con-nosotros” (Mt 1, 23; Jn 1, 14). Es una revelación que fue manifestada en el seno de la convivencia fraterna. En la medida en que cada uno de nosotros penetre en sí mismo, encuentra la revelación que da sentido a su vida, así se salva y contagia a otros la certeza de que la salvación es posible de alcanzar.

El Reino de Dios debe acontecer primero y decisivamente en la persona humana, en sus expectativas y sueños, en sus afectos y resentimientos, en su imaginación y en su voluntad. Desde este lugar personal comienza a ocurrir la transformación, el desarrollo de las “estructuras” sociales, políticas y económicas. Con razón dijo Gandhi: “debemos ser el cambio que queremos”.

El papa Francisco recuerda que la inspiración de la acción de Jesús de Nazaret es *El Reino de Dios* (Lc 4, 43): “... se trata de amar a Dios que reina en el mundo. En la medida en que Él logre reinar entre nosotros, la vida social será ámbito de fraternidad, de justicia, de paz, de dignidad para todos”. (Papa. Francisco, 2013, núm. 180)

Por eso, la experiencia del Reino de Dios, que crece en el seno de nosotros mismos, tendrá implicaciones directas para la convivencia en la vida política, en lo público y para toda noción de ciudadanía. “Los cristianos no triunfamos ni derrotamos a nadie, sino que transformamos, en la lógica de las imágenes dadas por Jesús de la Luz, la Levadura y la Sal” (Mejía S.J., 2010, p. 7). Asociarnos a esta dinámica de crecimiento discreto pero efectivo del Reino de Dios es tremendamente potenciador de todas las acciones de incidencia pública que propone la EPCC.

Para la EPCC, construir el Reino de Dios en los lugares donde despliega su quehacer pedagógico es siempre un estímulo y una inspiración. Más cuando el desarrollo que plantea su propuesta educativa se construye a partir de las iniciativas y posibilidades de sus participantes, que pueden generar incidencia en sus ambientes de convivencia cotidiana. Así, la EPCC está poniendo en el centro a la persona, tal cual ella se sitúa en el mundo con todas sus capacidades dadas por Dios. Por ello, la EPCC reconoce que “la evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre” (Papa Francisco, 2013, p. 181). Tanto amó Dios a la frontera colombo-venezolana que nos envió a todos, tocados en el corazón por la presencia y acción de su hijo único, para que quienes crean en él no mueran, sino que tengan “vida eterna” (Jn 3, 16).

Momento 3: taller o dispositivo pedagógico

Como habrán leído se han planteado diversas concepciones del Desarrollo. Como dispositivo pedagógico, proponemos un juego de roles: Juicio al Desarrollo.

Algunos de los participantes actúan como *Fiscales Acusadores* y se apoyan en argumentos relacionados con la insuficiencia del modelo de desarrollo (bien sea porque no cumple con las expectativas de progreso y bienestar, es inequitativo, agranda la brecha entre ricos y pobres; o bien porque cultiva dependencia y asistencialismo, inhibe el progreso individual y el crecimiento económico, etc.).

Otros actúan como *Defensores* (teniendo en cuenta argumentos relacionados con el desarrollo como motor de la economía, libertad de asociación, fuente de empleo; o bien como generador de bienestar social, que intenta ser equitativo, disminuye pobreza, etc.).

Unos más son el *Jurado* (siempre número impar de integrantes): su tarea no es solo dictar sentencia de culpable o inocente al desarrollo, sino plantear alternativas al desarrollo de la región desde lo que deliberaron.

La dinámica del juego de roles cuenta con un facilitador, que a manera de juez, da la palabra, primero, a los Fiscales Acusadores, luego a los Defensores, y se asegura de que siempre se escuchen entre sí, lo que permite que unos y otros contra argumenten, y, finalmente, al jurado, quien tendrá un breve tiempo para su deliberación. Una vez el jurado se haya pronunciado, se orienta una reflexión con base en las siguientes preguntas:

- Sentimientos y emociones del juego.
- Para la gente qué es desarrollo y cuál es el desarrollo que quieren y desean.
- Se pide que los participantes conversen respecto a las alternativas al Desarrollo señaladas por el Jurado, revisen sus alcances e identifiquen

cuál o cuáles de ellas realmente resultan alternativas al desarrollo local y regional y, según su criterio, cuáles harían falta.

- Por último, se espera que analicen ¿qué hace falta en la región para generar un proyecto propio de desarrollo sostenible?

Referencias

- Ávila, A. (17 de junio de 2013). ¿Cuáles son los factores que favorecen la presencia de numerosos grupos armados ilegales y contribuyen al deterioro de la seguridad en la frontera? En *Revista Perspectiva*. Recuperado de <http://www.revistaperspectiva.com/consultorio/cuales-son-los-factores-que-favorecen-la-presencia-de-numerosos-grupos-armados-ilegales-y-contribuyen-al-deterioro-de-la-seguridad-en-la-frontera>
- Cáceres, A. (2007). Pensar teológicamente, actuar ecológicamente: una manera práctica de recuperar la Creación. En *Revista Estudiantes de Teología*, (1). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Calderón P. (2009). Johan Galtung, el devenir Histórico como proyecto existencial. En *Revista de Paz y Conflictos*, (2). Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=205016389009>
- Corredor, C. (2013). El Cinep frente a los planes de desarrollo. En F. E. González (Ed.), *CINEP 40 años. Una apuesta por lo imposible*. Bogotá, Colombia: Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz.
- Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz & Secretaría de Educación Distrital. (2014). *Módulo y Manual de Ciudadanía y Convivencia desde la construcción colectiva de sentidos y redes*. Bogotá, Colombia: Gente nueva.

- Escobar, A. (2011). Una minga para el posdesarrollo. *Revista Signo y Pensamiento*, (58). Recuperado de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/viewFile/2501/1771>
- Escobar, A. (2012). Una minga para el posdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Bogotá, Colombia: Desde abajo.
- Guerrero, L., Sarmiento, F., Herrera, L., Rincón, A., Ospina, O., & Baptiste, B. (2010). Alternativas al desarrollo. En *Divergencia: Múltiples voces nombran lo político*, (pp. 62-112). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana y Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz.
- Madoery. (2001). El proyecto político local como alternativa de desarrollo. En *Revista Política y Gestión*, 2. Recuperado de http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0710/5.El_Proyecto_Pol%C3%ADtico_Local_como_alternativa_de_Desarrollo.pdf
- Mejía S.J, J. (2010). *Espiritualidad de la EPCC*. Documento inédito. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz / Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. Pamplona, Colombia.
- Patarroyo, L. (2013). El buen vivir y los procesos de interculturalidad. En *Apuntes para la comprensión de racionalidades* [Seminario Continental interculturalidad, sociedad y educación]. Bogotá, Colombia: Propuesta Socio Educativa.
- Sañudo, M. (2012). *Frontera y Desarrollo. Tercer Taller "Diversidad y Desarrollo"*. San Cristóbal, Venezuela: Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana.
- Papa, Francisco. (2013). *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

Incidencia Política, una herramienta para la transformación

Para el ejercicio de la Ciudadanía existen varias herramientas que fortalecen la cultura política y, por ende, la democracia. Una de ellas es la Incidencia política, que ha sido elegida en la EPCC como un instrumento para cumplir varias funciones: uno, favorecer espacios para materializar los aprendizajes en formación política y ciudadana; dos, lograr organizar a las comunidades para resolver problemas concretos; y tres, servir para fortalecer a las organizaciones para la acción colectiva.

Algunas nociones o afirmaciones acerca de la Incidencia Política de los habitantes de la frontera colombo-venezolana...

- La incidencia política tiene estrecha relación entre el Estado y los ciudadanos.
- Es un una herramienta de participación ciudadana.

- Es la expresión organizada y planificada de una comunidad formada políticamente.
- Existen diferentes formas de realizar incidencia política y en particular en una región tan dinámica como la frontera colombo-venezolana.
- Es una herramienta que promueve la transformación social.
- Es una acción colectiva que favorece la maduración de la cultura política.

Los habitantes de la frontera, educadores, trabajadores, líderes comunitarios, jóvenes, hombres y mujeres también se preguntan...

¿La conversación con otras personas sobre un problema social se puede considerar incidencia?, ¿la incidencia política permite realizar cambios en la calidad de vida de las personas a nivel local, regional y nacional?, ¿cómo se vincula a la ciudadanía en la planificación de una acción de incidencia?, ¿qué tipo de ciudadanos pueden hacer parte de esta iniciativa?, ¿son altos los costos para desarrollar una acción de Incidencia Política? y ¿toma mucho tiempo lograr los resultados esperados?

... y los ciudadanos, la academia, la Iglesia y las organizaciones presentan sus reflexiones...

Conceptualmente, quienes se han vinculado al proceso de la EPCC entienden la incidencia como una forma de involucrarse políticamente proponiendo planes, programas y proyectos, o como la continuidad de un proceso formativo en ciudadanía. También la comprenden como la posibilidad de pasar de lo individual a lo colectivo y de poder participar, a través de esta herramienta, en el aparato político del país. De igual manera, la interpretan como la manera de influir en la toma de decisiones.

En la Constitución Política de Colombia y en la de la República Bolivariana de Venezuela no aparece una figura explícita relacionada con la incidencia política. Sin embargo, en la Constitución Colombiana está debidamente formulada la apertura a la participación ciudadana mediante el uso de varios instrumentos, mientras que en la Constitución Venezolana, en su capítulo IV, se consagran las competencias del *poder ciudadano* que se materializa a través de la participación popular. Las dos convergen en la necesidad de involucramiento de los ciudadanos en la solución de sus necesidades.

Siguiendo la necesidad de poner a disposición de los participantes de la EPCC herramientas que les involucren en la toma de decisiones que les competen a sí mismos y al futuro de sus regiones, hemos optado por la metodología WOLA (por sus siglas en inglés) de la Oficina en Washington para América Latina. La elección de esta metodología está vinculada a un instrumento construido, desde las bases sociales, con un lenguaje familiar para las comunidades y con una metodología que valora los dones y capacidades de toda la comunidad. A esto se suman unas estrategias definidas que garantizan un margen de error mínimo en la consecución de resultados.

La metodología WOLA define la incidencia política como “la organización de un proceso deliberado y planificado de la ciudadanía para influir en actores que tienen poder de decisión sobre políticas, programas y planes públicos” (WOLA, 2002).

Para diseñar estratégicamente la acción de incidencia es necesario responder, según el mismo manual, a las siguientes preguntas: ¿qué queremos?, ¿quién tiene el poder de decisión?, ¿qué tenemos que hacer para convencer al “blanco”? y ¿cómo sabemos si está funcionando nuestro plan?

La solución a cada una de estas preguntas implica realizar un plan estratégico detallado que va desde fijar la meta, pasa por la realización de

un mapa de actores con los que se pueda contar y llega hasta la realización de un plan intencionado con su respectivo cronograma de acciones para el logro del objetivo.

En algunas oportunidades la incidencia política ha sido materia de confusión cuando se le relaciona indistintamente con *Advocacy* o *Lobbying*. El concepto de *Advocacy* no siempre puede usarse de la misma manera que el concepto de incidencia porque ambas tienen en inglés diversas interpretaciones y significados según el contexto específico en que se utilizan. En cambio, el concepto de *Lobbying*, o cabildeo, es un proceso que hace parte del concepto general de *Advocacy*; por lo tanto, se convierte en una herramienta más de la incidencia según lo describe Avner (2006).

La incidencia también es considerada como una herramienta de poder político, la cual se juega en su interacción con la sociedad. Permite, en términos de autoridad, visibilizar la capacidad que tiene la ciudadanía organizada para modificar posturas ideológicas de actores que representan el poder político en su toma de decisiones y que consideran nocivas para el bien común. Por lo tanto, la incidencia se convierte en un instrumento de control político de la ciudadanía para influir en la agenda pública.

La experiencia que se ha capitalizado desde el escenario pedagógico de la EPCC en la implementación de acciones de incidencia política ha sido variada en razón de la apropiación que cada participante y cada grupo ha hecho de la herramienta. Unos han logrado resolver problemas vitales en su comunidad, como es el caso de la instalación del tanque de agua en San Joaquín de Navay. Otros han trabajado con procesos de más largo aliento, como los integrantes del grupo de El Nula (Venezuela), quienes se han empeñado en que la Parroquia Civil San Camilo sea constituida como municipio. Ya han logrado que se dicte un Decreto, pero están a la espera de una revisión con la Asamblea Nacional para determinar la vigencia del mismo. También se han procesos que no han tenido continuidad, como el de Cucutilla (Norte de Santander), donde se

pensó producir programas radiales para incidir en la ética electoral del Municipio, a propósito de los comicios electorales del 2010. El proceso se centró en una persona y cuando esta salió electa, no hubo nadie que mantuviera la propuesta de incidencia política.

Lo que demuestra la experiencia vivida es que la ciudadanía organizada logra que sus propuestas sean tenidas en cuenta a la hora de influir en la toma de decisiones en el escenario de lo público en los municipios.

También resulta valiosa para incidir en la construcción de políticas públicas, lo que se constituye en un logro importante para el fortalecimiento democrático.

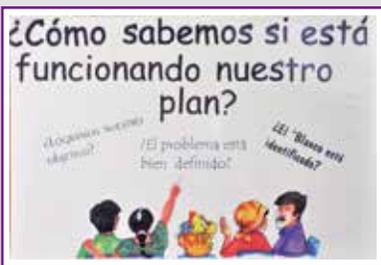
Taller o dispositivo pedagógico

A continuación, se presenta el dispositivo pedagógico propuesto para desarrollar la metodología WOLA paso a paso mediante una jornada de taller o encuentro. Para esto es posible convocar a personas de una organización, parroquia o del territorio al que se pertenece. También se puede usar como propósito algún problema específico que en determinado momento represente un interés particular para la comunidad. Los pasos que se proponen son los siguientes:

- Realizar una ambientación del espacio y una orientación de la actividad a los participantes.
- Invitar a los participantes a que, de acuerdo con lo que entiendan sobre el tema de incidencia política, se desplacen por el salón

intentando ordenar, de manera coherente, las fichas que aparecen a renglón seguido. Hecho el ejercicio deben de quedar en el siguiente orden:





Imágenes utilizadas por Martha Inés Romero en el taller sobre Incidencia Política, realizado en Pamplona, Colombia, en 2011.

- Al tener las fichas organizadas de esta manera, se verifica si todas las personas comprenden el orden de las mismas y la razón por la cual tienen lugar cada uno de los pasos para el despliegue de la estrategia de incidencia política.

- Invitar a los participantes a conformar grupos por municipios. Cada grupo se encargará de desarrollar detalladamente el contenido de cada una de las fichas:
 - En la primera, se selecciona la meta u objetivo a lograr, se elabora el árbol de problemas para deducir cuál es el más relevante y, con esos insumos, se precisa la propuesta a trabajar.
 - En la segunda ficha, los participantes identifican quién tiene el poder de decisión y, con base en ello, elaboran un mapa de poder para detectar actores estratégicos y analizar los espacios de decisión.
 - Con la tercera ficha se pasa a la interacción, es decir, se trazan las estrategias necesarias para lograr que quien tiene el poder de decisión apoye la propuesta de trabajo. Cada persona se autoanaliza para aprovechar sus potencialidades y se ubica a cada uno en tareas estratégicas: luego se diseña el plan de actividades. Con base en lo anterior se elabora la estrategia de influencia.
 - Con la cuarta y última ficha se revisa si el plan está funcionando y se establece un mecanismo de evaluación continua.



Foto 7. Análisis interdisciplinario del contexto de la frontera colombo-venezolana. Ureña, Venezuela. 2014.

- En seguida se invita al grupo a compartir: ¿cómo se sintieron? Y ¿qué opinan de la estrategia de incidencia?
- Se sugiere que después se abra un espacio para preguntas e inquietudes sobre la herramienta que permita mayor profundización.
- Por último, si es viable, se establece un cronograma para la aplicación de la estrategia en los respectivos municipios a partir de los problemas y necesidades identificadas.

Referencias

- Avner, M. (2006). *The Lobbying And Advocacy Handbook For Nonprofit Organizations*. Saint Paul, Estados Unidos: Fieldstone.
- Cañete, R. (2006). *Democracia Efectiva: Cómo hacer Incidencia Política desde la sociedad civil. Dos casos de estudio en la República Dominicana*. República Dominicana: Centro de Estudios Sociales / Editorial Letra Gráfica.
- Cohen, D., de la Vega, R., & Watson, G. (2001). *Advocacy For Social Justice: A Global Action And Reflection Guide*. Bloomfield, Estados Unidos: Kumarian Press Inc.
- Oficina en Washington para América Latina. (2002). *Manual básico para la Incidencia Política*. Washington, Estados Unidos: WOLA.

Aprendizajes globales

Este capítulo tiene como propósito presentar, de manera global, los aprendizajes que, como equipo facilitador de la EPCC, hemos tenido en el recorrido y la reflexión que ha supuesto la elaboración de este documento. Para ello, hemos tenido en cuenta las siguientes preguntas: ¿qué nuevos conocimientos hemos aprendido?, ¿qué aspectos de nuestro ser y quehacer se han visto relevados en la confrontación con las temáticas desarrolladas? y ¿se reformula algo de nuestra misión, visión y quehacer?

También hemos considerado estos aprendizajes como significativos en el sentido de Ausubel, Novak y Hanesian (1976), quienes entienden el aprendizaje significativo como el proceso por el cual el sujeto relaciona una nueva información con algún elemento ya existente en su estructura cognitiva, y que es relevante frente a lo que se quiere aprender.

Así, nuestros aprendizajes significativos vinculan espiritualidad y política, sentidos de vida e idearios de vida política, que cultiva, promueve y propicia una permanencia activa y continuada en el tiempo de los participantes. Entonces, podemos identificar cuatro aprendizajes:

1. El proceso pedagógico implementado en la EPCC, pasa por la aplicación de la ruta pedagógica y por las inmersiones en los contextos: realiza acercamientos prácticos al gobierno local y al sector público privado; utiliza lenguajes como la narrativa, lo simbólico, la escritura y las expresiones artísticas que se han venido madurando en el tiempo como respuesta a la necesidad de transformar los hábitos, las actitudes, las costumbres, las lógicas y los sentidos del actuar en lo público por parte de los ciudadanos y ciudadanas, a partir del desarrollo de competencias y capacidades.
2. El proceso de formación política y ciudadana se ha venido convirtiendo en un desafío permanente para la EPCC, pues demanda permanente lectura del contexto, un profundo sentido de humanidad para comprender las simbiosis cotidiana y una visión de futuro para saber interpretar la lógica de la transformación socio-política, de tal manera que recoja los sueños y las aspiraciones de la comunidad.
3. Si algo queda claro en todas las reflexiones anteriores es que el contexto habla. No está simplemente ahí, sino que el contexto dice, comunica, y la EPCC se hizo flexible para escucharlo al punto de apalancar cambios relevantes en su proceso formativo, en particular, al priorizar el acercamiento al contexto y al territorio de frontera frente a los despliegues temáticos del proceso. Nuestro aprendizaje ha sido significativo, porque hemos asumido el contexto en términos de comprender a una frontera viva, dinámica y cambiante. Más allá de concepciones rígidas y estáticas, la frontera se mueve y expresa una intensa red de interacciones. Así, la frontera crece y decrece, conlleva una historia de vida con relación al uso y apropiación del territorio fronterizo. El contexto es propiamente un constructo social, político y ciudadano, un constructo humano de sentido que todavía necesita desplegar mayores niveles de pertenencia, identidad y apropiación.

4. Sin embargo, el aspecto organizativo del ser y quehacer de la EPCC aún está en proceso de maduración. Más allá de la simple vinculación de los participantes a un grupo de referencia, la cuestión de cómo generar un sentido de lo organizativo articulado con lo público queda inserta como aprendizaje significativo de la EPCC. El hacer, por su parte, si bien ha ido caminando hacia la configuración de una plataforma binacional, todavía puede y debe ahondar en una mayor articulación con lo público, más allá de formas específicas referidas a nodos articulados en red, o redes virtuales. La interacción ciudadana, pública y política de la que hablamos aquí es dinámica y creciente en todo el sentido de la palabra, resultado de una acción que suscita una reacción. La interacción organizativa con la mira puesta en lo público es todavía una deuda no del todo pagada, en el proceso de la EPCC.



Foto 8. Graduación del Diplomado en Formación Política y Ciudadana. Escuela Arauca-Guasdalito. 2014

Perspectivas

Llegados a este último apartado y si el lector ha seguido la secuencia temática de este texto tendrá claro, por una parte, que tanto el proceso de la EPCC como sus referentes temáticos y pedagógicos son en sí mismos una construcción en la interacción de todos aquellos —personas, organizaciones, facilitadores— que han hecho parte de él y, por otra, que los ámbitos en los que el proceso se despliega y actúa manifiestan un camino particular a transitar y ponen en juego —en términos de reto y desafío— la capacidad de escuchar el proceso y el contexto.

Esta actitud de escucha permite al proceso formativo de la EPCC “oír” cómo el contexto de la región fronteriza —colombiana y venezolana— está pidiendo transitar de manera más decidida los caminos de la reconciliación y la paz, perspectivas aún no realizadas del todo y quizá apenas iniciadas.

Esto desafía a pensar en la formación de “Ciudadanías para la reconciliación”, en su connotación más amplia y general —pública, en el sentido íntegro de la palabra— que busquen modos de restaurar relaciones rotas, no solo en torno a las expectativas que han despertado las actuales negociaciones de paz de La Habana (Cuba) en lo que al lado colombiano se refiere —y que afecta directamente a la frontera toda—, sino de todos los diálogos y negociaciones de paz aún pendientes de abordar en los municipios y localidades fronterizas, en los barrios, veredas y aldeas, y, en general, en todos los ámbitos ciudadanos cotidianos.

Este llamado a restablecer relaciones rotas también se ha comenzado a escuchar desde Venezuela. Arturo Sosa S.J. (2014), de manera apremiante, lo ha advertido:

La experiencia del mes de febrero de 2014 permite afirmar que se ha abierto una nueva etapa no solo en la política sino en la convivencia humana en Venezuela. Somos una sociedad herida, con dificultad para

encontrar el camino para la sanación tanto de las viejas como de las nuevas heridas. (Sosa, 2014, p. 1).

Plantea Sosa que sin las dos caras del perdón (disposición de solicitarlo y capacidad de otorgarlo), es imposible construir un espacio humano de encuentro en el que se construyan relaciones justas, libres y pacíficas. Finalmente, nos evoca la reconciliación: “negociación no es claudicar, sino crear una nueva relación en la que todos puedan sentirse más cómodos que en la confrontación” (Sosa, 2014, p. 16).

En fin, de diversas maneras percibimos y captamos en toda su intensidad que la reconciliación y la paz no se dejan reducir a un solo concepto. Son ante todo una dinámica y un movimiento que viene de atrás, caminan por el presente de cara a instaurar nuevas maneras de ser y quehacer ciudadanos, y anticipan el futuro que está por construirse y por vivirse. Como dice Fernández:

La reconciliación nos precede; ella está y ha estado sucediendo antes de darnos cuenta. Está más allá de su opinión o la mía. Por ende el miedo, o la incredibilidad, debieran ir perdiéndose. Esto sería un acto de humildad, para dejar entrar un misterio que está presente a pesar de que nos quieran decir lo contrario. (Fernández, 2014).

Si esperar es quedarse quieto, y la esperanza es ponerse a caminar, entonces el horizonte ciudadano y político de la reconciliación en la reconstrucción colectiva de lo social es el desafío que nos concita y la perspectiva que se abre y se deja sentir en el proceso de la EPCC.

¿De qué paz y de cuál reconciliación hace referencia la Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana?

La Escuela a lo largo de su historia ha realizado abordajes diferenciales en su pedagogía de paz. En su primer ciclo, y obedeciendo al recrudecimiento del conflicto armado en las regiones del país, enfatizo su acción en el fortalecimiento de las personas desde su identidad, sentido de lo humano, capacidad transformadora a partir de sus creencias y prácticas

espirituales, y de la resolución de conflictos en la convivencia cotidiana; así como el avance en la construcción de sentido del bien común.

En este ciclo de trabajo por la paz se realizó un esfuerzo sustancial por desarrollar habilidades para el diálogo, la concertación, la búsqueda del consenso como claves para la tramitación adecuada de los problemas entre las personas y comunidades, lo que deslegitima la violencia como vía para regular la convivencia.

En un segundo momento —2008 en adelante—, cuando el país y la vecindad empezaron a mostrar agotamiento y desgaste ante la perpetuación de la guerra sin vislumbrar la opción de salida política y negociada al conflicto armado, las organizaciones sociales y las ONG en particular empiezan a diversificar sus discursos y estrategias para entrar a presionar desde la arena de la ampliación de la democracia la movilización ciudadana a favor de la paz y en contra de la guerra.

Paralelamente a los idearios expresados anteriormente se suman los pronunciamientos tanto de la Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina como los de la Conferencia realizada en Aparecida, Brasil, cuyos postulados invitan, respectivamente, a “dignificar la política y cualificar el ejercicio de la ciudadanía con clara voluntad política” (Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina, 2008, p. 11), así como la valoración sobre la ciudadanía que surge del diagnóstico realizado en la Conferencia de Aparecida:

... en amplios sectores de la población crece el desencanto por la política y particularmente por la democracia [...] se olvida que la democracia y la participación política son fruto de la formación que se hace realidad solamente cuando los ciudadanos son conscientes de sus derechos fundamentales y de sus deberes correspondientes (Cclam, 2007, p. 77).

La convergencia de todas estas reflexiones en las cuales se identifica un llamado hacia la intervención en el campo de la cultura política son las motivaciones que llevan a la EPCC a diversificar su acción pedagógica por la paz, desde la formación política y ciudadana ubicando como centro de su accionar el fortalecimiento de sujetos políticos para la acción colectiva.

Con este marco orientador, y siguiendo la lógica de la EPCC, el abordaje de la paz y la reconciliación no podría ser otro que el de “proceso”, el que, de acuerdo con los lineamientos de la ONU como lo expone García (2010), hace referencia a tres estados bajo los cuales se puede realizar el trabajo por la paz: *peace making* —desactivación de la violencia—, *peace keeping* —manteniendo la paz e impidiendo la activación del conflicto, el que llevaría a un mayor recrudecimiento— y *peace building* —generación de condiciones para el logro de la paz a corto, mediano y largo plazo—. Este abordaje compromete la construcción de dicha paz a partir de la modificación de relaciones de dominación y de las dinámicas de poder que impiden la gestión de los conflictos de manera pacífica. De igual manera, limitan la solución de problemas estructurales que le han dado origen a la violencia armada en Colombia.

Este tipo de planteamiento que involucra una epistemología de paz como proceso y desde un tejido de relaciones en permanente transformación, exige una concepción de paz superior al desarme. Implica una paz positiva que se esfuerce por cambiar las relaciones de injusticia, exclusión y pobreza que han alimentado el conflicto armado, al tiempo que se preocupe por las personas en su desarrollo y satisfactores de calidad de vida.

El propósito de la paz positiva no se logra sin realizar trabajos simultáneos y combinados de reconciliación a nivel personal, social y político como lo describe Bernardelli (2015), en un documento en perspectiva de publicación titulado *La Dimensión Política de la Reconciliación*. De esta triada se desprende la comprensión del perdón como requisito para avanzar hacia la reconciliación y como camino, lo que no equivale a

olvido o impunidad sino que se constituye en un llamado hacia la materialización de la justicia.

Implementar dinámicas de reconciliación desde la ampliación de la democracia, es decir, desde un marco político, invita, como plantea Brounéus (2003, p. 20, citada en Ugarriza, 2013), a un “proceso societal” que involucra el reconocimiento mutuo del sufrimiento pasado, y el cambio de actitudes y comportamientos destructivos por relaciones constructivas para una paz sostenible. Se trata de allanar un camino en el que las personas deben reconocer y sanar todo lo vivido individual y colectivamente. Esto conlleva al abordaje de aspectos emocionales, actitudinales y comportamentales según refiere Brounéus, de cara a la construcción de una reconciliación nacional, desde el lugar en el que se encuentre cada actor —víctimas/victimarios—, para estar preparados e involucrarse en terrenos de la participación política ciudadana. Este tipo de reconciliación política sugiere prácticas por la vía de actos públicos de perdón, verdad y justicia.

Como sociedad, difícilmente se podrán organizar y fortalecer ejercicios auténticos de participación ciudadana, de apertura de espacios políticos incluyentes y pluralistas para dar paso a la transformación de los conflictos de los colombianos por la vía política y no por la de las armas y la violencia, sino se surten procesos puntuales previos e inherentes a la condición humano-social y a las dinámicas internas del país que contribuyan de manera positiva hacia una reconciliación política.

Referencias

Ausubel, D.P., Novak, J.D. & Hanesian, H. (1976). *Psicología educativa, un punto de vista cognoscitivo*. México: Trillas.

- Bernardelli, L. (2015). La dimensión política de la reconciliación. Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana. CINEP. Bogotá
- Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina. (2008). *Programa de Formación Política y Ciudadana*. Colección CEPAL. Río de Janeiro, Brasil. Edición castellano.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Aparecida, Brasil: Editorial Nomos S.A.
- Fernández S.J., P. (2014). *La reconciliación nos precede*. Manuscrito inédito. Servicio Jesuita a Refugiados Latinoamérica y el Caribe. Recuperado de <http://territorioabierto.jesuitas.cl/la-reconciliacion-nos-precede/>
- García M, et al. (2010). *Colombia: Escenarios posibles de Guerra o Paz*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia / Digiprint Editores E.U.
- Sosa S.J., A. (2014). *Febrero 2014: Reflexiones incompletas desde San Cristóbal*. Recuperado de <http://www.cpalsocial.org/documentos/24.pdf>
- Ugarriza, J.E. (2013). La dimensión política del posconflicto: discusiones conceptuales y avances empíricos. En *Revista Colombia Internacional*, 77, pp.141-176.

Formato de evaluación de impacto

Nombre:

Organización o Institución:

Lugar y Fecha:

Objetivo: Identificar el nivel de impacto de la publicación “Ciudadanías en fronteras: Sentidos para la construcción de lo público” de la Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana.

Nota: por favor recorte este formulario y envíelo al correo epccfrontera@gmail.com o en físico a la carrera 5 #33B-02 (en Bogotá, D.C.), oficina 407-408 de la Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana.



Conteste por favor:

¿Qué piensa hacer con la publicación?

1. Leerlo y conservarlo para sí mismo: _____
2. Leerlo y compartirlo con otras personas: _____
3. Leerlo, compartirlo con otros y aplicarlo en algún escenario donde usted actúa: _____
4. Señale por favor en cuál escenario y cómo:

5. ¿Usted qué aprendió de esta publicación?



ESCUELA DE PAZ
Y CONVIVENCIA CIUDADANA

La publicación que tiene en sus manos nace con el propósito de compilar, reflexionar y visualizar el conocimiento alcanzado en formación política y ciudadana a través del proceso de la Escuela de Paz y Convivencia Ciudadana (EPCC) en estos últimos años, con miras a potenciar y fortalecer la acción comprometida que muchos de ustedes, lectores, han vivido. Precisamente la pregunta-guía que motivó este trabajo fue: ¿qué aporta el proceso de formación política de la EPCC al ejercicio de responsabilidades ciudadanas en regiones de frontera, desde el sentido de lo humano?



Pensar
Instituto de Estudios
Sociales y Culturales
Pontificia Universidad Javeriana

