



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

**Mujeres Míticas: memorias colectivas y re-existencias en contextos de transición a través
del mito y la leyenda como medio narrativo en Granada y San Carlos, Antioquia**

María Camila Gómez Isaza

Tesis de maestría presentada para optar al título de Magíster en Intervención Social

Asesor

Pablo Bedoya Molina, Magíster (MSc) en Historia

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Maestría en Intervención Social

Medellín, Antioquia, Colombia

2025



Referencia

Estilo APA 7 (2020)

Gómez Isaza, M. (2026). *Mujeres Míticas: memorias colectivas y re-existencias en contextos de transición a través del mito y la leyenda como medio narrativo en Granada y San Carlos, Antioquia* [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.



Maestría en Intervención Social , Cohorte III.

Grupo de Investigación. Intervención Social

Centro de Investigaciones Sociales y Humanas (CISH).

Seleccione biblioteca, CRAI o centro de documentación UdeA (A-Z)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Pero hay una manera de contribuir a la protección de la humanidad, y es no resignarse. No mirar con indiferencia cómo desaparece de nuestra mirada la infinita riqueza que forma el universo que nos rodea, con sus colores, sonidos y perfumes.

—Ernesto Sábato, La resistencia.

Agradecimientos

Pasar por la palabra también es sanar.

Agradezco desde mis entrañas a Gloria Ramírez, Tere Rivera, Martha Ramírez, Martha Restrepo, Aleida Tamayo, Lleny Giraldo, Otilia Yepes, María Rosalba Giraldo, Diana Carolina Aristizábal, Gloria García y Luz Elena Ríos Henao quienes después de recorrernos y narrarnos me enseñaron acerca de los significados que comprende la vida en medio del amor, la valentía, la conexión, la empatía, la fortaleza y la sabiduría.

Agradezco con el corazón a las amigas que me regaló la Maestría, por ser compañía, risas, llanto y abrazos en medio de la travesía: Pili, Xime y Juli.

Agradezco con todo mi ser a quienes fueron luz de la que guía de principio a fin: la profe Paula Vargas y el profe Pablo Bedoya. A quienes hicieron este andar posible con tanta entrega y tanto amor: La Fundación Sura a través de Tati y Clara.

A mi familia, por ser y siempre estar; y mí, por crearme capaz de atravesar la inmensidad con luz o con oscuridad.

Tabla de contenido

Resumen	10
Abstract	11
1. Historias que se vinculan en la tierra y memorias que echan raíces: Introducción	12
2. El inicio de los mitos que se hicieron realidad: un recorrido por el contexto que habitamos y nos habita.....	18
2.1. Una apuesta que antecede y trasciende la investigación	20
3. De la metodología a los actos de hacer memoria: Entre palabras, historias, puntadas y tejidos...nos abrazamos el alma.....	25
4. Capítulo 1: De las tierras fértiles a un cultivo de guerra. Reconstrucción de las experiencias y trayectorias individuales y colectivas de un grupo de mujeres sobrevivientes al conflicto armado en Granada y San Carlos Antioquia	42
4.1. Familias, cultivos, ríos, bingos y sancochos: Contextos y cotidianidades previas al conflicto armado en Granada y San Carlos, Antioquia	44
4.2. De los presagios del noticiero a las apariciones de terror entre montañas y mujeres	49
4.3. La guerra trastocó el territorio y los mapas adquirieron rostros de mujer	73
5. Capítulo 2: Mítica: Adjetivo que evoca lo extraordinario, lo que trasciende. Significados e interpretaciones que las mujeres sobrevivientes al conflicto armado en Granada y San Carlos tejen entre sus experiencias y los mitos y leyendas populares de Antioquia	85
5.1. Lloronas, Madremontes, Patasolas, Gritones y Barbacoas	88
5.1.1. Un guiño Junguiano	99
5.2. “Yo soy una Mujer Mítica”: Memorias en re-existencia	102
5.3. Todas tienen una historia para contar y un aporte a la paz.....	110
6. Capítulo 3: Narrativas de la memoria que abrieron paso a la intervención sociocomunicativa .	120
6.1. La comunicación: lugar donde convergen sentidos y transformaciones.....	122
6.2. Intervención Socio-comunicativa: Conexiones epistemológicas.....	127
6.3. Dispositivos co-creados con y desde las mujeres y un legado narrativo que espera calar en la esfera pública.....	131

7. Comunicar la memoria, tejer la paz: Reflexiones y horizontes	144
7.1. Reflexiones.....	145
7.2. Horizontes y sentidos	154
Referencias	158

Lista de tablas

Tabla 1. Indicadores y logros de dispositivos140

Lista de figuras

Figura 1. Entrevista: Mujeres míticas, 17 historias para no olvidar el poder de las mujeres (escuchar entrevista aquí).....	22
Figura 2. Mujeres participantes del municipio de Granada en orden de mención	28
Figura 3. Mujeres participantes del municipio de San Carlos en orden de mención	30
Figura 4. La tétrada conocimiento-acción-comunicación- transformación	33
Figura 5. Dimensiones de la Comunicación para el Cambio Social en Mujeres Míticas	34
Figura 6. Entrevistas y producción de Mujeres Míticas: El Podcast.....	35
Figura 7. Portada del podcast. Encuentra los episodios completos aquí.....	36
Figura 8. Tere Rivera realizando el ejercicio de fotobordado.....	37
Figura 9. Galería del taller de los sentidos: Martha Restrepo, Tere Rivera, Aleida Tamayo, Carolina Aristizábal y Gloria Herrera	38
Figura 10. Producción de Diálogos Cruzados.....	39
Figura 11. Registro de prensa 11 de abril de 2002 de El Colombiano y El Mundo	52
Figura 12. "Lo único que me quedó de mi esposo". Objeto que Luz Elena Ríos presentó en un espacio de encuentro como su 'tesoro'	55
Figura 13. Imagen de El Colombiano, 2003	58
Figura 14. ELN confirmó secuestro de los alcaldes. El Colombiano, Medellín, julio 10 de 1989	60
Figura 15. Muertas siete personas en San Carlos.....	65
Figura 16. Masacre vuelve a enlutar a campesinos de San Carlos.....	65
Figura 17. Lista de pérdidas de la masacre de Dos Quebradas	66
Figura 18. Se mueren si se van o si se quedan. El Colombiano, Medellín, diciembre 3 de 2002	70
Figura 19. Asesinan al alcalde de San Carlos. Nota de prensa, El Tiempo 1999	71
Figura 20. Dimensiones del tejido narrativo	91
Figura 21. Fotobordado de: Rosalba Giraldo, Otilia Yepes y Gloria Herrera	104
Figura 22. Tejer la memoria. Video reel aquí	105

Figura 23. Oráculo de la Memoria	114
Figura 24. Oráculo de la Memoria: Rosalba Giraldo, Otilia Yepes y Gloria Herrera	116
Figura 25. Captura del desarrollo de Diálogos Cruzados. Ver aquí.....	119
Figura 26. Dimensiones fundamentales de la Comunicación	125
Figura 27. La comunicación y el accionar interventivo	126
Figura 28. Desarrollo de la entrevista a Otilia Yepes y producción del Podcast	133
Figura 29. Encuentro de prácticas textiles para fotobordado en Granada.....	135
Figura 30. Taller de los sentidos con Cremé Studio	136
Figura 31. Proceso creativo para la elaboración de las cartas.....	137
Figura 32. Ilustraciones del Oráculo de la Memoria realizadas por Val Monsalve	137
Figura 33. Desarrollo de los Diálogos Cruzados y metáfora de la pared blanca	138
Figura 34. Desarrollo de los Diálogos Cruzados con jóvenes y mujeres participantes	139
Figura 35. Plataforma interactiva que condesa las herramientas co-creadas	141
Figura 36. Objetos que Aleida Tamayo presentó en un espacio de encuentro como sus ‘tesoros’	147
Figura 37. Objetos que Rosalba Giraldo presentó en un espacio de encuentro como sus ‘tesoros’	149

Resumen

El recrudecimiento del conflicto armado en el corazón del oriente antioqueño – Granada y San Carlos- logró, como en gran parte del territorio colombiano, trastocar y fracturar las experiencias vitales de las mujeres, pero no logró desdibujar de los mapas ni sus memorias, ni sus resistencias. Esta investigación tuvo como objetivo comprender la manera en que se resignifica la memoria colectiva del conflicto armado en el escenario de transición actual por parte de mujeres sobrevivientes de los dos municipios en mención, utilizando los mitos y leyendas populares del departamento como medio narrativo para impulsar sus reivindicaciones sociales desde expresiones de re-existencia. La propuesta metodológica fusionó la Investigación Narrativa y la Recuperación Colectiva de la Memoria, incorporando, además, un proceso de intervención sociocomunicativa; haciendo posible la reconstrucción de las trayectorias individuales y colectivas de las mujeres antes, durante y después del recrudecimiento del conflicto armado, la identificación de los daños e impactos diferenciados desde una perspectiva de género y la reivindicación de sus luchas y dinámicas para la reconstrucción del tejido social en sus múltiples dimensiones. El uso de ‘narrativas otras’ les permitió reconfigurar sus subjetividades políticas desde lo cercano, lo íntimo y lo afectivo, habilitando nuevos escenarios de acción, memoria y cultura de paz tras reconocerse como Mujeres Míticas. Finalmente, se destaca la comunicación como eje estructurante capaz de tejer vínculos, activar la escucha y promover la co-creación de dispositivos que impulsen la circulación de estas nuevas narrativas de la memoria. Esto se consigna en tres dispositivos resultantes del marco investigativo: *Mujeres Míticas: El Podcast*, *El Oráculo de la Memoria* y el vídeo *‘Diálogos Cruzados’*.

Palabras clave: memoria colectiva, conflicto armado, mujeres, mitos y leyendas, narrativas otras, re-existencia, intervención sociocomunicativa, cultura de paz.

Abstract

The intensification of the armed conflict in the heart of eastern Antioquia—particularly in the municipalities of Granada and San Carlos—managed, as in much of Colombia, to disrupt and fracture women's life experiences, yet it failed to erase their memories or their acts of resistance from the map. This research aimed to understand how the collective memory of the armed conflict is resignified by women survivors from these two municipalities within the current transitional context. It explores how popular myths and legends from the region serve as narrative tools to promote their social claims through expressions of re-existence. The methodological approach combined Narrative Inquiry and Collective Memory Recovery, along with a socio-communicative intervention process. This made it possible to reconstruct women's individual and collective trajectories before, during, and after the escalation of violence, identify gender-differentiated harms and impacts, and highlight their struggles and efforts to rebuild the social fabric in its many dimensions. The use of *other narratives* allowed the women to reconfigure their political subjectivities from the perspective of the personal, the intimate, and the affective, enabling new spaces for action, memory, and a culture of peace after recognizing themselves as *Mujeres Míticas* (Mythical Women). Finally, communication is emphasized as a structuring axis capable of weaving bonds, activating deep listening, and promoting the co-creation of tools that foster the circulation of these new memory narratives. This is reflected in the three core outputs of the research process: *Mujeres Míticas: The Podcast*, *The Memory Oracle*, and the short film *Crossed Dialogues*.

Keywords: collective memory, armed conflict, women, myths and legends, alternative narratives, re-existence, socio-communicative intervention, culture of peace.

1. Historias que se vinculan en la tierra y memorias que echan raíces: Introducción

En los ríos se vio deambular a La Llorona arrastrando con la ausencia, en medio de las selvas y montañas se vio huir a la Madremonte, desplazada y despojada; en el aire y en la nada se escuchó la voz desgarrada del Gritón que atravesó la tierra y el fuego, de donde se vio salir a La Patasola sin una pierna y con el alma mutilada; y detrás de ella, se vieron las velas blancas sostenidas por La Barbacoa, cargando y alumbrando memorias.¹

Granada y San Carlos, han sido territorios intensamente estudiados, documentados y visibilizados en las últimas décadas como referentes, no solo para abordar el recrudecimiento del conflicto armado en Antioquia, sino también, para comprender los procesos de memoria en Colombia. Sin embargo, cuando se afirma que estos lugares ya han sido suficientemente narrados e investigados, lo que se omite son las preguntas por quiénes han contado, cómo lo han hecho y, sobre todo, qué implicaciones tienen los relatos y las narrativas en un escenario de posacuerdo y transición.

Este trabajo parte del reconocimiento de que la memoria es una práctica social, colectiva y dinámica. Con base en los fundamentos de Elizabeth Jelin (2002), se entiende la memoria no como un acto de evocación individual, sino como un proceso social mediante el cual las personas y comunidades recuerdan, resignifican y proyectan sentidos del pasado en tiempo presente y hacia el futuro. La memoria se construye a través de relatos, imágenes, símbolos y prácticas que permiten establecer vínculos entre el tiempo vivido y el porvenir deseado. Para Jelin, la identidad –individual y colectiva– está anclada en esa capacidad de rememorar, y la forma en que una sociedad recuerda influye en cómo se percibe a sí misma y se transforma.

En el caso colombiano, como lo plantea Sánchez Gómez (2018), la memoria emergió desde las bases sociales como una herramienta de denuncia y resistencia frente a las políticas de olvido y encubrimiento, más que como un campo autónomo. En ese sentido, la memoria ha sido históricamente una respuesta ética y política de las comunidades ante las violencias estructurales, y no una construcción exclusivamente institucional:

¹ Texto de creación propia inspirado en los relatos de las mujeres participantes de la investigación y figuras míticas del territorio.

La memoria en Colombia no surge como un campo autónomo, no es un objeto de trabajo en sí mismo, si no que aparece de forma subsidiaria, inmersa en la denuncia y movilización por la defensa de los derechos humanos; en otras palabras, se da en medio de la denuncia y la resistencia contra los mecanismos y políticas de encubrimiento e impunidad de las violaciones a los derechos humanos que se expandieron al amparo de los discursos de la seguridad nacional (Sánchez, 2018).

Si bien, los trabajos por la memoria en Colombia han incrementado de manera significativa en las últimas dos décadas, y resulta imprescindible valorar los procesos investigativos y sociales que han visibilizado el papel de las mujeres como sujetas activas en la dinamización de la misma, aún persisten tensiones entre las memorias institucionales y las memorias de las comunidades. Muchos de los relatos que han alcanzado visibilidad pública lo han hecho mediados por discursos que, aunque argumentados, proyectados y visionados, tienden a homogeneizar el dolor o a traducirlo en categorías jurídicas, estadísticas o mediáticas. En este contexto, la construcción de nuevas narrativas sigue siendo necesaria no por ausencia de ellas, sino por la urgencia de ampliar lenguajes y horizontes de sentido, en este caso, en clave de intervención y comunicación.

En este contexto, la advertencia de Jesús Martín-Barbero (2004) sobre el riesgo de una “memoria superficial” adquiere vigencia en el contexto transicional actual no como una descalificación de los trabajos y procesos adelantados en materia de memoria, sino como una alerta frente a la tendencia de algunos discursos mediáticos o institucionales a simplificar el pasado, despojándolo de su complejidad humana. Precisamente por ello, resulta pertinente seguir apostando por narrativas otras con la comunicación como eje estructurante, las cuales permiten reivindicar lenguajes sensibles y comunitarios que, aunque a menudo deslegitimados por no encajar en moldes académicos, revelan dimensiones esenciales de la memoria: su potencia simbólica, su carácter colectivo y su dimensión afectiva.

Este enfoque permite desplazar la mirada de una memoria meramente documental o testimonial, hacia una comprensión más profunda del poder transformador de la palabra, del símbolo y del relato. Como lo afirma Blair Trujillo (2008), no existe memoria sin narrativa, y es precisamente en el testimonio donde se gesta la posibilidad de una acción política: cuando las víctimas nombran, denuncian, recuerdan y, en ese acto, se reconocen como sujetas activas en la historia. Las narrativas de las mujeres sobrevivientes al conflicto armado se constituyen así en una

“historia otra” –como lo han planteado Blair Trujillo (2008) y Achugar (2003)–, que disputa el monopolio de la historiografía oficial y abre espacio a voces silenciadas.

Para hablar de esta “historia otra” en los contextos de Granada y San Carlos, es imprescindible traer a colación los procesos investigativos y sociales que han contribuido a visibilizar el papel de las mujeres como sujetas activas en la construcción de memoria. Investigaciones como las de Herrera y Pertuz (2014), García Perdomo (2014) y Ospina (2020) revelan cómo las mujeres, tradicionalmente excluidas de los relatos oficiales, no solo han sido víctimas, sino que han liderado procesos de resistencia, reparación simbólica y reconstrucción del tejido social.

Las investigaciones del Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH] (2016, 2020) también han resaltado la importancia de construir memoria desde abajo, desde las comunidades. En San Carlos, las iniciativas de memoria han sido esenciales para comprender las injusticias estructurales y transformar la realidad, mientras que, en Granada, proyectos como el *Salón del Nunca Más* y otros esfuerzos comunitarios han servido para reparar de forma simbólica los daños sufridos y promover la reconciliación. Estas narrativas colectivas no solo honran el pasado, sino que también proyectan un futuro de esperanza y bienestar, utilizando la memoria como una herramienta fundamental para resistir, reconstruir el tejido social y fomentar territorios de paz.

En este proceso investigativo, hablar de ‘historias otras’ implica no solo abordar los relatos de mujeres que nunca habían hecho públicas sus historias y que en medio de este proceso se narran por primera vez, sino, además, abrir el horizonte hacia la construcción de otros modos de narrar que desafíen las formas convencionales del testimonio. Desde esta necesidad, surge la importancia de explorar narrativas como las que propone Barbero, populares y conectadas con las comunidades en sí mismas que permitan articular lo vivido desde perspectivas no hegemónicas y generar nuevas formas de existencia.

Apostar por otros modos de narrar incluye recuperar lenguajes sensibles, cotidianos y comunitarios que a menudo han sido deslegitimados por no encajar en los formatos académicos o institucionales. Aquí es donde entran a jugar un papel central los mitos y leyendas, que al igual que la memoria, representan eventos o creencias del pasado, pero también son construcciones colectivas que se forman y evolucionan en el seno de una comunidad.

Desde esta perspectiva, los mitos operan como mediadores entre la memoria colectiva y la experiencia individual, actuando como una “metáfora” que integra un pasado común, articulado a

través de códigos simbólicos (Lindón, 1999). Así, los relatos cobran sentidos dentro de una estructura compartida, lo que permite que lo vivido individualmente se inscriba en un imaginario social más amplio y enraizado.

En Antioquia, los mitos y leyendas no solo hacen parte del imaginario cultural, también han sido dispositivos narrativos que han permitido a las comunidades tramitar sus dolores, explicar lo que carece de sentidos razonables y propiciar un abordaje moral y ético con el que pueden identificarse. Figuras como La Madremonte, La Llorona o La Patasola, con sus múltiples versiones locales, condensan tensiones sociales, mandatos de género, miedos colectivos y formas de control que operan sobre los cuerpos, especialmente de las mujeres. En ellas, se entrelazan la tradición oral y la experiencia histórica, haciendo posible la aparición de lo político desde lo narrativo.

Bajo esta lógica, los mitos y leyendas se incorporaron en este proceso investigativo como medios narrativos fértiles para contar las múltiples capas, no solo del conflicto armado, sino de sus consecuencias y las dinámicas que surgieron de ellas en clave de género. Permitieron hablar de las violencias estructurales, de los daños en todas sus dimensiones, pero también de las resistencias cotidianas y de las luchas por la dignidad que muchas veces no encuentran eco en los formatos narrativos tradicionales. Estos relatos, al estar conectados con lo comunitario y lo afectivo, hicieron posible que las mujeres reconstruyeran sus trayectorias y experiencias pasando de lo individual a lo colectivo y cimentando subjetividades que abren paso al concepto de re-existencia.

Retomando a Albán (2017), este concepto alude a la capacidad de las comunidades para crear sistemas de autorrepresentación que devuelvan la palabra a quienes han sido despojados de ella. En este sentido, re-existir implica no solo resistir pese a los daños, sino construir nuevas formas de pensar, estar y habitar el territorio- entendiéndolo no solo como una porción de tierra delimitada geográficamente, sino un espacio vital donde se entrelazan la historia, la cultura, los vínculos y las relaciones de poder-. Como acto político, la re-existencia habilita la emergencia de subjetividades críticas que disputan los sentidos dominantes de la vida en escenarios donde el poder hegemónico se fisura; y en este caso, los medios narrativos como los mitos y las leyendas, entran a jugar un papel esencial en el marco de las estéticas propuestas por el autor: “Las estéticas de re-existencias son las del descentramiento, las de los puntos de fuga que permiten visualizar escenarios de vida distintos, divergentes, disruptivos, en contracorriente a las narrativas de la homogenización cultural, simbólica, económica, socio-política” (Albán, 2012). Este gesto reconfigura las narrativas de la memoria trascendiendo el dolor hacia la esperanza que dignifica, y

el testimonio ya no se limita al dato crudo o la cronología de los hechos, sino que se despliega como una experiencia situada convirtiéndolas en sujetas en potencia y con vocación a ser más – bajo las concepciones de Zemelman (2005) y Freire (1970)-.

La comprensión de la manera en que las mujeres de Granada y San Carlos resignifican la memoria colectiva del conflicto armado en el escenario de transición actual, utilizando los mitos y leyendas populares del departamento como medio narrativo para impulsar sus reivindicaciones sociales desde expresiones de re-existencia, se traza en medio de una intersección entre género, memoria, resistencias, narrativas populares, cultura de paz e intervención sociocomunicativa, reconociendo a las participantes como sujetas políticas activas en los procesos de memoria y transformación social.

El camino investigativo emprendido con once mujeres sobrevivientes al conflicto armado - 6 de Granada y 5 de San Carlos, Antioquia-se despliega en cuatro capítulos que permiten recorrer sus recuerdos, nostalgias, daños y afectaciones, expresiones de resistencia, motivaciones para la re-existencia y anhelos para la constitución de territorios que le apuestan a una cultura de paz:

De las tierras fértiles a un cultivo de guerra propone una reconstrucción de las experiencias y trayectorias vitales de las mujeres participantes, entrelazando sus vivencias personales y colectivas con los momentos clave del conflicto armado en sus territorios. A través de sus relatos, se identifican los contextos sociales, culturales y económicos de Granada y San Carlos antes del recrudecimiento de la guerra; se ahonda en los daños sufridos, especialmente entre los años 90's y principios del 2000; y se visibilizan las consecuencias diferenciadas de la violencia en mujeres y hombres, así como las acciones de resistencia que ellas lideraron en medio del horror.

Mítica: adjetivo que evoca lo extraordinario, lo que trasciende, permite analizar cómo estas mujeres resignifican sus experiencias a partir del entrelazamiento entre sus memorias y los mitos y leyendas populares de Antioquia. En este contexto, la memoria emerge nuevamente como un tejido colectivo, diverso y multidimensional que habilita espacios de conversación donde las voces de estas mujeres ya no son interpretadas por otros, sino que se expresan desde su propia experiencia y lugar. Esta reapropiación narrativa permite el surgimiento de subjetividades políticas desde la re-existencia —las llamadas Mujeres Míticas—, que desde el agenciamiento y la memoria compartida cuestionan la imagen de la víctima pasiva y se reivindican como sujetas capaces de contribuir a una cultura de paz.

Narrativas de la memoria que abrieron paso a la intervención socio comunicativa, recoge las apuestas metodológicas y prácticas desarrolladas en el marco de esta investigación. A través de acciones comunicativas, ejercicios narrativos y una pedagogía social situada, se generaron espacios de escucha, creación y circulación de la memoria. Las mujeres transformaron la palabra en herramienta, el relato en acción y la comunicación en camino para el fortalecimiento comunitario e intergeneracional y como aporte, se abre paso a la constitución de nuevas formas de intervención social fundamentadas en la comunicación.

Finalmente, *Comunicar la memoria, tejer la paz* presenta las reflexiones y horizontes de sentido que surgieron de este proceso investigativo. Lejos de cerrar el camino, este capítulo propone continuar explorando narrativas de la memoria que calen rutas, mapas, personas y almas.

La escritura de este informe de investigación se configuró como un ejercicio híbrido que entrelaza la rigurosidad académica con un tono narrativo-literario, dando lugar a una postura epistemológica, ética y política que implica reconocer que la narración, la palabra sentida atravesada por la experiencia y la literatura son también formas legítimas de conocimiento y que el rol de investigadora también debe trascender lo estructural y es así como en la redacción encontré la posibilidad de aguardar con sensibilidad la voz de las mujeres, pero al mismo tiempo de acompañar a los y las lectoras en un recorrido por el cúmulo de experiencias enraizadas en los territorios.

2. El inicio de los mitos que se hicieron realidad: un recorrido por el contexto que habitamos y nos habita

Granada y San Carlos, en el oriente antioqueño, sin duda, retratan e ilustran la concentración y recrudecimiento del conflicto armado; desde el dinamismo del movimiento social en los años ochenta hasta la llegada de grupos insurgentes y paramilitares, siendo testigos de momentos cruciales en la historia del país.

El extenso corredor verde que cubre a Granada, su riqueza agrícola y sus abundantes recursos hídricos le dieron a este territorio motivos para sembrar y producir, pero en su lugar, se empezó a cosechar una guerra que, sin más, les tocó. El establecimiento del Ejército de Liberación Nacional (ELN) con el denominado Frente Carlos Alirio Buitrago y posteriormente la llegada de los frentes 9° y 47 de las FARC desencadenaron una disputa directa por el control del territorio y la población. En este contexto, la presencia de paramilitares se hizo evidente, particularmente con la llegada de los bloques Metro y Cacique Nutibara de las Autodefensas Unidas de Colombia, lo que intensificó la confrontación armada en el municipio (CNMH, 2016).

A 32 kilómetros de distancia de Granada está San Carlos, un pueblo hecho de agua, con 6 ríos, 7 cuencas, 76 quebradas y lágrimas, litros de lágrimas. El pueblo que por su oro líquido se convirtió en potencia, vivió un conflicto equivalente a la profundidad del océano y más de 25.000 habitantes quedaron en medio de una disputa recordada como la guerra total. Los primeros asesinatos colectivos fueron atribuidos a grupos como el ELN y las FARC. Más tarde, las Autodefensas del Magdalena Medio y el MAS (Muerte a Secuestradores) compitieron por el control del área con la guerrilla. En los años noventa, las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá y las Autodefensas Unidas de Colombia entraron en escena, persistiendo hasta los procesos de desmovilización entre 2003 y 2005 (Verdad Abierta, 2011).

Esa disputa por el control del territorio y sus recursos que llegó a instalarse de forma despiadada, no solo a estos dos municipios, sino a cada rincón del país, sí tuvo distinciones y por esta razón es crucial reconocer y comprender las implicaciones diferenciadas que el conflicto armado ha tenido para hombres y mujeres. Si bien es cierto que ninguna víctima es más importante que otra, y que fueron más los hombres víctimas de asesinatos y desapariciones forzadas, las mujeres estuvieron sentenciadas a vivir violencias sistemáticas, abusos sexuales, amenazas, desplazamientos, acoso, desaparición, entre otros daños vitales y simbólicos.

Como muestra de ello, es necesario retomar el contexto nacional donde García (2023) a partir de los datos de la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas, señala que más del 50 % de las víctimas del conflicto armado han sido mujeres, manteniendo un promedio del 51,7 % en el último reporte. El tomo *Mi cuerpo es la verdad* del informe final de la Comisión de la Verdad (2022b) lo documenta con contundencia: el conflicto armado impactó de manera desproporcionada a las mujeres, especialmente a las campesinas, afrodescendientes e indígenas, y exacerbó la violencia sexual, psicológica y económica sobre ellas.

El desplazamiento forzado, por ejemplo, aunque dirigido a la población civil en general, dejó a más de cuatro millones de mujeres sin hogar en todo el país, quienes quedaron al frente de sus familias bajo condiciones extremas de precariedad, desarraigo y estigmatización social. A esto se le suma la sobrecarga emocional y económica a la que fueron sometidas sin ningún tipo de políticas efectivas de asistencia o reparación.

El conflicto armado provocó una reconfiguración violenta sobre los territorios y sobre la cotidianidad de las mujeres, alterando sus roles comunitarios y familiares, su participación social, política y económica, así como sus proyectos de vida. Las imposiciones de los actores armados, sumadas a la intervención militarista del Estado, trastocaron sus dimensiones vitales, atentando contra sus saberes, sus relaciones familiares, comunitarias, colectivas y con la tierra, su salud y hasta su libertad. Como lo documenta la Comisión de la Verdad (2022b), las mujeres enfrentaron múltiples formas de exclusión, represión y silenciamiento, intensificadas por la desigualdad de género estructural que preexistía al conflicto.

De esta manera, en Granada y San Carlos, como en gran parte del país, los estragos del conflicto armado invadieron cuerpos y geografías al momento de sembrar el miedo y la desolación. Ante el señalamiento de los hombres como posibles combatientes, objetivos de reclutamiento forzado o amenazas en potencia, las mujeres no solo asumieron nuevas responsabilidades, sino que lo hicieron en medio del duelo, la escasez y la amenaza constante. Pese a todo esto, las mujeres desde su dolor tejieron redes, lideraron procesos de memoria y se negaron a dejar que el horror fuera el único relato posible. En ellas, la guerra no encontró sumisión, sino una fuerza vital que transformó el miedo en dignidad colectiva. Así lo recuerda Gloria Ramírez, representante legal de ASOVIDA (Asociación de Víctimas de Granada), al relatar cómo, ante la violencia de los actores armados, las mujeres comenzaron a capacitarse, a reconocer sus derechos y a organizarse de manera autónoma:

Ni mis compañeras ni yo teníamos un conocimiento amplio de leyes ni de nada de eso, pero cada capacitación nos daba un abordaje impresionante para avanzar en el reconocimiento de nuestros derechos. Entonces ya no éramos solo 60 mujeres reuniéndonos, sino que llegamos a ser 150, 200, y hasta 400 personas participando en las asambleas. Incluso los hombres, al ver que las mujeres ya estaban organizadas y trabajando, también quisieron vincularse, aunque en un porcentaje muy bajo. Las mujeres siempre fuimos quienes salimos al proceso: a las marchas, a los encuentros, a las reuniones; las que estábamos pendientes de todo para salir adelante (G. Ramírez, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Diversas investigaciones nacionales y locales han evidenciado que iniciativas como la búsqueda de desaparecidos, la denuncia de violaciones a los derechos humanos y la exigencia de verdad, justicia y reparación son lideradas por mujeres, quienes también han buscado interactuar con instituciones políticas para posicionar sus reclamos en el ámbito público. (Hoyos Gómez & Nieto García, 2017; Domínguez, 2020)

Son precisamente las mujeres en estos territorios las que a través de arduos trabajos han redefinido discursos de participación y ciudadanía, interactuando con instituciones para posicionar sus reclamaciones en el ámbito público y político, pero adicionalmente quienes vienen haciendo un llamado continuo para que sus memorias y las de sus comunidades sean dignificadas y salvaguardadas ante las posibilidades y riesgos de repetición y olvido.

2.1. Una apuesta que antecede y trasciende la investigación

Visité Granada por primera vez en septiembre del 2022 previo a un viaje al exterior. Quería conocer el municipio que había visto por documentales, quería llevarme una idea de las posibles historias que podía escribir luego de que en mi habilidad de sobre pensar concluyera que tal vez los mitos y leyendas habían sido una realidad en Colombia por causa del conflicto armado. Ese día conocí a Gloria Ramírez, a Gloria García y a Sonia Suárez lideresas e integrantes de ASOVIDA y en medio del recorrido pude prever con un cosquilleo en el estómago que allí había encontrado mucho para contar y Sonia pudo prever que yo tenía que regresar porque el camino en ese municipio y con esas mujeres no iba a ser de un par de meses, sino de años.

Antes de emprender el viaje, postulé un proyecto a la convocatoria de estímulos *Arte para el Alma*, en la categoría *Mujeres que viven y sanan* del Instituto de Cultura y Patrimonio de Antioquia. El objetivo era incentivar, entre mujeres antioqueñas víctimas del conflicto armado y de violencias basadas en género, el desarrollo de talleres literarios que les permitieran narrarse desde sus propias memorias y de esta manera, abrir un espacio donde la palabra escrita fuera vehículo de sanación, resignificación y no repetición. Durante mi estadía fuera del país, el proyecto resultó ganador, y poco después accedí también a la Beca Nicanor Restrepo Santamaría para cursar la Maestría y todo esto se convirtió en un llamado a regresar.

Así comenzó un proceso que inicialmente fue virtual, con el reto de gestar una red de mujeres dispuestas a narrar sus historias entrelazándolas con los mitos y leyendas populares, reconociendo que, si bien se tenían ideas base con respecto a las analogías, las significaciones vendrían después. Gloria Ramírez me presentó a Tere Rivera, una mujer comprometida con la memoria de San Carlos, y juntas me abrieron el corazón de sus comunidades, vinculando a doce mujeres más, todas con una historia por contar y un mito por resignificar. Aunque el trabajo de campo y la escritura de las primeras crónicas se desarrolló en menos de tres meses —por la premura de la convocatoria—, fue precisamente ese ritmo el que reveló la necesidad de continuar, de expandir la propuesta y construir con mayor profundidad un espacio donde las mujeres pudieran ocupar su lugar en la narración de la historia, no solo desde lo individual, sino desde una memoria colectiva enraizada en sus territorios.

Con el 2023 y a través de otra convocatoria de estímulos, esta vez del Ministerio de Cultura, llegó la publicación del libro *Mujeres Míticas: Los mitos que se hicieron realidad en Colombia* y con 14 de historias de Granada y San Carlos y 3 historias de Medellín se abrió paso un nuevo pedazo de vida.

Figura 1.

Entrevista: Mujeres míticas, 17 historias para no olvidar el poder de las mujeres (escuchar entrevista [aquí](#))



Nota. Fuente (El Colombiano, 2024)

Con escribir las crónicas no fue suficiente y en el proceso de construcción del libro me había dado cuenta de que, mi carrera como comunicadora no me estaba alcanzando ante el panorama descubierto en territorios desconocidos y es allí donde surge la necesidad de expandir el conocimiento y de reconocer que los aprendizajes que las mujeres me estaban brindando tenían que ser retribuidos en lo poco, o mucho, que pudiera aportarles desde otros campos. En el 2023 también empiezo esta Maestría en Intervención Social y en ella, encuentro la importancia de reconocer que la memoria como fuente de estudio debe ser considerada como un acto de representación del pasado, pero, sobre todo, como un acto social de visiones subjetivas y narraciones para la construcción de tejidos y la proyección de nuevas dinámicas del presente y del futuro.

El libro pasó a ser investigación y en medio de esta apuesta emprendí un nuevo viaje que metodológicamente me marcó una ruta, pero en términos propios, me revistió el corazón. Abrazando la memoria como un tejido humano vital que conecta territorios e identidades, consolidando así una narrativa que desafía su propio rol para invitar a re-existir, el proyecto se concibió bajo una dimensión ético-política desde la línea de trabajo de la Maestría "*Memoria, territorio y resistencias*" al abordar de manera integral la relación entre la memoria colectiva, la identidad territorial y las diversas formas de resistencia que emergen de las vivencias de las mujeres sobrevivientes al conflicto en Granada y San Carlos, Antioquia.

Así, esta propuesta adquiere gran relevancia, considerando el contexto actual del país, donde los procesos de reparación y transición política están en el centro de la agenda nacional. Que las mujeres se reconozcan y se impulsen como narradoras y guardianas de la memoria, contribuye a la consolidación de un tejido social que abraza la diversidad, la dignidad y la justicia, elementos esenciales para la construcción de una cultura de paz en la que las comunidades se reconcilien con su pasado, pero, sobre todo, identifiquen sus posibles roles como articuladoras de iniciativas de paz que se sostengan en el tiempo.

Es fundamental destacar que, en este contexto, hablar de paz y justicia no puede reducirse a una noción idealizada de armonía, sino que exige reconocer las luchas históricas por la dignidad, la tierra, la memoria y los derechos, protagonizadas por múltiples sectores sociales, entre ellos las mujeres, las comunidades rurales y los pueblos étnicos. La paz, entendida de esta manera, no coincide únicamente con la ausencia de conflicto o el silenciamiento de armas, sino con el resultado de procesos de movilización social, resistencia comunitaria y exigencia de justicia estructural, que han cuestionado las bases inequitativas, patriarcales, coloniales y capitalistas de la violencia.

Lederach (2000) y Galtung (1996) establecen que una paz duradera no puede pensarse sin justicia social, sin reparación transformadora, ni sin el reconocimiento de las múltiples violencias que afectan los territorios en sus distintas dimensiones y esta investigación constituye precisamente una apuesta de justicia social que surge desde la justicia epistémica, en tanto permite que saberes subalternizados —particularmente los de mujeres, en su mayoría rurales— adquieran legitimidad, agencia y voz en los procesos de memoria y de cultura de paz.

Bajo esta lógica, la memoria activa pasa a ser un campo de disputa por el sentido, y cuando ese campo se habita desde lo femenino, lo comunitario y lo simbólico, se abre la posibilidad de una justicia que no repare para restaurar el orden anterior, sino que transforme las condiciones estructurales que dieron lugar al daño dando lugar, en este caso, a las concepciones de una cultura de paz que, como lo plantea Carlos Velandia (2022), implica desmontar aquellas estructuras culturales que fomentan la violencia para dar paso a otras que promuevan la convivencia, el respeto a los derechos humanos y el reconocimiento de las diversidades. Aquí, la cultura de paz no se concibe como una neutralidad que evita el conflicto, sino como un proceso activo que apuesta por transformarlos de forma no violenta.

Desde esta perspectiva, el abordaje de la memoria colectiva del conflicto armado a través de las mujeres, haciendo uso de los mitos y leyendas como medio narrativo permite sembrar

actitudes identitarias con la historia del país, impulsar el diálogo intergeneracional y fortalecer la agencia transformadora de las comunidades. Es así entonces, como esta apuesta de investigación apertura otras formas de la intervención social, esta vez desde la comunicación, que se extiende desde el cuidado, el reconocimiento y la palabra compartida; una alternativa que aporta al abordaje de la memoria desde otras narrativas como una forma de sanar y re-existir colectivamente en un país que aún se sueña distinto.

3. De la metodología a los actos de hacer memoria: Entre palabras, historias, puntadas y tejidos...nos abrazamos el alma

Transcurrían días, ajetreos, cambios de clima, sucesos inesperados, horarios trocados. Surgían dudas, lloraba cuestionamientos y sumergida en un pequeño huracán que poco tenía que ver con un plan operativo, tomaba el bus en la Terminal del Norte que me llevaba a Granada, luego a San Carlos y viceversa para encontrarme con ellas y ser otra versión de mí, diferente, distinta y luego ver otra versión de ellas, diferente, distinta.²

Cada que el bus se desvía en El Santuario para tomar la vía a Granada, me acuerdo de sus relatos. Recuerdo que me contaron que los montes lloraron y aunque la historia ahora parece ser distinta porque entre el verde se dejan prever un sinnúmero de casas modernas, entre florecitas de colores y árboles sin hojas aún permanecen fincas con un piso de escombros que aún dan cuenta de lo que fue el desplazamiento forzado, la desolación, el desarraigo y el miedo al retorno.

Cada que el bus parte de Granada hacia San Carlos veo el extenso corredor verde, los carteles que nombran las veredas en sus ingresos, las veredas que leí en libros y que se referenciaron como tierras de muerte y tierras fantasma, las veredas que también me contaron las mujeres en las que hubo asesinatos, amenazas, hostigamiento, el terror; y en medio del trayecto, paso de frío a cálido y de rural a turístico donde entre fincas de recreo están los murales que también hablan sobre memoria y la no repetición.

Entre ambos pueblos están ellas, de las 14 mujeres que hicieron parte del libro, 11 integraron el tránsito de la investigación, no todas ni en todos los momentos, pero sí en los necesarios para hallar sentidos, encontrar otros significados y abrirle rumbos a una apuesta que supera los marcos de la investigación. Sus edades oscilan entre los 28 y los 70 años, y sus trayectorias encarnan distintas expresiones del horror: desplazamiento forzado, desapariciones, hostigamientos, masacres, minas antipersona, asesinatos colectivos y secuestros. Pero también, y con igual fuerza, estas trayectorias hablan de resistencia, dignidad y reconstrucción.

De Granada, las seis mujeres hacen parte de ASOVIDA, asociación que se ha consolidado como un proyecto contra el olvido; “se alza este espacio para decirle a la sociedad entera que no es permisible que se repitan estos hechos. Este proyecto que trabaja en pro de la memoria de las

² Texto de creación propia inspirado en la memoria metodológica del proyecto investigativo.

víctimas del conflicto armado. - Se hace memoria y resistencia simbólica.” (CNMH, s.f.) Integrantes de la Asociación han logrado consolidar un movimiento de incidencia comunitaria y política, hacen parte de la Red Nacional de Museos Comunitarios y se han labrado su reconocimiento y aceptación a nivel local, departamental, nacional e internacional.

Allí, se levanta la figura luminosa de Gloria Ramírez de 47 años. Su cabello color sol y sus ojos del tono de los montes no solo evocan el paisaje que la vio crecer, sino también las raíces profundas de una mujer sembrada en la tierra, forjada en la resistencia y abonada por la memoria. Su historia se entrelaza con la de muchas otras mujeres del Oriente antioqueño que, tras vivir el desplazamiento forzado y las violencias basadas en género, optaron por no callar. Ella no se ocultó ni se resignó. Su cuerpo, su voz, su decisión de permanecer en el territorio y luchar por él, la han convertido en un símbolo de liderazgo y dignidad. Es la representante legal ASOVIDA y ha sido vocera y posibilitadora de iniciativas de paz, acompañamiento psicosocial y defensa de los derechos humanos por más de 20 años. Es agricultora, madre, estudiante de Trabajo Social y formadora comunitaria. Recorre veredas, lidera capacitaciones, fortalece el trabajo organizativo de base. Le faltan horas al día para todo lo que desea hacer, pero eso no la detiene. Su movilización nace de una convicción profunda: que la historia no se repita, que la voz de las mujeres no vuelva a ser silenciada, y que la memoria no se quede solo en el pasado, sino que se siembre como semilla de transformación.

Diana Carolina Aristizábal encarna otra etapa. Tiene 28 años y lleva en la piel la memoria viva de una infancia interrumpida por el conflicto. Hija de Gloria Ramírez, creció entre escombros, desplazamiento y ausencias, pero también entre la fuerza inquebrantable de su madre, la determinación de su padre, y la ternura rebelde de quienes se niegan a olvidar. También es madre y desde su sensibilidad, que no es fragilidad, suma esfuerzos para que sus pequeños vivan un futuro distinto en la tierra que la vio crecer. Se ve en una rosa, así como en sus espinas y desde el trabajo social, alza su voz frente a aquello que no es justo, que no es viable, que no hace bien y así gestar pequeños aportes para la no repetición.

Gloria García, sonríe con la autenticidad del campo. Su cabello corto y crespo resguarda 47 años de pérdidas y comienzos, de renacimientos sostenidos en el perdón, en la ternura y en la decisión de seguir. A los 16 años, tras el asesinato de su esposo, se convirtió en madre soltera de un bebé de apenas ocho meses. Cuatro años después, volvió a empezar luego de perder a su padre y a sus hermanos. Cada vez que la guerra intentó silenciar su vida, ella decidió responder con actos

de amor, de fe, de persistencia. Se volvió a casar, su hijo ya adulto ha formado su propia familia en otra ciudad, pero aún la cuida y la acompaña. Tiene la habilidad de crear y de aprender a hacer con sus manos; es emprendedora, elabora jabones orgánicos y los ofrece con orgullo en los mercados campesinos del pueblo.

Allí, en los mercados, también es común encontrarse a Otilia Yepes, un jardín andante, mujer de medicina, transforma el dolor en savia y en palabra. Su cabello cambia de color como las estaciones del monte, su saber brota desde la tierra y la intuición. 65 años de tránsito entre los miedos y la resistencia. La guerra le entregó la zozobra, el desplazamiento, las amenazas y la tortura. La desaparición de dos de sus hermanos y el asesinato de su padre quebrantaron su familia, su entorno seguro; y, sin embargo, se sostuvo en ese amor y esa espiritualidad profunda que sus “viejos hermosos” —como llama a sus padres— le sembraron con dulzura y carácter. Regresó al campo a pulso, por amor al territorio, por obediencia a una misión más grande que ella, por fidelidad a su historia. Se dice reflejo de la Pachamama, con quien dialoga desde su cuerpo y su alma. Vive de lo que le heredaron sus mayores: hace cremas, preparaciones medicinales, cosecha alimentos, teje hilos y la esperanza misma.

Rosalba Giraldo, la más mayor, es pequeña en cuerpo, pero inmensa en alma. Con sus gafas mira la vida con profundidad; con su voz, cuida y acompaña. Es una líderesa natural, una mujer hecha de servicio, de decisiones sabias, de gestos silenciosos, pero firmes. Madre de seis hijos, proveniente del campo, ha sido testigo y protagonista en sus 70 años de más de cinco décadas de liderazgo social. Su historia es la de una vida sembrada en el trabajo comunitario, en el cuidado de su gente, en el sostenimiento de la esperanza. Con tan solo dos años de escuela primaria, ha alcanzado la sabiduría de quien ha cursado todas las aulas de la vida. Durante 14 años fue presidenta y vicepresidenta de la Junta de Acción Comunal de su vereda en Los Medios, lideró durante 28 años la catequesis y por 27 años fue el alma del restaurante escolar. Se enfrentó a amenazas, a la muerte, al dolor colectivo de su pueblo, pero nunca claudicó. Ha sido escudo y aliento, puente y raíz. Hoy centra su acción en acompañar a los adultos mayores, como si cerrara el círculo de su propio tiempo cuidando a quienes también cuidaron.

Desde el corregimiento de Santa Ana acompaña Luz Elena Ríos, quien camina con la dignidad de quien ha resistido con el corazón en las manos. Son 54 años de azadón, de caminos de herradura, de silencios que fueron escudo y escultura. Se casó a los 15 años con un hombre que recuerda como trabajador y bondadoso, y juntos formaron una gran familia: primero un hijo, luego

dos más, y finalmente cuatro hijas. Con la llegada del conflicto, el rompimiento y la pérdida de lo construido. Su hogar, su cuerpo, su historia fueron fracturadas con la explosión de una casa bomba. Su pierna quedó herida, su esposo murió, su hija también. Luego vendría la desaparición forzada de uno de sus hijos, y más tarde el desplazamiento, ese desarraigo que arrastra a muchas sin preguntar, sin reparar. Pese al horror, ella se mantuvo de pie y aunque afirma que ya no puede ser la mujer de antes, también se sabe valiente. Aún trabaja la tierra, jornalea; y aunque es de pocas palabras su mirada da cuenta de que aún espera, de que aún anhela una vida distinta.

Figura 2.

Mujeres participantes del municipio de Granada en orden de mención



En San Carlos, las cinco mujeres que participaron lo hicieron desde una vivencia distinta: sin pertenecer a una organización, compartieron sus historias por primera vez como parte de un proceso investigativo. Martha Ramírez, con 62 años a cuestas, ha cocinado el duelo y la ternura en las esquinas del pueblo. Su andar pausado y su rostro marcado por la vida hablan de una mujer que ha llorado como forma de resistencia. Sus lágrimas no han sido debilidad, sino memoria viva, manera de no olvidar, gesto de amor que conserva. Dice que quiere ser recordada como una mujer valiente, y lo es: ha resistido más pérdidas de las que el alma podría contar. Le mataron a tres de sus hermanos y a su pareja, la desaparecieron. Cada nombre ausente es un hilo que la atraviesa, que le duele; y, sin embargo, ella no se quebró del todo. Es madre y es abuela. Guarda en sus hijas, y en ese hijo que le quedó del amor de su vida, la memoria de quien un día fue y ya no está. Aún sigue trabajando en su puesto de comidas cada fin de semana con la certeza de que el pedazo de vida que le queda merece ser transitado de una forma más bonita.

Teresa Rivera, con 57 años a cuestas, guarda en su mirada la quietud de quien ha sabido transformar el dolor en sabiduría. Su presencia es serena, pero firme; como los hilos de un tejido

que resiste el paso del tiempo y no cede ante los tirones del pasado. El conflicto le arrebató una hija aún no nacida, un embarazo truncado por la violencia, pero la pérdida no logró apagarla: su garganta que un día se atascó de silencios hoy habla; sus manos que un día estuvieron temblorosas, hoy crean. Es madre de dos hijos y también abuela. Sigue hilando la paz con las manos y con el alma, entre colchas, entre palabras, entre cotidianidades.

Lleny Giraldo ha vivido 42 años entre grietas y abrazos. En su andar, el liderazgo no fue una elección, sino una consecuencia del amor profundo por su gente, por su tierra, por la vida. En un pueblo asediado por el estruendo de las armas y la confusión de los uniformes, ella aprendió a distinguir los silencios del miedo y a nombrarlos, a sentir como propio el dolor de los demás. Su liderazgo es íntimo, comprometido, fundamentado en pequeños gestos. Como madre de dos hijas, lleva en su maternidad una forma extendida de cuidado y aún acompaña desde distintas iniciativas los procesos comunitarios.

Aleida Tamayo abraza 56 años de sucesos, tiene unos ojos tan transparentes como las aguas de su pueblo, un corazón noble y nostálgico, unas manos que crean, tejen y abrazan. Su hogar fue su cimiento. Con su esposo construyó un sueño de familia, de cuidado, de vida compartida; pero el conflicto, tan voraz e impredecible, irrumpió y en medio de una masacre le arrebataron al compañero de vida, y en medio del cruce de fuegos, tuvo que dejar su tierra. El desplazamiento forzado tampoco apagó su voluntad y allí, en la ciudad ajena, aprendió todo lo que pudo para sostener la economía del hogar. Retornó poco tiempo después a su pueblo y en medio de labores varias sus hijos pudieron ejercer una carrera y ella los pudo ver cumplir sus sueños. Hizo una tecnología en Control Ambiental, también ama los hilos, el tejido, la artesanía y en medio de los vestidos creados para su pequeña nieta, ella sonríe.

Y finalmente, Martha Restrepo, Marthica, a sus 69 años aún guarda la elegancia de la primera dama. Nació en Andes, donde consolidó su hogar junto a su esposo y su hijo. Él, un hombre campesino, pero estudiado, ya había sido alcalde en ese municipio, luego en Valparaíso y finalmente en San Carlos, primero por designación y luego por voluntad popular; pero la política en tiempos de guerra es un lugar peligroso y la familia entera fue arrastrada por un conflicto que nunca eligió: amenazas, hostigamientos, desplazamientos y, por último, la muerte. Después del fuego, la ausencia, la mutilación del alma. Sin embargo, emergió, resurgió y junto con su hijo marco nuevos rumbos para florecer, de nuevo. Después de los años, sigue haciendo honor al cuidado. Tiene gatos, perros, y dos veces al día recorre las calles con comida en las manos y ternura

en la mirad para los animales sin hogar. Le gusta sentarse en el parque, pedir un tintico, contar historias. Dice que así se le van las tristezas... aunque sea un poquito.

Figura 3.

Mujeres participantes del municipio de San Carlos en orden de mención



De hacer inmersión en ellas, en sus historias y en su contexto, surgió la necesidad imperativa de incorporar enfoques metodológicos que fueran más allá de la mera recopilación de relatos, que tuvieran una apuesta de intervención social en aras de impulsar el fortalecimiento de los tejidos comunitarios y promovieran visiones hacia la transformación de una cultura de paz. Fue así como se adoptó el abordaje de la investigación social propuesto por Torres Carrillo (2019), bajo el reconocimiento de que el proceso mismo no debía limitarse a los marcos metodológicos rígidos ni a los cánones epistemológicos dominantes de la academia tradicional y que, en lugar de perseguir una objetividad descontextualizada o una neutralidad pretendida, era necesario optar por una postura situada, comprometida con las realidades históricas y afectivas de las mujeres que han sobrevivido al conflicto armado en Granada y San Carlos.

La intencionalidad no era propiciar una investigación sobre ellas, sino con ellas, a través de metodologías sensibles que promovieran la co-construcción de sentidos y la dignificación de sus voces. Partiendo de esta dinámica, el paradigma socio-crítico se integró no solo como un marco teórico, sino como una orientación práctica que guio cada etapa de la investigación. Este paradigma, como señalan Alvarado et al. (2008), reconoce que el conocimiento está atravesado por los intereses y necesidades de los grupos sociales y se orienta hacia la emancipación y la transformación. En este caso, se impulsó la elaboración de una propuesta que, más allá de reconstruir las experiencias de las mujeres sobrevivientes del conflicto armado, facilitara procesos de resignificación y proyección colectiva.

Para ello, la metodología se ancló en un enfoque cualitativo, entendido desde Denzin y Lincoln (1994) como un proceso interpretativo y multimetódico que busca comprender fenómenos en su contexto natural. Este enfoque permitió acercarse a las vivencias, experiencias y testimonios de las mujeres participantes no desde una mirada externa ni extractivista, sino desde un lugar de escucha profunda, vínculo horizontal y reconocimiento de los saberes situados. En la práctica, el enfoque cualitativo se tradujo en un proceso que priorizó la construcción de vínculos de confianza, el respeto por los ritmos de cada participante y la creación de espacios seguros para la expresión; facilitando así, el diálogo y la evocación de experiencias difíciles de narrar no solo desde lo verbal, sino desde lo artístico, lo textil o desde los sentidos.

La metodología de investigación aplicada en el proyecto se fundamentó en una fusión de la Recuperación Colectiva de la Memoria (RCHM) que, según lo expuesto por Alfonso Torres Carrillo, combina aportes de diversas disciplinas, incluyendo la Investigación-Acción Participativa (IAP), la historia social, la antropología y la psicología social, con un enfoque centrado en la mirada de "la historia desde los de abajo"; y la Investigación Narrativa, teniendo en cuenta que "permite reparar y representar un conjunto de dimensiones relevantes de la experiencia (sentimientos, propósitos, deseos), que la investigación formal deja fuera" (Bolívar y Domingo, 2006, citado en Martínez Delgado, 2015, p. 29) y de manera esencial media la propia experiencia y configura la construcción social de la realidad. De esta manera, se asumió la memoria como un campo de disputa política y subjetiva, permitiendo reconstruir trayectorias individuales y colectivas en medio de distintas temporalidades. A su vez, la Investigación Narrativa brindó herramientas para comprender cómo las mujeres configuran sus identidades a partir de sus experiencias y cómo estos relatos trascienden el dolor para dar cuenta de sus reivindicaciones sociales y territoriales.

Además, la propuesta investigativa partió de tres enfoques puntuales que permitirían el desarrollo integral de los objetivos propuestos. La primera etapa contenía el abordaje de metodologías dialógico-participativas, que tal y como las concibió Paulo Freire según Buraschi y Oldano (2022), permitieron a las mujeres reinventarse a sí mismas, alentar el diálogo crítico, recuperar la historia y las prácticas sociales, así como comprender el significado profundo de sus experiencias. A través de entrevistas semiestructuradas y encuentros colectivos, ellas pudieron reconstruir sus trayectorias vitales, identificar los hitos de sus historias y reconocer la fuerza transformadora contenida en sus propias experiencias. Este enfoque permitió que cada participante se situara dentro de un continuo temporal y espacial, reconociendo los efectos del conflicto, pero

también su capacidad de agencia. En este sentido, el diálogo se convirtió en una herramienta política y afectiva para desnaturalizar narrativas hegemónicas de victimización y abrir paso a nuevas formas de comprensión de sí mismas.

En un segundo momento, se integraron las prácticas narrativas como instrumentos para la intervención social en aras de facilitar el desarrollo de identidades enriquecidas y la emergencia de nuevas historias para promover reivindicaciones sociales desde la re-existencia. Se acogieron los mitos y leyendas como dispositivos que permitieran tender puentes entre la memoria individual, la cultura popular y los imaginarios colectivos y a partir de ejercicios de bordado, diálogo y escritura en los talleres textiles e interactivos, las mujeres relacionaron sus vivencias con relatos tradicionales de Antioquia, como una forma de construir identidades enriquecidas que rebasaran las heridas del conflicto. En esta clave, se acogió la noción de poesía social (Arroyave Gómez y Zapata Cadavid, 2020) como una forma de intervención estética y política que estimula la emergencia de nuevos significados e interpretaciones de la historia misma, superando el acto de contar, para evocar y convocar desde la remembranza, la imaginación y la resignificación sin despojar de veracidad sus propias realidades.

En tercer y último lugar se abordaron las concepciones de la pedagogía social, que tal como la definen Mondragón Varela y Ghiso Cotos (2010), es una disciplina dinámica y orientada a la práctica, que busca fundamentar, justificar y comprender la intervención pedagógica en contextos sociales. En ese sentido, la pedagogía social opera en todos los escenarios vitales donde se desarrolla la vida cotidiana, desde la tecnología y la comunicación hasta la cultura y la participación social, buscando siempre fomentar la creatividad y la interacción social. Así entonces, la pedagogía social se incorporó al proceso investigativo en doble vía: en la generación de espacios de encuentro con las mujeres impulsando la transferencia de saberes y experiencias en medio de la reconstrucción de los relatos y la integración de 'las narrativas otras'; y en la concreción de dispositivos de comunicación que permitieron la difusión y reflexión alrededor de los temas y puntos nodales de la investigación con externos.

Por todo lo anterior, la triada conocimiento-acción-transformación se convirtió en tétrada con la comunicación de por medio. En un principio, esta investigación incorporó la intervención socioeducativa, concebida como en una acción intencionada y transformadora, fundamentada en enfoques pedagógicos críticos y metodologías dialógico-participativas, que parten de una lectura comprensiva y analítica de las condiciones contextuales de las realidades sociales para promover

procesos de cambio y transformación (V. Ospina, comunicación personal, 2024)³. Sin embargo, el desarrollo del trabajo investigativo y los matices que fueron adquiridos en la medida en que se llevaban a cabo espacios de encuentro, revelaron que el énfasis no se centraba en educar y que era necesario establecer una relación dialógica que reconociera la potencia política de las narrativas de estas mujeres y su agencia transformadora.

Figura 4.

La tétrada conocimiento-acción-comunicación- transformación



Así, emergió de forma orgánica la necesidad de asumir una intervención socio-comunicativa, entendida no solo como una metodología, sino como un marco epistemológico anclado en el territorio con rasgos de mujer, la memoria y las otras narrativas. Este tipo de intervención se consolidó como un hallazgo de la investigación, al constatar que la comunicación, cuando es crítica, participativa y situada, cuenta con una gama de herramientas, dimensiones y líneas que la convierten en eje para la generación de sentidos colectivos y de agencia comunitaria que se vinculan de forma directa a la incidencia social y política a nivel local, regional e incluso nacional bajo las apuestas que por años han albergado el corazón de las mujeres y que integran la verdad, la justicia y las garantías de no repetición.

De este modo, se incorpora la Comunicación para el Cambio Social (CCS) como marco teórico-estratégico, al entender que no existe una única definición, pero sí una serie de experiencias

³ Esta conceptualización fue trabajada en el espacio académico sobre Intervención Socioeducativa, orientado por la profesora Viviana Ospina en el marco de la Maestría en Intervención Social en el año 2024.

y reflexiones críticas, especialmente desde América Latina, que reivindican su capacidad de movilización, emancipación y producción de sentido en clave de justicia social. Bajo esta concepción, la CCS operó en el transcurso de la investigación en cuatro dimensiones clave: como vehículo para la información y formación de opinión pública al visibilizar voces históricamente silenciadas; como construcción de sentido colectivo a través del entretrejo de relatos y expresiones simbólicas; como espacio de deliberación intergeneracional que habilitó el diálogo y la escucha transformadora; y como acción estratégica orientada al cambio social desde abajo. En este sentido, comunicar se integró al intervenir: activar subjetividades, reconstruir el tejido comunitario y dignificar la experiencia cotidiana como fuente de verdades fragmentarias.

Figura 5.

Dimensiones de la Comunicación para el Cambio Social en Mujeres Míticas



La apuesta metodológica inició entonces con la reconstrucción de las experiencias y trayectorias individuales y colectivas de las mujeres. De la entrevista semiestructurada, la posibilidad de ser flexibles, de adaptar el lenguaje, de acomodar las preguntas de acuerdo con el contexto, pero, sobre todo, el reunirse para contar. De mí, la capacidad de evocar la fuerza de su voz, de guiar, de alumbrar. De ellas, la habilidad de entretrejer los recuerdos individuales, familiares, comunitarios, colectivos en medio de la gama de sentimientos que se hace presente.

Este primer instrumento fue concebido como un acto relacional que, al poner en el centro la palabra de las mujeres, habilitó la reconstrucción de sus trayectorias vitales a través de cuatro bloques temáticos: el contexto territorial y la irrupción del conflicto, el impacto diferenciado sobre las mujeres, la función simbólica de los mitos y leyendas como dispositivos de memoria, y las acciones de re-existencia que aportan a la construcción de paces. Se navegó entre historias

profundas, de muchos detalles, de fechas exactas y tiempos imborrables; pero también se sorteaban las pocas palabras, las respuestas precisas, el llanto en medio del relato, la dificultad de recordar y el esfuerzo para continuar.

En alianza con un comunicador audiovisual, se puso en marcha, a la par, la producción de un video-podcast, formato que permite tejer la palabra desde el afecto y la sensibilidad, sin restarle rigurosidad a la entrevista. Así, se desarrollaron dos jornadas de grabación: una en el *Salón del Nunca Más de Granada*, y otra en el *CARE* (Centro de Acercamiento para la Reconciliación y la Reparación) en San Carlos y junto a las mujeres, se diseñó una programación detallada con horarios individuales. Tras un proceso de posproducción del material audiovisual, nació *Mujeres Míticas: El Podcast* y con esos 11 relatos no solo fue posible reconstruir el antes, el durante y el después de Granada y San Carlos en medio del conflicto armado, sino de ver a cada mujer en su esencia y su real ser.

Figura 6.

Entrevistas y producción de Mujeres Míticas: El Podcast



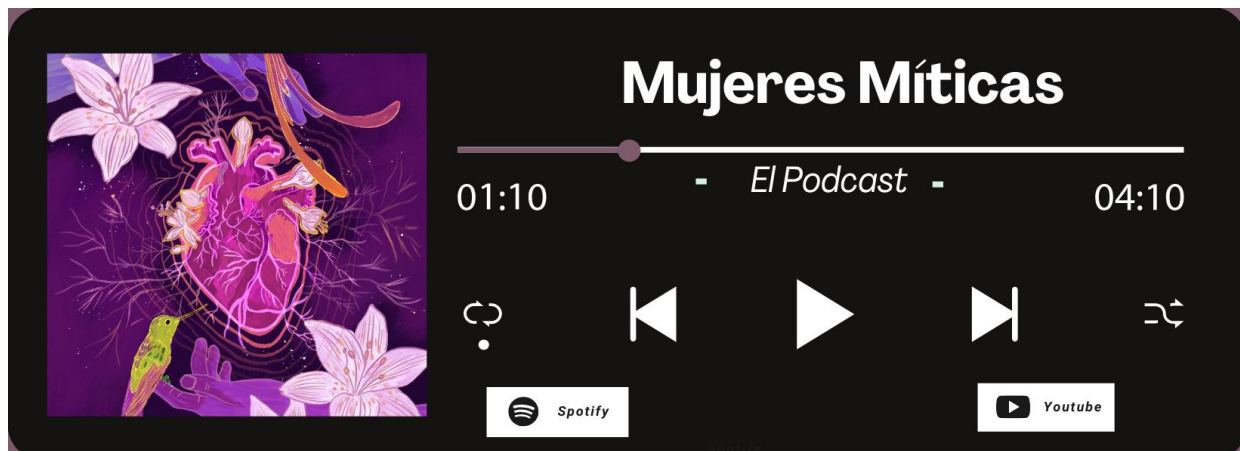
Hablaron de los ríos que rodeaban los pueblos, de las risas en los bingos, del aroma de los sancochos de las navidades en familia, de una cotidianidad que parecía inquebrantable. No tardaban mucho para pasar a hablar de los rumores en el noticiero, los presagios en conversaciones a media tarde, y luego, entre montañas y caminos, la llegada de las apariciones de terror. Los mapas se desdibujaron, los senderos familiares se volvieron caminos prohibidos y, en medio de la desolación, fueron las mujeres quienes resistieron, quienes decidieron hacerle frente al conflicto que les tocó y quienes emprendieron una lucha por sostener y rehacer la vida.

Para propiciar un regreso íntimo a los ejercicios de memoria iniciados años atrás con la producción del libro *Mujeres Míticas* (2022-2023) y a su elección del mito y la leyenda con el que se identificaban, se incluyó en las entrevistas un bloque con preguntas evocativas en el que las mujeres no solo recordaron relatos tradicionales de su infancia, sino que resignificaron esas figuras mitológicas desde sus propias vivencias, daños y resistencias: A la Llorona le el padecimiento de la búsqueda eterna ¿dónde están los desaparecidos?; a la Madremonte el destierro, el despojo, el desplazamiento; a la Patasola la pérdida, el fuego que arrebató seres queridos y resquebrajó cuerpos; al Gritón, las voces pidiendo ayuda, las voces que clamaron paz y a la Barbacoa el peso de cargar muertes, pero también el don de alumbrar entre escombros y cuerpos.

Al apropiarse de estos relatos, las mujeres transformaron sus experiencias en lenguajes colectivos, reordenando el pasado, vinculándolo con el presente y dotándolo de nuevos sentidos compartidos. A los mitos y leyendas les fueron otorgadas las características propias de los daños, pero reconocerse como *Mujer Mítica* les abrió posibilidades desde la subjetivación que las llevó a re-existir, porque es en ese término donde se ven así mismas en el presente y donde se reivindican como mujeres fuertes, valientes, capaces, guerreras que emergen, que se engrandecen, que inspiran.

Figura 7.

Portada del podcast. Encuentra los episodios completos [aquí](#)



De tejer la palabra pasamos al cruce de agujas e hilos en fotos y manillas para continuar reconociendo en profundidad los significados e interpretaciones que las mujeres establecen entre sus experiencias y los mitos y leyendas. Teniendo en cuenta que bordar y hacer manillas era nuevo para algunas de las mujeres, la guía de preguntas que se tenía en un principio se reemplazó por una

conversación básica para primero, aprender a hacer en conjunto y segundo, para hablar de temas más bonitos, de ocurrencias más jocosas, de historias más amenas. Dos encuentros en Granada y un encuentro en San Carlos dejaron de ser espacios de academia para tomar el algo o la media mañana mientras se hacían manualidades.

De aquellos primeros encuentros que dieron origen al libro, se conservaron retratos en blanco y negro de las participantes, los cuales fueron impresos en tela para iniciar el ejercicio de fotobordado. Esta práctica propuso una forma sensible de autorrepresentación: cada mujer bordó su retrato, integrando elementos que expresaran su identidad, sus experiencias de vida, las cicatrices —visibles o no— que les dejó el conflicto armado y los sentires que hoy las habitan. El trabajo con las manillas fue, quizá, uno de los más silenciosos y, a la vez, más significativos. Mientras se hacían y deshacían nudos, se escuchaba nuevamente música de plancha y emergían relatos espontáneos que evocaban sentidos compartidos. Los colores, las formas y los patrones fueron elegidos con intención, cargados de símbolos colectivos: la lucha por el agua, el valor de la tierra, el amor por la montaña, la fortaleza de las mujeres, la sabiduría en medio del dolor.

Figura 8.

Tere Rivera realizando el ejercicio de fotobordado



Finalmente, de cara al desarrollo de la intervención sociocomunicativa que se integró a la apuesta investigativa en su totalidad y con el fin de potenciar las reivindicaciones sociales de las mujeres aportando a la generación de consciencia colectiva alrededor del cuidado y dignificación de las memorias del conflicto armado en Colombia en pro de una cultura de paz, se implementaron las técnicas interactivas que devinieron en la co-construcción de: *El Oráculo de la Memoria* y el *Diálogo Cruzado*.

Para ello, se desarrolló, en primer lugar, un taller experiencial en articulación con Cremé Studio⁴ del cual se realizará un abordaje más profundo en el capítulo 2 y 3. A través de un enfoque sensorial y emocional, el taller propició un espacio íntimo de conexión entre trayectorias y experiencias, donde cada mujer ilustró un fragmento de su historia, eligió una palabra vinculada a un mito o leyenda popular y escribió un mensaje dirigido a otras mujeres u otras personas de forma general conforme a las lecciones adquiridas en su propio transitar. Del proceso devino la creación del *Oráculo de la Memoria*: Inspirado en el formato de los oráculos tradicionales —considerados por muchas culturas antiguas como prácticas adivinatorias, portales de sabiduría y guía espiritual—, esta herramienta se convierte, en últimas, en un legado que recoge los aprendizajes, saberes y principios de vida de las Mujeres Míticas que permite el tejido de vínculos entre generaciones, saberes y territorios; estimulando así, procesos de sensibilización ligados a la memoria colectiva que aportan a la consolidación de una pedagogía para la paz, centrada en el reconocimiento de la otredad, la recuperación de la palabra propia y la integración de las prácticas cotidianas, sentires y formas de habitar la vida misma.

Figura 9.

Galería del taller de los sentidos: Martha Restrepo, Tere Rivera, Aleida Tamayo, Carolina Aristizábal y Gloria Herrera



⁴ Creme Studio se centra en el uso de elementos sensoriales y simbólicos —como encender velas, rociar brumas o sahumerios— para acompañar procesos de introspección y bienestar emocional. Cada aroma y cada objeto están pensados como “abrazos para el alma”, ofreciendo experiencias transformadoras a través de la conexión con lo cotidiano y lo espiritual:

Por último, mediante el ejercicio de *Diálogos Cruzados*, se propició un encuentro intergeneracional que reafirmó la memoria colectiva como camino para la construcción de paz, fomentando la escucha activa, la empatía y la apropiación de una responsabilidad histórica compartida. El escenario fue *El Salón del Nunca Más*; el espacio se dividió con una lona, aislando visualmente a dos grupos: uno con las mujeres y otro con jóvenes que no vivieron ni experimentaron de forma directa el conflicto armado. Se inició con una serie de preguntas que guiaron la reflexión: ¿Qué conocen sobre los mitos y leyendas populares de Antioquia? ¿Creen que estos mitos y leyendas son solo invenciones o tienen algo de verdad? ¿Cuál es su visión del conflicto armado en Colombia y cómo perciben la paz?

“Así como los mitos, nosotras también tenemos una historia para contar” dijo una de las mujeres. Mientras de un lado ellas hacían sus analogías entre sus experiencias de vida y los mitos y leyendas, del otro lado de la lona había jóvenes sorprendidos por lo que estaban escuchando. Del ejercicio se consolidó un contenido audiovisual de 4 minutos que, en resumen, evidencia la potencia de este ejercicio en términos pedagógicos, simbólicos y críticos, donde más allá de un simple intercambio de relatos, representa un acto político donde las mujeres sobrevivientes del conflicto reescriben su historia desde la dignidad, mientras que las y los jóvenes participantes son interpelados desde el reconocimiento mutuo y la conciencia colectiva.

Figura 10.

Producción de [*Diálogos Cruzados*](#)



El desarrollo metodológico y la consolidación de los dispositivos comunicacionales fueron posibles gracias al respaldo recibido a través de la Convocatoria de Estímulos para el Arte y la Cultura del Instituto de Cultura y Patrimonio de Antioquia, en su categoría *Huellas y Memoria* 2024. El proyecto resultó ganador, lo que permitió la adquisición de recursos clave para fortalecer el proceso: se integraron nuevas personas al equipo de ejecución, se posibilitó la articulación con aliados estratégicos y se contó con los materiales necesarios para la producción de las herramientas.

Todo el proceso permitió materializar la conjunción de herramientas propias de una intervención sociocomunicativa, articulando los contenidos elaborados en campo en cuatro dispositivos centrales: *Mujeres Míticas: El podcast*, *Los tejidos del recuerdo*, *El Oráculo de la Memoria* y el video *Diálogos Cruzados*. Cada uno de ellos se configuró como expresión viva del potencial transformador de la comunicación, al gestar desde sus formas narrativas y simbólicas, procesos de reivindicación social de las mujeres sobrevivientes del conflicto armado en Granada y San Carlos, al tiempo que posibilitan su replicación como prácticas pedagógicas para la construcción de una cultura de paz. En conjunto, estos dispositivos se consolidaron como concreciones situadas de los principios rectores del proceso: la memoria como campo de disputa política y subjetiva desde un enfoque de género; las narrativas como forma de configuración de identidad y re-existencia; el diálogo como vía de concienciación crítica y mediación intergeneracional; y la comunicación como práctica transformadora y generadora de sentido colectivo, vinculada tanto a la pedagogía social como a la justicia epistémica.

Autores como Alfredo Molano y Patricia Nieto han abierto en Colombia un camino para la escritura narrativa y literaria ligada a investigaciones exhaustivas. Sus obras evidencian que es posible narrar investigando sin sacrificar ni la profundidad analítica ni la sensibilidad ética que exigen los procesos, sobre todo con personas que han vivido y sobrevivido el conflicto armado en los distintos rincones del país. “El lenguaje narrativo tiene la posibilidad de decir lo que los lenguajes académicos no alcanzan: el temblor de una voz, el peso de una mirada, la atmósfera del miedo o la esperanza.”, señala Nieto, (2016) y bajo esta perspectiva compartida se nutre la apuesta por una escritura final que permita acercarse al territorio desde los ojos y la voz de las mujeres participantes y desde mis letras que juegan el papel de intermediarias.

Al aplicar este principio a la investigación, se puede crear una conexión emocional con quien recibe la información, lo que facilita la comprensión y el impacto de los hallazgos. Un texto narrativo es más accesible y memorable que un informe académico, lo que amplía su alcance y su capacidad para generar empatía y conciencia sobre el tema investigado.

Por todo lo anterior, la escritura de esta investigación y el desarrollo de sus productos comunicativos responden a una decisión metodológica y epistemológica intencionada, en coherencia con los principios de la Investigación Narrativa y de la Intervención Sociocomunicativa. Ambas perspectivas reconocen que el conocimiento se construye en diálogo, desde la experiencia situada y las formas simbólicas que emergen en la interacción social. Por ello, el proceso

investigativo no se limitó a la recolección y análisis de información para dar cuenta de unos bloques puntuales que dan cuenta de una investigación, sino que se configuró como un espacio de co-creación de sentidos, donde la narración, la memoria y la expresión desde la estética misma fueron al mismo tiempo medios y resultados de la misma.

Finalmente, el proceso de investigación-intervención estuvo mediado por criterios ético-políticos orientados a garantizar el respeto, la dignidad y la participación activa de las mujeres antes, durante y después de su desarrollo. La investigación asumió la ética como una postura relacional y de cuidado que reconoció a las participantes como sujetas activas de saber y creación. Desde el inicio se promovió la transparencia en el manejo de la información y el consentimiento informado para el uso de testimonios, relatos e imágenes, asegurando la autonomía y el control de las mujeres sobre sus narrativas. Esta dimensión también incluyó la planeación equitativa de recursos, el reconocimiento de autorías y la devolución de los dispositivos generados, de manera que cada participante pudiera apropiarse de los resultados de su propio proceso.

Las mujeres participantes cuentan hoy con cada una de las herramientas elaboradas durante la intervención y la entrega de estos materiales constituye no solo un acto de devolución y retroalimentación del proceso investigativo, sino también una forma concreta de transferencia de saberes que fortalece las capacidades locales y la autonomía de las mujeres como referentes en memoria colectiva para la construcción de una cultura de paz.

4. Capítulo 1: De las tierras fértiles a un cultivo de guerra. Reconstrucción de las experiencias y trayectorias individuales y colectivas de un grupo de mujeres sobrevivientes al conflicto armado en Granada y San Carlos Antioquia

Ese día tomé un bus de la Empresa Coonorte que me llevaba de Medellín a San Carlos con parada obligada en Granada. Para un viaje de casi 4 horas, programé por lo menos dos horitas de sueño, pero como es común en los buses de un pueblo, el pasajero del lado se convierte en visita y solo logré dormir media horita de las dos programadas porque la señora del lado tenía mucho para contarme el resto del camino.

Que vivía en Medellín, pero que era de San Carlos; que cada que podía iba a visitar a su mamá, pero que no era mucho lo que le gustaba permanecer allá. Que a ella también le sucedió el conflicto, me dijo, mientras yo miraba un bus lleno de posibles personas a las que también les había sucedido. Que si quería rosquillas a lo que le dije que no, porque iba en ayunas y me mareaba. Que, si yo tenía familia por esos lados, a lo que dije que no, que solo a las mujeres con las que estaba haciendo un proyecto sobre memorias del conflicto. - “A mí me mataron a mi hermanito”, me dijo mientras miraba por la ventanilla y yo me preguntaba... ¿y a cuántos familiares más de los que van en este bus? (Mujer pasajera de bus intermunicipal, comunicación personal, 26 de octubre de 2024). ⁵

Después de un rato, nos pusimos a cantar la música de plancha con la que amenizó el chofer y luego de la parada en Granada empezamos a descender. Casi cuarenta minutos después, el bus procede a orillarse por un retén en la vía establecido por el Ejército. - “Se bajan todos y todas, mujeres de un lado, hombres del otro. Abren sus bolsos que haremos una requisa”. Mientras era mi turno para la requisa, miraba las montañas, altas, inmensas de un lado, y del otro, hacia el horizonte, la infinidad de montañas pequeñas que en conjunto serían el mapa de veredas de los dos pueblos, Granada y San Carlos. En 15 minutos que demoró el procedimiento yo recordé no solo las once historias de las *Mujeres Míticas* sino las de muchas personas que me habían relatado la irrupción del conflicto en su cotidianidad, “la guerra que les tocó”. Que un bus detenido a la orilla hace 30

⁵ Este relato surge de una conversación espontánea sostenida durante un viaje en bus intermunicipal entre Medellín y San Carlos (Antioquia).

años no era sinónimo de requisa, sino de retención, secuestro y muerte. Que, a diferencia de hace tres décadas, la gente ahora se baja tranquila con la certeza de que al subirse al bus llegará a su lugar de destino y que, del miedo de aquella época, quedaron en la carretera curvas y más curvas llenas de calvarios.⁶

El trayecto continuó, llegamos a San Carlos, le dije a la compañera de viaje que un gusto conocerla. Me auguró éxitos con mi proyecto mientras que en la variante me estaba esperando Marthica Restrepo y Tere Rivera para un nuevo encuentro con las mujeres.

Traer a colación esta historia me permite recordar también las historias que me han contado a lo largo de mis trayectos y caminos. Me deja prever que, aunque muchas personas hubiesen querido borrar de su memoria los hechos atroces que se enraizaron en el conflicto armado, también siguen ávidas de contar una y otra vez a ver si en el fluir de las palabras el dolor de las pérdidas sigue menguando; y pese a lo triste que esto pudiese parecer, en mis entrañas sigue latente un cosquilleo que sentí a los 16 cuando decidí que mi propósito en la vida mucho tenía que ver con escuchar para luego contar, narrar de todas las formas posibles.

En medio de ese cúmulo de historias, están ellas, once mujeres que me otorgaron el privilegio de escudriñar el pasado para volverlo presente y, sobre todo, el regalo de su corazón abierto, sus memorias y su voz. Tal y como se mencionó en parte de la memoria metodológica, las entrevistas semiestructuradas se convirtieron en la posibilidad de movilizar la palabra y crear sentidos conjuntos y esto se refleja en su propio acto de narrarse a sí mismas.

Reconstruir sus experiencias y trayectorias individuales y colectivas le abren paso a un antes, un durante y un después del recrudecimiento del conflicto armado en ellas y sus territorios y cada fragmento con grietas y suturas permite, en primer lugar, hacer un recorrido en medio de los contextos, cotidianidades y formas de vida en Granada y San Carlos entre los años 70 y 80; para luego, adentrarse en una comprensión de los daños y hechos victimizantes que sufrieron las mujeres en distintas dimensiones, particularmente en los años 90 y principios del 2000; y finalmente, identificar las consecuencias diferenciadas de la guerra en mujeres y hombres para, de esta manera, reivindicar las acciones de resistencia lideradas por ellas en medio del fuego y los escombros.

⁶ En Antioquia, y en varias regiones de Colombia, el término "calvario" hace referencia a un lugar de memoria espontánea o comunitaria, representado por una o varias cruces, usualmente dispuestas en caminos, carreteras, laderas o esquinas rurales y urbanas, donde una persona fue asesinada, desaparecida o encontrada sin vida.

4.1. Familias, cultivos, ríos, bingos y sancochos: Contextos y cotidianidades previas al conflicto armado en Granada y San Carlos, Antioquia

Conocer Granada es sorprenderse al saber que un pueblo que visiblemente y por su casco urbano es muy pequeño, en realidad abarca aproximadamente 195 km² al estar conformado por 52 veredas, un corregimiento (Santa Ana) y tres centros poblados (Los Medios, Galilea y La Quiebra). El pueblito frío huele a café y a aguapanela, de los cañaduzales aún se dejan ver las chivas⁷ con cultivos de toda clase, campesinos con sus animales y aunque en dos pasos parece recorrerse, uno no se alcanza a imaginar todo lo que habita entre ese montoncito de montañas.

Juntar sus historias es recrear un panorama del pueblo que habitó la comunidad granadina previo al recrudecimiento del conflicto armado. Al preguntarle a cada una por su vida antes de “esa guerra” fue común entre ellas hablar de un pedazo muy corto antes de mencionar que todo se fue perdiendo, que todo se fue acabando. Aunque fui insistente con otro tipo de preguntas para intentar tener más contexto sobre las dinámicas que integraban el pueblo previo a los años 90s, las respuestas seguían siendo muy cortas y luego pude comprender que si bien sus “antes del conflicto” habían estado marcado por dinámicas familiares, comunitarias, colectivas; de una forma no tan directa ya se empezaban a filtrar por entre las grietas de la desigualdad, realidades no tan favorables para quienes habitaban el territorio y que una vez el conflicto impactó sus vidas, el terror logró desdibujar los momentos de color y permear en casi la totalidad de sus historias.

Ubicado en el llamado “oriente lejano”, parte de la subregión históricamente rezagada en comparación con el “oriente cercano”, Granada solo comenzó a adquirir cierta relevancia económica a partir de la década de 1960, con la construcción de hidroeléctricas, la expansión de líneas eléctricas y la Autopista Medellín-Bogotá. Sin embargo, su integración fue parcial y tardía, lo que limitó durante décadas su conexión con los principales mercados del país.

Aunque históricamente el municipio era reconocido como una despensa agrícola y hacía parte del territorio donde se construyó uno de los complejos hidroeléctricos más importantes del país, su población enfrentaba altos niveles de pobreza y escaso acceso a derechos básicos. En medio de la normalización de la desestabilidad estructural de un país que ha priorizado por años las potencialidades de la tierra más allá de las necesidades comunitarias, ellas hablaron de los bingos

⁷ La chiva o bus escalera es un ícono de la vida rural en Colombia. Tradicionalmente usada para transportar personas, animales, productos agrícolas y enseres.

bailables y romerías en las veredas, convites para arreglos coquetos y compartires de mucha comida. Así lo recuerda Gloria Ramírez en medio de los suspiros que abrazan al recordar:

La gente trabajaba el campo, era una forma muy “bacana” de ver inclusive las chivas como llegaban repletas de comida, fuimos llamados despensa agrícola del oriente porque nos daba la posibilidad de tener muchas clases de cultivos y de acá se llevaban todos esos cultivos para el oriente y Medellín. Entonces esto posibilitaba que la gente viniera a comprar acá, no había intermediarios y el campesino podría tener unos mejores precios en todo lo que vendía (G. Ramírez, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Otilia Yepes se ve como halcón y eso siempre permite tener una mirada múltiple de recuerdos y sucesos que luego atraviesan la palabra. “Es complicado hablar de un antes y un después, pero a pesar de eso Granada en mi niñez era despensa. Había muchísima abundancia de comida. Pero se me viene a la mente también un contraste...” Ese contraste era que para sentir la abundancia era necesario salir de su casa, porque allá no la había.

Todas aprendieron desde pequeñas a sembrar, a jornalear, a cosechar café, caña, todo lo que tiene que ver con cultivos de pancoger. Todas crecieron con las manos untadas de tierra y con el corazón atado al campo. Contar ese pedazo de sus vidas, que para ellas tuvo mucho color, adquirió también formas, fechas y sentidos. Navidades en familia y en comunidad: “Recuerdo una vereda llena de vida y unos recuerdos muy calurosos que abrigan el alma, que abrigan el corazón. Recuerdo las cenas en familia, las navidades” dice Diana Carolina (D. C. Aristizábal, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Me casé a los 20 y me fui a vivir a La Merced. Siempre muy tranquilos, las navidades que hacíamos eran hermosas. Todo mundo se reunía, todo el mundo le mandaba a uno cosas. Conversábamos, tratábamos de muchas cositas y a todo eso se fue perdiendo, contaba Rosalba también en medio de los recuerdos de diciembre y navidad (R. Giraldo, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Luz Elena dice que toda su vida vivió en El Tablazo y en medio de las montañas empezó a observar cambios:

Yo estudiaba y ayudaba a mis papás, les ayudaba a coger café. Y ya cogí obligación como a la edad de 14 años, cogí obligación, me casé y tuvimos un niño y por allá en El Tablazo fue donde levanté a los 6 hijos y pues ya, la familia crece y ya se abre uno para un lado y otro para el otro. Cuando eso había mucha gente, eso era poblado, yo vivo junto a una escuela y eso hacían la romería, muy bueno, ya todo se acabó, ya no hay nada (L. E. Ríos, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Mientras ellas hablan de sus labores cotidianas inmersas en la ruralidad, los paseos a ríos y los baños en charcos se acercan de forma indirecta a la geografía montañosa, la existencia de corredores naturales y la ubicación en la cuenca del Río Calderas que empezaron a ser apetecidos precisamente por los grupos armados. Granada ya evidenciaba una compleja combinación de factores que lo convirtieron en un escenario propicio para el asentamiento del conflicto y una estructura económica marcada por el minifundio, una débil presencia estatal y altos niveles de pobreza le marcaron una ruta ideológica para justificar su presencia a actores como el ELN y las FARC.

Según el CNMH (2016), estos actores aprovecharon las condiciones de pobreza, la desconexión con los centros de poder y la presencia de megaproyectos para instalarse. En su narrativa, reivindicaban la defensa de los campesinos, el control del territorio como forma de resistencia a un Estado ausente o visto como cómplice de intereses privados, y la necesidad de transformar las estructuras sociales que, según ellos, reproducían la desigualdad. Estas ideas calaron especialmente en sectores rurales marginados, donde la falta de oportunidades y el abandono estatal facilitaron el reclutamiento de jóvenes y comunidades enteras a las dinámicas del conflicto armado.

San Carlos, atravesado también por una inmensidad hídrica y vocación de fuente de energía, fue escenario de días en los que la rutina campesina se tejía con la certeza del sustento pero que en medio de los ríos también se empezaban a vislumbrar grietas profundas. Ellas recuerdan con nostalgia los días de infancia entre caminatas, juegos al escondite y sancochos a la orilla de los charcos. Era un lugar donde se podía salir de casa sin temores, recorrer sus calles sin prisas y compartir la vida en comunidad.

San Carlos era un pueblo muy bueno, muy acogedor. Nosotros podíamos salir acá en el pueblo, toda la comunidad tranquila, sin nervios, sin temores de salir a hacer las vueltas, salir a bañarnos a los ríos, salir de noche sin temor de nada - relata Martha Ramírez (M. Ramírez, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

La llegada del megaproyecto hidroeléctrico rompió la aparente calma.⁸La construcción de embalses y centrales eléctricas en los años ochenta transformó radicalmente el hábitat y el modo de vida de los sancarlitanos. A pesar de que estas obras representaban un avance dentro de la lógica modernizadora del país —San Carlos genera hoy cerca del 33% de la energía nacional—, los beneficios nunca llegaron a las manos de sus habitantes. Por el contrario, fueron obligados a vender sus tierras y a aceptar la militarización del territorio, no para proteger a su gente, sino para blindar las inversiones. Según el CNMH (2018), la comunidad fue despojada por el Estado, convertida en un obstáculo para el desarrollo y marginada de las decisiones que afectaban directamente su territorio.

Con el avance del megaproyecto, llegó también un flujo masivo de trabajadores extranjeros, lo que alteró las dinámicas sociales. La sobrepoblación, el debilitamiento del tejido comunitario y la descomposición social marcaron el inicio de una nueva época. “De repente se desbordó el municipio con tantísima gente de tantísimos países por el boom de la hidroeléctrica que nos trajo cualquier clase de conflictos y de cosas terribles. Una descomposición social terrible, terrible”, agrega Tere (T. Rivera, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

La ubicación estratégica del municipio, con conexiones hacia el Magdalena Medio, Puerto Nare, San Luis y Medellín, lo convirtió en un territorio clave para intereses ajenos a sus pobladores. Este factor facilitó que, con el tiempo, San Carlos se viera inmerso en la violencia que marcaría una nueva era en su historia. El miedo desplazó la tranquilidad, y las calles que antes resonaban con las risas de niños y conversaciones despreocupadas se tornaron silenciosas y vigiladas.

Algunas recuerdan cómo sus vidas transcurrían en la rutina de matrimonios felices, el trabajo honrado y la certeza de un futuro estable, pero la historia no tarda mucho en tomar, de

⁸ La instalación de hidroeléctricas en San Carlos, Antioquia, representó un punto de inflexión en la historia local, transformando tanto el entorno natural como la dinámica económica del municipio. Las obras, desarrolladas en dos fases —la primera en 1984 y la segunda en 1987—, aportaron energía al Sistema de Transmisión Nacional. No obstante, este proceso de modernización también trajo consigo impactos sociales y ambientales significativos, como el desplazamiento forzado de comunidades campesinas y el aumento de tensiones debido al interés estratégico que la zona despertó en los grupos armados.

nuevo, el giro hacia la guerra. - "Yo tenía mi matrimonio, mis hijos, vivía súper bien. Yo feliz, ama de casa y mi esposo trabajaba. Éramos un hogar bien conformado" (A. Tamayo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024), contaba Aleida, mientras Marthica (como de cariño le digo a la que se apellida Restrepo) recuerda su llegada a San Carlos con su esposo Nevardo, él siendo alcalde y ella siendo primera dama: "Cuando llegamos encontramos que el pueblo era tranquilo. La gente muy querida, muy amable. Lo recibieron con mucho cariño" (M. Restrepo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

En medio de la transición de los 80s a los 90s San Carlos se convirtió en un punto de interés para los actores armados: por su geografía estratégica, su infraestructura energética y su trayectoria de movilización social. En este contexto, las guerrillas, particularmente las FARC y el ELN, ingresaron con el discurso de defensa del pueblo y respaldo a las causas populares, como la del movimiento cívico que había surgido en rechazo a la imposición del megaproyecto. Lo que empezó como un clamor colectivo terminó instrumentalizado por la guerra y de esa guerra la llegada de más y más actores armados.

Primero las autodefensas de Ramón Isaza y luego las Autodefensas Unidas de Córdoba y Urabá (AUCC), el Bloque Metro y el Bloque Héroes de Granada, evidenciaron intereses y modus operandi distintos; también entre ellos hubo crudos enfrentamientos, donde los nexos con el narcotráfico y el grado de barbarie marcaron la diferencia (CNMH, 2018).

En los relatos de las mujeres, emergen imágenes de comunidades tejidas por la confianza, la autonomía para recorrer los caminos, los juegos de la infancia en las calles y ríos, y la certeza de que el hogar era un refugio seguro. Las dinámicas de la vida cotidiana estaban atravesadas por el arraigo a la tierra, la fuerza del trabajo comunitario y el reconocimiento mutuo en sociedades que, aunque marcadas por condiciones de desigualdad, se sostenían en lazos de cooperación y solidaridad.

No obstante, es necesario reconocer que esta imagen de comunidades cohesionadas y solidarias, si bien real en muchos aspectos, también puede tender a idealizar un pasado atravesado por tensiones estructurales. La violencia no irrumpió sobre un terreno completamente armónico, pues ya existían condiciones históricas de desigualdad, pobreza, concentración de la tierra y disputas por el acceso a los recursos que configuraban escenarios de exclusión y conflicto latente.

El arraigo, la confianza y la cooperación convivían con relaciones de poder desiguales, con una débil presencia estatal y con una marcada vulnerabilidad de las poblaciones rurales frente a decisiones externas, como las que implicaron los megaproyectos energéticos. En este sentido, el conflicto armado además de trastocar dinámicas existentes se enraizó en fisuras ya abiertas por años de abandono estructural.

Las mismas condiciones que hacían de estos municipios un lugar próspero y estratégico fueron las que, con el tiempo, los convirtieron en escenario de disputa. La llegada de la hidroeléctrica en San Carlos y la consolidación de grupos armados en Granada alteraron abruptamente la cotidianidad de sus habitantes. Con el desarraigo y la fragmentación territorial, las dinámicas de vida se trastocaron, dando paso a un periodo en el que la violencia irrumpió en cada espacio, modificando las prácticas y calando en la vida de cada una de estas mujeres.

Así, este tránsito de la vida en un antes que se desdibuja en medio de un conflicto y su estallido nos lleva a una pregunta inevitable: ¿cómo se comprenden los daños cuando no solo afecta a los individuos, sino que transforma colectividades enteras? El siguiente subcapítulo integra el cúmulo de sucesos que dieron paso a la intensificación del conflicto a través de las historias de las mujeres, pero, además, permite desarrollar una comprensión de los daños que se derramaron en sus dimensiones individuales, familiares, colectivas y comunitarias.

4.2. De los presagios del noticiero a las apariciones de terror entre montañas y mujeres

El conflicto armado en Granada y San Carlos se desplegó de manera paulatina, bajo una aparente calma que ocultaba el avance silencioso de la guerra. Antes de la llegada de las autodefensas en 1997, la violencia ya había echado raíces con la presencia de guerrillas desde la década de 1980, pero sus efectos aún no eran plenamente visibles para la población. Sin embargo, cuando el enfrentamiento entre actores armados se intensificó, el territorio y sus habitantes quedaron atrapados en una espiral de violencia que pasó de ser noticia de radio y televisión a una ola devastadora que fracturó las formas de vida de las y los habitantes de ambos municipios.

La voz de Gloria Ramírez parece que recogiera las voces de muchos pobladores, las voces de muchas mujeres y al momento de empezar a contra la historia es cuando siento la frase que tanto menciona, “a mí no me corre sangre por las venas sino tierra” (G. Ramírez, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024). El conflicto se murmuraba, pero ella no pensó que le tocaría la puerta.

Nosotros ni siquiera habíamos acabado de pagar la finca que estábamos consiguiendo y la guerrilla es la que nos hace desplazar de la tierra que habíamos conseguido con mucho sacrificio. Eso fue en el 2001, donde nos dijeron: 'O nos colaboran o se van'. No teníamos ninguna intención de ser parte de ningún grupo armado, así que tuvimos que tomar la decisión de irnos. Llegamos a la zona urbana a vivir desplazamientos, humillaciones, dificultades sociales, culturales y económicas. La guerra se recrudeció y, al final, la única que pagaba el plato roto era la población. Nos veíamos inmersos en algo que ni siquiera habíamos pedido ni queríamos apoyar. Eran muertos por un lado, muertos por el otro, y nosotros no sabíamos para dónde coger (G. Ramírez, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

La violencia silenciosa de los años previos se convirtió en un huracán de confrontaciones armadas en el periodo más álgido del conflicto (1997-2002). Las mujeres no solo fueron testigos, sino víctimas de un control sistemático que les arrebató su libertad y las forzó a tomar decisiones que, en su momento, concibieron como imposibles. Con la llegada de los alzados en armas, arribó también el desplazamiento de quienes habían habitado el territorio toda su vida. “No hay nada más terrible que el desapego, no hay nada más terrible que el desplazamiento porque eso fue lo que vivimos. Pasamos de producir nuestra propia comida a vivir en un municipio donde el cemento no da de comer”, agrega Gloria (G. Ramírez, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

El desplazamiento forzado ha sido la modalidad de violencia que más ha afectado a la población de Granada, Antioquia, representando el 86 % del total de víctimas en el municipio (CNMH, 2016). Desde la década de los ochenta, cuando la presencia guerrillera era predominante, los registros de desplazamiento eran inferiores a un centenar de casos. Sin embargo, con la incursión paramilitar y la intensificación del conflicto armado, la cifra aumentó drásticamente. En 1999, con la llegada de los paramilitares y la Operación Lusitania, se contabilizaron más de mil desplazamientos. Entre 2000 y 2002, los años más críticos de la confrontación entre guerrillas, paramilitares y Ejército, se alcanzó el punto más alto con 8.487 personas obligadas a huir solo en 2002.

Se vieron huir multiplicadas por mil y a las montañas le empezaron a arrebatarse el espíritu campesino. Deshabitadas, frías, vacías, secas, abandonadas. La población, temerosa, perdida, angustiada. Así lo recuerda Gloria, mientras suspira, otra vez:

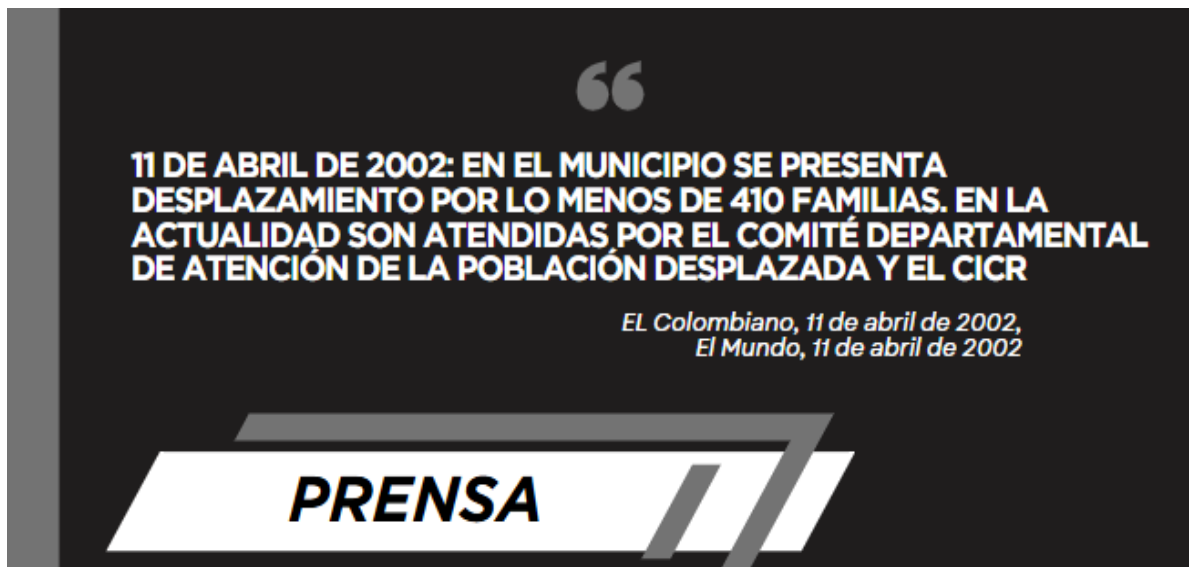
Uno comienza a añorar la tierra otra vez. ¿Cómo se sacaba la comida? ¿El caballo que teníamos qué se haría? ¿Y la vaca? Pero no deseaba regresar. La vereda estaba minada, la finca ya no era accesible. Los recuerdos se llevaban en el alma con nostalgia, pero teníamos que tratar de sobrevivir (G. Ramírez, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

¿Cómo se huye en familia? ¿Cómo debió haber sido visto el conflicto a través de los ojos de una pequeña niña? Diana Carolina, hija de Gloria, aún recuerda con angustia el día en que su familia tuvo que huir:

Yo me acuerdo de la presión del conflicto cuando unas personas llegaron a nuestra casa. Nosotros estábamos cenando y mi mamá dejó caer el plato de la impresión. Empezamos a llorar porque si mamá estaba asustada y papá también, algo grave estaba pasando. Dijeron: 'Venimos a hablar de lo que se trató en la Junta de Acción Comunal'. Mi papá solo respondió: 'Nos quedamos', pero al otro día madrugamos y nos fuimos. No pudimos recoger casi nada. Mi mamá estaba en embarazo, así que solo cargamos lo que podíamos. Llegamos donde mi abuelo con unas gallinitas, unos peluchitos y unos cuantos trapitos (D. C. Aristizábal, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Figura 11.

Registro de prensa 11 de abril de 2002 de El Colombiano y El Mundo



Nota. Los registros de prensa regional fueron recopilados por el Centro Nacional de Memoria Histórica en *Granada: Memorias de guerra, resistencia y reconstrucción*. (CNMH, 2016)

En muchos casos, el desplazamiento no fue un hecho aislado, sino la consecuencia de múltiples violencias que se acumulaban hasta volver insostenible la permanencia en sus hogares. Según el CNMH (2016), entre 2000 y 2002, esta cifra alcanzó su punto más alto con 8.487 registros. Las mujeres que atravesaron este proceso relatan una cadena de sucesos que van desde amenazas y persecuciones hasta masacres y asesinatos selectivos. Escuchar sus relatos es inmiscuirse en los rostros de dolor donde la línea del tiempo se desdibuja, donde cada pérdida se superpone a la anterior, y donde reconstruir lo vivido resulta casi imposible para quien escucha, porque para ellas pareciese que todo hubiera ocurrido ayer.

Hay quienes dicen que cada persona carga el peso de su propia cruz, y en este municipio el conflicto no tuvo compasión para que en cada cruz los habitantes cargaran a uno, dos, tres y hasta cuatro muertos. Era 1993 y Gloria García tenía 16:

Vino una gente armada a mi casa y se llevaron a mi esposo. Él estaba cuidando un caballo y yo le estaba sirviendo comida cuando, de repente, llegaron con la cara tapada, lo amarraron y se lo llevaron. Yo les pregunté por qué, pero solo me dijeron: ‘Lo volvemos a traer ahora’. Nunca lo volvieron a traer. Me quedé llorando y, unos minutos después, escuché los tiros. Yo sabía que lo habían matado, pero me daba miedo ir a buscarlo porque

le tengo mucho miedo a la noche. Me acosté con mi niño de ocho meses y le pedí a Dios que me dejara dormir porque el miedo era muy berraco. Al otro día, me levanté, me bañé, le di leche a mi hijo y me fui a buscarlo. Lo encontré tirado. Fui donde un vecino y le dije que lo habían matado, pero él no me creyó hasta que fuimos juntos y lo vio (G. García, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Entre movimientos producidos por muertes, se modifican también los sueños y los anhelos de la constitución de un pequeño hogar, en una pequeña finca, con un pequeño bebé. El asesinato de su esposo le marca una nueva ruta, desplazarse y empezar a sobrevivir de otras formas, en su hogar de base. Pero el conflicto no tuvo piedad. “Después mataron a un hermano mío. Luego mataron a mi papá. Luego a otro hermano. Y la guerra siguió contra mí” (G. García, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

En Granada, el asesinato no solo fue una expresión de violencia armada, sino también un mecanismo de control social que dejó cicatrices profundas en el cuerpo individual y colectivo de la comunidad. Líderes, familias, trabajadores del transporte y habitantes de las veredas fueron blanco directo de esta práctica, mientras que el resto de la población vivió bajo la constante amenaza de ser la próxima víctima. “Después del desplazamiento, el asesinato ocupa el segundo lugar en modalidades de violencia con mayor impacto en la población. Según el Observatorio Nacional de Memoria y Conflicto del CNMH al menos 460 personas fueron víctimas directas de asesinato selectivo”. (CNMH, 2016)

El corregimiento de Santa Ana, conocido por ser un centro de operaciones de la guerrilla en el departamento, sufrió una intensa estigmatización y ataques por parte de paramilitares y el Ejército. Entre 1997 y 2004, la guerra se intensificó, llevando al abandono casi total de la población. Las guerrillas realizaron ataques a infraestructuras y tomas, los paramilitares perpetraron masacres y asesinatos selectivos, y el Ejército llevó a cabo operativos militares que incluían bombardeos y, según el CNMH (2016), ejecuciones extrajudiciales. En 2002, la población de Santa Ana pasó de 3.000 personas a solo 320 en todo el corregimiento; en ciertos momentos, llegaron a habitar allí solo nueve personas.

Hay relatos que solo se hacen posibles al citarse tal y como los contaron. Cuando los daños han sido tan profundos, no hay manera de cambiar las palabras que dan sentido a los recuerdos. Ese es el caso de Luz Elena y cuando de forma jocosamente sonríe al decir que la gente siempre le

menciona que ella es una berraca y se le quitan el sombrero, yo solo pienso que eso queda pequeño comparado con sus trayectorias.

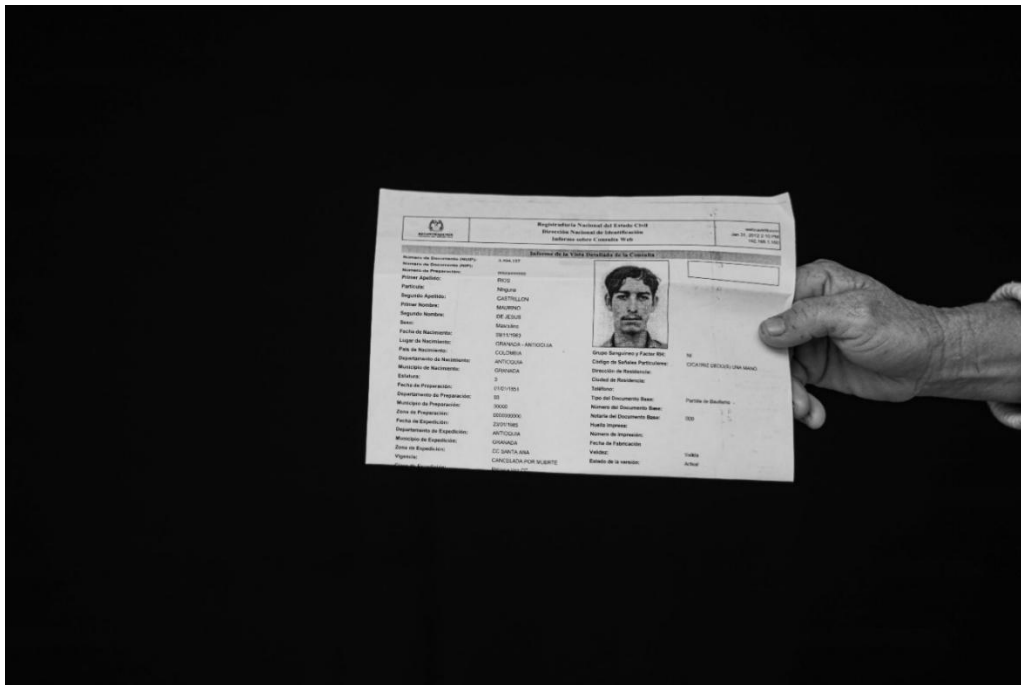
Nos fuimos pa' Santa Ana el domingo y la mayor la mandamos para acá a vender panela y a mericar. Y ya los otros nos fuimos para que la niña hiciera pues la primera comunión porque un señor nos prestó la casita". Mientras su esposo exploraba la casa prestada, decidió encender el televisor sin saber que la casa había sido minada. "Fue lo único que me dijo, dizque mira que aquí hay un televisor; cuando yo ya venía pasando, cuando él conectó ese televisor y yo y por aquí un fogón de leña para cuando se vaya la luz, cuando yo ya venía pasando y él conectó el televisor y había una casa bomba y eso explotó una cosa miedosa. Explotó, conectó el televisor y explotó. Porque ya ahí estaba la casa bomba y entonces ya él quedó en pedazos, cuentan porque no me tocó verlo. A mí se me vino toda esa casa acá encima y a mí me cogían para halar pero sentía que me habían quebrado los dos pies, pero no gloria a Dios no se me quebró sino este. Y ya la niña era por allá atrapada a los gritos acabada en sangre. Toda negrita la carita, y ella decía -ay apasito querido-. Yo con la niña aquí apretada y sin poderme salir de esos escombros tan miedosos. Como era domingo la gente corrió y ya nos sacaron. A mí me echaron para acá para Granada con la niña y la niña llegando al Edén murió (L. E. Ríos, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

"Una tragedia miedosa", dice Luz Elena y ante esa definición a mí no me queda mucho por decir. Después del suceso y de intervenciones médicas, ella regresa a una vereda desolada, la gente se había ido, lo que le indicaba que ella también tenía que partir y ver partir para no regresar.

Ya nosotros nos desplazamos. Al mayor lo desaparecieron, a los dos meses de muerte del marido y la niña, lo desaparecieron, desaparecido está. Se lo llevaron a estudiar y este la hora que no ha vuelto, como que no acabó el estudio. Me da risa y hasta nervios porque era el único que veía por uno. Él tenía 17 añitos hace por ahí 20 años desaparecido (L. E. Ríos, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Figura 12.

"Lo único que me quedó de mi esposo". Objeto que Luz Elena Ríos presentó en un espacio de encuentro como su 'tesoro'



Nota. Fuente Fotografía de Alejandra Quintero para Mujeres Míticas.

El impacto de la guerra va más allá de las cifras de muertos y la destrucción material; sus efectos intangibles han transformado la vida de miles de personas. Como señala el Grupo de Memoria Histórica (2013), las víctimas evidencian cómo el conflicto ha truncado proyectos de vida, limitado las oportunidades de futuro y debilitado el tejido democrático del país y al daño causado en los proyectos de vida familiares, se le suma la condena de la desaparición forzada, uno de los hechos victimizantes más aberrantes que somete a la espere, a la angustia, a la ausencia.

Según el informe del Registro Único de Víctimas (RUV), más del 85 % de los casos de desaparición forzada registrados en el país no identifican a un actor o responsable (CNMH, 2012, p. 64). No obstante, estudios de caso evidencian que esta práctica ha sido utilizada principalmente por miembros de la fuerza pública y grupos paramilitares. Asimismo, como se ha documentado en el caso de Granada, la guerrilla también incurrió en este delito.

La guerra y la pérdida obligaron a Luz Elena al desplazamiento:

“Nosotros nos desplazamos. Ya yo estaba aliviada del pie más o menos y nos fuimos todos. Ya nos tocó y no voy a sufrir por allá porque usted sabe que uno sin conocer sin a dónde meterse”. Su hijo menor, cansado de la miseria, propuso volver. “Ay mamá que yo me voy para Santa Ana y

yo qué se va a ir usted solo, pues nos devolvemos y nos morimos todos o nos quedamos por aquí”. Finalmente, regresaron. “Pero con mucho miedo. Mucho miedo, porque ya nada es igual” (L. E. Ríos, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

La vida nunca volvió a ser la misma ¿cómo se rehace la vida? “Ya no era todo normal, ya uno siempre veía que toda la gente se había ido”. La tranquilidad de antes se había desvanecido. “Ya usted llegaba las 5 de la tarde o las 6 y ella era un gemido que ya venía otra bota la gente por ahí u otro voleo de candela, ay Dios mío” (L. E. Ríos, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Granada se convirtió en un campo de disputa estratégica entre los grupos armados, lo que afectó profundamente la movilidad, la producción agrícola y la seguridad alimentaria de la población. La imposición de bloqueos de alimentos y el dominio de las vías principales, como la carretera entre Granada y El Santuario, dejaron a la comunidad en un estado de asfixia económica y social.

Las guerrillas, en respuesta a la presión militar y paramilitar, intensificaron sus mecanismos de control territorial, emitiendo amenazas colectivas contra poblaciones rurales como Santa Ana, Galilea, Los Medios, Las Faldas y El Edén, a cuyos habitantes les dieron un plazo de 15 días para desplazarse o unirse a sus filas. Además, el uso de minas antipersona en caminos y áreas estratégicas restringió aún más la movilidad, poniendo en riesgo a campesinos y habitantes de la zona.

Rosalba evidencia cómo la militarización del territorio generó una sensación de permanente inseguridad, donde la población civil quedó atrapada en medio del fuego cruzado. La incertidumbre sobre la identidad de quienes portaban uniformes y armas, ya fueran guerrilleros, paramilitares o miembros del Ejército, hizo que la comunidad viviera en un estado de constante zozobra, sin saber en quién confiar ni cómo protegerse.

Y así nos íbamos yendo hasta que ya empezó la violencia, cuando ya una vez estábamos en una reunión de Acción Comunal cuando llegaron un poco de gente ahí como uniformados, parecía al ejército. Entonces dijeron: 'Nosotros somos del Ejército de Liberación Nacional y entonces vamos a estar acá en la zona' (R. Giraldo, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

El tejido social se desmoronó. Las actividades comunitarias dejaron de realizarse y la vida cotidiana quedó marcada por el encierro y la desconfianza:

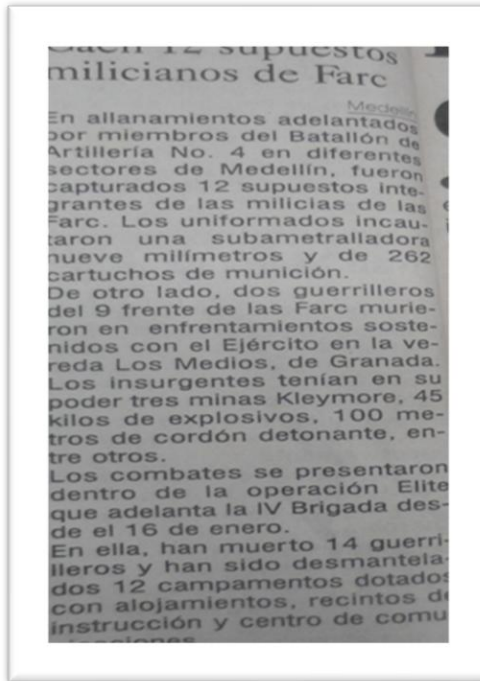
La gente ya no salía lo mismo porque la gente se reunía en esas escuelas, hacíamos esos bingos bailables, se hacían mejor dicho muchas cosas y ya la gente no se reunía. Ya los pelados que iban a juegos ya no iban a jugar fútbol, ya todo mundo se guardaba por temprano a las 7 de la noche y nadie estaba por fuera. Mientras eso, ya comenzó a llegar el ejército, el ejército de las autodefensas. Problema, porque el susto de uno era que quedaba entre los fuegos y uno no sabía quién era quién porque como todos iban camuflados uno no sabía cuál era del ELN y cuál de las FARC. Entonces ahí quedaba uno pensando... y uno piensa muchas veces que el miedo le ayuda a uno a sobrevivir, a tratar de encontrar formas para sobrevivir (R. Giraldo, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Las heridas de la violencia traspasan la territorialidad física y se arraigan en lo más profundo del tejido social y humano. La humillación, la estigmatización y la degradación de la dignidad se tajan en la piel, en los sentidos de quienes, como Otilia, fueron silenciados y despojados de su historia. “Todo lo que sucedió, tanto dolor, y antes de mejorar, antes empeora” (O. Yepes, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024), recuerda.

El miedo inhibió la participación comunitaria, destruyó procesos democráticos y convirtió en delito la lucha por la verdad y la justicia. Los vínculos y las prácticas culturales se fragmentaron, los espacios de encuentro se redujeron a silencios impuestos por el terror, y el desarraigo arrebató a muchas comunidades la posibilidad de permanecer en su tierra.

Figura 13.

Imagen de El Colombiano, 2003



Nota. Tomado de *Violencia política en Granada, Antioquia: memoria histórica y reconstrucción social*. Fuente <http://tiny.cc/h8ny001> (Vélez Pérez, 2017, p. 22)

La pérdida de hogares y la destrucción del entorno natural fueron solo una extensión del despojo más profundo: el acto de pertenecer, el de la identidad. “La tortura, el desarraigo familiar, la burla cuando uno decía lo que estaba pasando... Eso es delito, eso es lesa humanidad” (O. Yepes, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024), dice Otilia, quien sobrevivió para contar la verdad que tantos quisieron ocultar.

Acercarse a los impactos y los daños de la violencia a través de estas mujeres, nos permite reconocer que, más allá del número de muertos y la destrucción material, se revelan las heridas intangibles que modificaron sus formas de ver y habitar sus pedazos de tierra. Los hechos victimizantes como las desapariciones forzadas, el desplazamiento, los asesinatos y masacres, el hostigamiento y las torturas, dejaron huellas profundas que se expresan en diferentes dimensiones del daño y a través de sus relatos se hace evidente que estos se trazaron en los cuerpos de las mujeres como mapas.

Como un aspecto fundamental para la caracterización del sujeto de reparación colectiva, el daño colectivo podría definirse como: aquellos ocasionados a comunidades, grupos poblacionales y sectores sociales que se han configurado como sujetos colectivos, es decir, que comparten una identidad colectiva. El daño entonces concierne a la forma en que la violación de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario, impactaron su identidad y proyecto colectivo, y cómo perjudicaron la calidad de vida el goce efectivo de los derechos civiles y políticos de la comunidad o grupo social (CNMH, 2014).

San Carlos en los ojos de sus habitantes, también pasó a ser un conjunto de daños. Lo que antes se percibía como un territorio de cooperación, arraigo y trabajo colectivo se convirtió en un escenario de silencios impuestos, de miedo y desconfianza sembrados por los actores armados. Las masacres, los asesinatos selectivos y las órdenes de desalojo no solo tenían como objetivo a individuos señalados como enemigos, sino que terminaron afectando a toda la población, obligándola a huir, a resistir en condiciones impuestas por la desgracia o a soportar el peso de la incertidumbre.

El conflicto con cara de múltiples actores armados empezó a tocar las puertas de los habitantes de San Carlos. Para algunos tocó una sola vez porque al regreso ya no hubo una segunda: Desplazamientos y muertes. En otros hogares se ensañó y tocó una vez, dos, tres hasta asegurarse de acabar con lo poco que quedaba. A Marthica que llegó al municipio siendo la primera dama se le otorgó el infortunio de ver en forma de línea de tiempo todo lo ocurrido; es por eso por lo que con ella empieza el relato y con ella termina.

“El primer golpe que me dieron fue el secuestro de mi esposo. Lo secuestraron los Elenos, el ELN, yendo para Medellín a gestionar. Lo secuestraron con varios alcaldes del Oriente antioqueño” (M. Restrepo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024). Ocurrió en 1988, en medio de la primera alcaldía popular de San Carlos. Fueron días de angustia hasta que la Cruz Roja logró la liberación de los secuestrados y su esposo pudo regresar a casa.

Figura 14.

ELN confirmó secuestro de los alcaldes. El Colombiano, Medellín, julio 10 de 1989



Nota. Fuente <https://kavilando.org/index.php/2013-10-13-20-05-51/libros/4980-nunca-mas-contranadie-libro> (Olaya, 2012, p. 156).

Años después, la historia se repitió, esta vez a manos de otro grupo armado.

Luego, en esa alcaldía lo secuestró la FARC. Secuestraron varios alcaldes también del Oriente antioqueño y se los entregaron al obispo de Rionegro, a la Cruz Roja, que fue con unos periodistas de Teleantioquia. Con un informe al gobierno, con una petición, se los entregaron (M. Restrepo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

Sujetos a dos secuestros y con la única intención de salvaguardar sus vidas, se fueron para Medellín, pero el pueblo clamó por ellos.

La gente volvió y le propuso que se viniera para acá otra vez. No se pudo venir porque lo declararon un objetivo militar; que si venía lo mataban, que él no se podía lanzar a la alcaldía y él no se lanzó, pero la gente votó por él y ganó sin lanzarse y sin hacer campaña. Eran dos candidatos. Se supone entre comillas que era uno de la guerrilla y Nevardo y la gente salía a votar disfrazada. Sacó 101 votos y el otro no sé, sacó poquitico porque todo mundo sabía que no podía votar por ese señor. Ahí fue empezó el martirio, que ganó (M. Restrepo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

El cielo en San Carlos se empezó a pintar de un gris amenazante. Las mujeres hablan de la llegada de los helicópteros que, desde lo alto, ponían a revolotear papeles anunciando las malas nuevas.

Cierto día llegó un helicóptero tirando panfletos. Panfletos con amenazas, con advertencias. Uno sentía miedo de que esa gente fuera a aparecer, pero uno nunca se imaginaba... pues donde uno se imaginara que fuera a pasar algo así, yo creo que uno se va del municipio (A. Tamayo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

Marthica complementa su relato con la misma voz temblorosa de quien ha visto demasiado.

La gente recogió los papeles y decían que iba a llegar la alegría, que este pueblo iba a cambiar. Que iba a haber limpieza. Yo no recogí el papel, pero escuché a la gente decirlo. Y esa alegría no era más que la llegada de los paramilitares (M. Restrepo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

Llegó el 25 de octubre de 1998, la primera incursión paramilitar y la única forma de comprender el impacto de su llegada es a través de las historias de dos mujeres que creían tener una historia separada pero que como en una película se juntan de la forma más triste e inesperada.

Nosotros estábamos en una inauguración, en la entrega de unas casas. Llovía mucho y decidimos irnos temprano a casa. Seguimos reunidos, tomando un aguardientico, cuando de repente, a la medianoche, se escucharon los tiros, las ráfagas. Corrimos a cerrar la puerta. Contó Marthica (M. Restrepo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

Ese mismo día, a la misma hora, Aleida estaba en casa preparando chokolatinas para vender en las escuelas. Su esposo, Chucho, llegó tarde y apenas alcanzaron a hablar cuando comenzaron las explosiones y disparos.

Nos fuimos a acostar y al poco rato todo empezó a sonar. Mi esposo me dijo que fuera por los niños y me refugiara en la parte de atrás de la casa. Él se asomó al balcón y dijo: 'No es la guerrilla, son los paramilitares'. Yo le rogaba que nos fuéramos, pero él decía que no, que nosotros no debíamos nada (A. Tamayo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

De Marthica no olvido la expresión de “esa noche hubiera querido ser ciega” y en su relato desgarrador se aúna el sentimiento de estas mujeres, de toda una población.

Vinieron a tumbar la puerta de abajo con patadas. Cuando entraron, todos corrimos a escondernos. Nos sacaron y nos tiraron a la piscina. Nos preguntaban por el alcalde. Yo lloraba, mi hijo me decía: 'Má, no llore'. Pensábamos que era la guerrilla, pero ellos dijeron: 'Somos las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá'. Me subieron a un carro y me preguntaban por mi esposo. Dije que no sabía. Recogieron a más personas, un médico, un celador. Llegamos al hospital, rompieron los vidrios para entrar. Pararon en una casa donde debía estar alguien a quien buscaban, pero no lo encontraron. Ya lo había sabido y escapó y luego, llegamos a la casa de Aleida (M. Restrepo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

Cuando Aleida llega a este punto del relato, su voz se empieza a tajar mientras sus ojos claros se llenan de agua y es aquí donde confirman que, pese a los años, recordar trae consigo el dolor de la pérdida:

Pues yo me puse a llorar, él se empezó a poner los tenis. Fue entonces cuando sintió que tocaron la puerta. Ya no la tocaban, sino que arrojaban rocas grandes y con las armas empezaron a golpearla. Entonces él dijo que, en la parte de atrás de la casa, en el segundo piso, había una ventana y que me fuera con los niños. 'Yo se los paso al techo para que usted se brinque a una terraza vecina', me dijo. Yo me subí al techo y él empezó... Me pasó a Daniel, que tenía nueve años. Me lo pasó y él brincó de ahí a la terraza vecina. Cuando Mateo, que tenía cinco años, brincó, no le alcanzaron los piecitos y se cayó de cabeza al patio de la casa. En ese momento, esa gente ya había entrado, ya venían entrando a la casa,

porque ellos sabían dónde prendían las luces y todo. Cuando yo me puse a gritar ahí en el techo, Chucho se tiró de la ventana al patio de la casa, cayó con techo y todo. Cuando alcanzó a coger al niño, yo brinqué a la terraza y él me lo alcanzó a pasar. Ahí mismo me lo entregó y, en ese instante, lo cogieron. Eran por ahí 20 o más personas, había mujeres. Lo agarraron y empezaron a pegarle ahí mismo, a darle. Yo, abrazada con los dos niños, solo lloraba. Ya lo sacaron. Lo sacaron y él sí me miró... así, con esa mirada... como una despedida (A. Tamayo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

En San Carlos, el miedo no solo se vivía, se comunicaba. No bastaba con los disparos o las presencias armadas: la amenaza se desplegaba también a través de gestos, símbolos y rumores que iban carcomiendo la confianza entre vecinos. Como señala el CNMH (2016), los actores armados apelaron a dispositivos comunicativos que potenciaban el terror, como las figuras del encapuchado o del desertor —ese "conocido pero anónimo" que acusaba desde el anonimato—, dejando a la comunidad atrapada en una incertidumbre insoportable. Las “listas” se convirtieron en el arma silenciosa más temida: registros que, escritos o hablados, anunciaban quién vivía, quién moría o quién debía huir. Dice Marthica que ese día los paramilitares ya tenían identificadas a las personas por quiénes iban y continúa el relato de la muerte:

Aquí, en la variante, bajaron dos señores. Sacaron al esposo de Aleida Tamayo, Chucho, y lo mataron. Imploraba que no lo mataran por sus hijos, pero lo mataron. También mataron a un celador del municipio que estaba en el parque. Los mataron ahí. Eso, para mí, fue horrible. Oír esos estruendos... Yo nunca había escuchado un arma dispararse. Eso suena horrible, y más cuando es una metralleta. Entonces, ahí mismo que bajaron esos señores, arrancaron conmigo en el carro y salieron del puente yendo para El Jordán. Ahí pararon un rato y conversaban entre ellos. Como yo estaba cerquita del puente, escuché lo que les preguntaban. Y ellos gritaban: —¡No me maten, no me maten! Y les respondían: —¿Cómo que no me maten? Todo lo que han hecho... Ustedes se merecen la muerte, pero rapidísimo. Pero necesitamos saber muchas cosas de ustedes. Los torturaron un rato, les preguntaron todo lo que les tenían que preguntar y luego prendieron las motosierras. Y usted sabe que solo era una motosierra. El otro gritaba cuando al primero le estaban partiendo la cabeza. Viendo esa escena, él decía—Sigo yo. Yo también pensaba: '¿Yo por qué? De más que

también sigo'. Entonces me tapé la cara y empecé a llorar calladita. Los tiraron allá al río, es como una represa (M. Restrepo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

El agua, que unía pueblos y nutría la tierra, fue convertida en cómplice involuntaria de una estrategia que no solo buscaba matar, sino borrar. Muchos supieron que sus seres queridos habían sido asesinados, pero no pudieron encontrar sus restos. Así como los montes, los ríos también lloraron a los cuerpos que se fueron con ellos y no regresaron.

A Marthica la retuvieron por lo que representaba y fue instrumentalizada como una carta viva:

'Dígale al alcalde de San Carlos que la oficina de la Umata y la Ambiental es un nido de guerrilla y tiene que sacar a toda esa gente de allá. Todos son guerrilleros, colaboradores de la guerrilla. Uno por uno. O si no, nosotros mismos vamos por ellos y usted ya sabe lo que les pasa: los matamos. Entonces, que el alcalde les diga que se vayan'. Entonces ellos arrancaron y se fueron. Dos personas me pusieron una cobija porque yo estaba empapada. Me pararon y me dijeron: —Doña Martha, venga, párese. ¿Qué pasó en San Carlos? Yo les dije: —Mataron mucha gente. A la una de la tarde llegué a mi casa. Me llevaron al hospital, me aplicaron droga porque me dolía mucho la cabeza y ya me vine para la casa (M. Restrepo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

Esta masacre marcó el inicio de la presencia paramilitar en el Oriente antioqueño y dejó como resultado la muerte de trece personas, convirtiéndose en una expresión brutal del poder armado que se imponía sobre las comunidades.

“Aquí está todo lo que me pasó a mí” (M. Restrepo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024), dice Marthica mientras señala los recortes de periódico ubicados en la pared del CARE: “Muertas siete personas en San Carlos”, “Masacre vuelve a enlutar a campesinos de San Carlos”.

Figura 15.*Muertas siete personas en San Carlos*

Nota. Recorte exhibido en el CARE, San Carlos.

Figura 16.*Masacre vuelve a enlutar a campesinos de San Carlos*

Nota. Recorte exhibido en el CARE, San Carlos.

Aleida culmina el relato de una noche de horror y un amanecer en el que buscó a la vida, pero no la encontró:

A las vecinas les dije, 'déjenme, yo voy a asomarme a ver dónde está Chucho', pero no me dejaron salir. Ya como a las 4, 4:30 de la mañana, salí con los niños por el callejón. Cuando llegamos a la esquina, vi un muerto. Me dio impresión, sobre todo por los niños, entonces

los puse contra la pared, pegados del andén, para que no vieran. Pero cuando seguimos, al frente de la casa había otro muerto.

Yo la verdad no me di cuenta de nada más. Solo entré a la casa y no miré para ninguna otra parte. No sabía que mi esposo estaba ahí en la calle... muerto. Empecé a vestir a los niños, a ponerles sacos y zapatos, porque habíamos salido descalzos. Me cambié la pijama y fue en ese momento que llegó la policía. Me preguntaron qué hacía ahí, y yo solo les decía: "Entraron por mi esposo y se lo llevaron, no sé dónde está". Me pidieron una sábana. La casa estaba vuelta nada, toda revolcada. Les pasé la sábana sin imaginar que era para tapar el cuerpo de mi esposo. Fui a donde mis papás y les conté lo que había pasado. Mi papá dijo de inmediato: "Vámonos para el hospital a buscarlo". Fuimos de un lado a otro, hasta que alguien nos dijo que Chucho estaba en el hospital. Nunca me dijeron que estaba muerto. Cuando llegué, un amigo me detuvo en la puerta: —Aleida, no lo vea. Guarde el recuerdo de él como era. Es mejor que no lo vea. No me atreví a entrar (A. Tamayo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

En el libro “Nunca Más Contra Nadie” se encuentra una imagen que da cuenta de la lista de pérdidas de aquella masacre y en azul, Chucho:

Figura 17.

Lista de pérdidas de la masacre de Dos Quebradas

Jaime Alberto Botero	Octubre 24 de 1998.	Vereda la Holanda.
NN vestido de camuflado	Octubre 24 de 1998.	Casco urbano.
Carlos Alberto Serna Arias	Octubre 24 de 1998.	Casco urbano.
Jorge Guzmán	Octubre 24 de 1998.	Casco urbano.
Jesús María Cano	Octubre 24 de 1998.	Casco urbano.
Rocío Giraldo Castaño	Octubre 24 de 1998.	Casco urbano.
Jesús Alberto Orrego	Octubre 24 de 1998.	Casco urbano.
Graciliano Salazar Sánchez	Octubre 24 de 1998.	Casco urbano.
Raúl Abad Arias Cuervo	Octubre 24 de 1998.	Casco urbano.
Mariano Bedoya	Octubre 24 de 1998.	Casco urbano.
Víctor Velásquez	Octubre 24 de 1998.	Vereda la Holanda.
Libardo Duque	Octubre 24 de 1998.	Vereda la Holanda.

Nota. Fuente (Olaya, 2012, p. 373).

La zozobra no cesaba; el hostigamiento continuaba y nuevas incursiones de los paramilitares sembraban terror en cada rincón del pueblo. La gente se fue yendo poco a poco, llevándose lo poco que podían cargar y mientras tanto quienes se quedaban seguían haciendo cara a una oscuridad que parecía ser imborrable y que se había vuelto tendencia en los titulares de la prensa.

En San Carlos seis de cada diez víctimas por el conflicto armado murieron en una masacre. De ellas 32 ocurrieron entre 1998, cuando los paramilitares entraron al municipio; y 2005, cuando el Bloque Héroes de Granada se desmovilizó. Fueron siete años. Fueron 219 sancarlitanos masacrados. Y eso sin contar a las víctimas mortales de otros delitos. En San Carlos el conflicto se vivió en todas sus dimensiones (El Espectador, 2021).

Las investigaciones del CNHM dan cuenta de que la decisión de los paramilitares de incursionar en el oriente antioqueño no fue un hecho aislado ni improvisado. Carlos Castaño, comandante de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), lo justificó públicamente en un reportaje con la periodista Elizabeth Yarce, donde argumentó que la guerrilla, a través de sabotajes a la vía Bogotá-Medellín y a la infraestructura eléctrica, había logrado desestabilizar estratégicamente la región.

La respuesta paramilitar fue brutal y desproporcionada: “por cada torre de energía que derribe la guerrilla, serán asesinados diez campesinos en el oriente antioqueño”, anunciaron el 22 de diciembre de 1999, según la base de datos de la revista *Noche y Niebla*. Esta lógica de represalia colectiva no solo evidencia la instrumentalización de la población civil como parte de las disputas armadas, sino que instala el terror como lenguaje político y herramienta de control territorial. San Carlos, como Granada, se convirtió en escenario de una violencia planificada que combinó castigo, dominación y eliminación del otro, afectando de manera directa la vida cotidiana y fracturando la estabilidad comunitaria.

Tere también vivió su propio calvario. En 1999, en medio de los Juegos por la Paz, la violencia irrumpió de manera brutal. Mientras el sacerdote oficiaba misa en El Cerrito, la gente comenzó a correr. Alguien gritó que era el ejército, pero otra vez el terror hizo de las suyas cuando supieron que eran las autodefensas. Su hijo de 11 años estaba allí, en El Cerrito, junto a unas vecinas. Ella sin más salió a buscar.

Durante el conflicto, pues ese día que ellos ingresaron que nos dijeron a todos que vamos para el polideportivo. Y yo dije ¿Polideportivo? ¿yo por qué me tengo que ir para el polideportivo? ¿Por qué razón? Después de que pues salí de mi casa cuando intenté buscar a mi hijo había un hombre armado en la salida de mi casa y me dijo que para dónde iba. Yo siempre he sido algo grosera y le dije para dónde a mí se me antoje ¿Cómo así que yo no puedo andar en mi pueblo? Yo voy a buscar a mi hijo. Y me dijo - 'no' y le dije 'sí'. Yo sí me voy a buscar a mi hijo por encima de usted, por encima del que sea (T. Rivera, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

Embarazada y con otro hijo pequeño en casa, recorrió cada rincón hasta que una vecina le contó que los habían llevado al templo. Allá les ordenaron separar a mujeres y niños. Su hijo gritó: "Yo soy un niño, yo tengo 11 años", y echó a correr hasta la casa. Tere, en su desesperación, perdió el embarazo. Y así empezó otra lucha, con la presencia constante de los paramilitares que, continuaban sembrando el miedo.

Para Martha Ramírez, la violencia llegó con la muerte de su hermano. Escuchó los disparos y, cuando se asomó, vio cómo lo ejecutaban. Intentó correr hacia él, pero los hombres armados la obligaron a retroceder. Su hermano agonizaba en el suelo, mientras ella buscaba ayuda en la casa cural para que el sacerdote le hiciera los santos óleos antes de morir. Desde ese día, la paranoia la consumió. Salir a la calle era imposible; sentía que la seguían, que en cualquier momento la matarían como a su hermano. Años después, su compañera sentimental fue desaparecida y ella, condenada a esperar, a buscar.

Estuvo en el comando como 15 o 20 días por protección. Luego salió en el bus de las diez para Medellín y hasta ahí se supo porque la bajaron del bus y no volvimos a saber nada de ella. Desaparecida y esta es la hora que el niño de ella, y mío con el que yo me quedé, me dice: Amá, yo tengo una piedra en la espalda, hasta que no encontremos los restos de mi madre yo no descargo esa piedra hasta no darle cristiana sepultura y no, hasta el momento no, nunca (M. Ramírez, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

San Carlos se convirtió en el municipio de la subregión más afectado por la desaparición forzada, concentrando el 17,8% de los casos documentados por el Observatorio de Paz y Reconciliación del oriente antioqueño: “107 de 601 desaparecidos en los 23 municipios ocurrieron en este municipio. Por otra parte, la organización de víctimas a nivel municipal ha logrado documentar, hasta la fecha de redacción de este informe, 156 desapariciones forzadas”. (CNMH, 2020)

La comprensión de los daños implica también, entender, que la suma de factores y hechos victimizantes en la población no es homogéneo. En este caso, aunque las mujeres habitaban un mismo municipio, cada una de ellas tenía un núcleo familiar distinto, habitaban el territorio de formas diversas y sus contextos no eran los mismos.

Lleny vivió la violencia con los ojos de la juventud, como si fuera parte de una película de terror de la que no podía apartarse. Observaba las balaceras desde un muro, como si esperara que la historia se desarrollara ante sus ojos. La masacre de Dos Quebradas la marcó para siempre. Vio cómo asesinaban a una joven embarazada, cómo la descargaban sin vida ante su mirada incrédula. Con el tiempo, entendió que no era una espectadora, sino sobreviviente. Entre el miedo y la normalización de la muerte, su historia se entrelazó con la de tantas otras víctimas que quedaron atrapadas en el fuego cruzado de una guerra que nunca pidieron vivir.

En un lapso de menos de 10 años parece que se les hubiese ido la vida entera y en medio de los esfuerzos por no dejar apagar una última llama, las esperanzas se seguían extinguiendo. A los daños materiales se le atribuyen las pérdidas, la invasión de casas, el colapso productivo, los cultivos de fuego. A los daños inmateriales, un tejido social fragmentado, los golpes mortales a las dinámicas organizativas, las fracturas irreparables en los hogares y el diluir instantáneo de proyectos de vida.

Figura 18.

Se mueren si se van o si se quedan. El Colombiano, Medellín, diciembre 3 de 2002



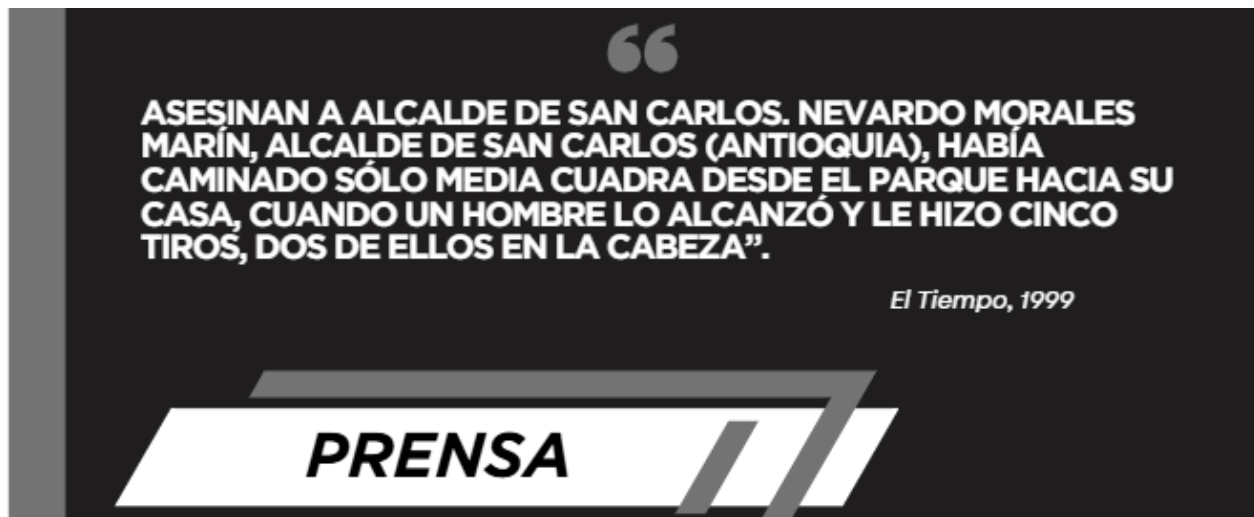
Fuente: El Colombiano, Medellín, diciembre 3 de 2002, p. 11 a.

Nota. Fuente (Olaya, 2012, p. 320).

Cuando Marthica y su familia regresaron a San Carlos el 7 de diciembre de 1999, después de estar unos meses en Medellín, encontraron un pueblo apagado, sumido en el silencio y el miedo. Para el 31 de diciembre, el alcalde organizó una orquesta y trajo músicos del campo, buscando que la gente volviera a salir de sus casas. Por un momento, pareció que la vida regresaba, pero la violencia estaba al acecho. Aquella misma noche, en medio de la celebración, la tragedia los golpeó de nuevo. Marthica escuchó el grito desgarrador de su hijo: "Mamá, mataron a mi papá" (M. Restrepo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024). Nevardo había sido asesinado a pocos metros de su casa, junto a su guardaespaldas. Su hijo lo cargaba en brazos, en una escena que quedó grabada en la memoria de Marthica como una imagen sagrada y desgarradora, la obra La Piedad. Una noticia más y otra vida para rehacer.

Figura 19.

Asesinan al alcalde de San Carlos. Nota de prensa, El Tiempo 1999



Nota. Fuente (El Tiempo, 1999).

A través del terror, los victimarios lograron instalar una pedagogía de la obediencia basada en el castigo ejemplarizante. La masacre evidenció la absoluta desprotección estatal y la ausencia de garantías para la vida, pero también consolidó la narrativa paramilitar como única autoridad legítima en el territorio. El asesinato del alcalde reforzó ese mensaje: nadie estaba a salvo, ni siquiera las figuras institucionales. En este contexto, la violencia no solo operó como medio para expulsar o someter a la población, sino como una estrategia política de aniquilación simbólica de todo lo que representara autonomía, dignidad o proyecto colectivo.

Según el CNMH (2020), el aumento del desplazamiento forzado en San Carlos coincidió con la intensificación del conflicto armado. Para sus habitantes, este período marcó el inicio de la "guerra total", un tiempo de horror en el que el paramilitarismo se instauró y el desplazamiento masivo se convirtió en una realidad cotidiana. Las masacres, asesinatos selectivos, ataques a poblaciones, confinamientos, desapariciones forzadas, entre otros hechos victimizantes fueron estrategias empleadas por todos los actores armados, provocando la huida de 17.724 personas. Entre 2003 y 2004, esta violencia alcanzó su punto más alto, con desplazamientos masivos que representaron el 45% y el 39% del total anual, respectivamente. En 23 veredas, un barrio y un corregimiento, los desplazamientos masivos entre 1997 y 2005 fueron del 94% del total de la población.

Más allá de su función técnica, las entrevistas fueron concebidas como un escenario de encuentro, acompañamiento y co-construcción y bajo estos sentidos, pasar por la palabra no solo permitió la reconstrucción de experiencias y trayectorias individuales y colectivas de las mujeres antes y durante el recrudecimiento del conflicto, sino, impulsar su autorreconocimiento en el relato y en la palabra.

El acto de narrarse posibilita el tránsito de lo vivido hacia lo comprendido, de lo silenciado hacia lo nombrado, y de lo fragmentado hacia lo reconstruido, lo que en este contexto significa que las mujeres son sujetas activas que, a través de la narrativa, no solo reconstruyen su historia, sino también reafirman su existencia frente a un mundo que ha intentado silenciarlas o reducirlas a cifras de victimización.

Esta aproximación condujo al reconocimiento de una categoría emergente de análisis: la comprensión del daño, entendido no únicamente como una consecuencia del conflicto, sino como una construcción social, política y emocional, en tanto implica interrogar también las formas de impunidad, olvido institucional y exclusión que perpetúan sus efectos. El daño se manifiesta en las huellas que el conflicto deja en el ser: en el miedo, la tristeza, la culpa o el duelo.

El CNMH (2016) señala que, si bien no es posible jerarquizar el sufrimiento humano ni establecer con exactitud qué forma de violencia genera mayor daño, algunas prácticas empleadas durante el conflicto armado evidencian con crudeza el poder que tuvo la violencia para instaurar el terror. Ciertos métodos afectaron de manera tan severa la vida de las personas que no solo destruyeron sus redes de apoyo, sino que también obstaculizaron profundamente sus procesos de duelo, así como la posibilidad de reconstruir sus proyectos de vida, tanto en lo individual como en lo colectivo. A partir de los testimonios y reflexiones de las víctimas, se comprende que prácticas como las masacres, las desapariciones forzadas, el desplazamiento y la violencia sexual condensan múltiples y devastadores impactos emocionales, sociales y simbólicos.

El daño, entonces, se revela como una categoría compleja que condensa la dimensión estructural de las violencias, los impactos acumulativos en la vida de las mujeres y los desafíos para su reconstrucción individual y colectiva. Esta comprensión más integral del daño permite dar paso a una mirada situada sobre las consecuencias diferenciadas que el conflicto armado ha tenido para las mujeres, reconociendo que su experiencia está atravesada por condiciones históricas de desigualdad y por mandatos de género que profundizan su exposición al sufrimiento, a la

invisibilización y a una forma de victimización que muchas veces permanece fuera de los marcos jurídicos y políticos de reparación.

Según la Comisión de la Verdad (2022b), esta afectación diferenciada no fue casual, sino resultado directo de la estructura patriarcal que antecede y potencia las dinámicas armadas, donde el control de los cuerpos de las mujeres se convirtió en una estrategia para el control del territorio y la comunidad. El patriarcado, como forma dominante de ordenamiento social, reforzó y legitimó estas violencias, despojando a las mujeres de sus derechos, sus espacios y sus posibilidades de participación.

A continuación, se abordarán las consecuencias diferenciadas que el conflicto armado ha tenido sobre mujeres y hombres, haciendo énfasis en las múltiples fracturas y en los impactos sociales, económicos y simbólicos que han recaído con mayor peso sobre ellas en medio del contexto de Granada y San Carlos. En este marco, se analizarán también las acciones de resistencia que ellas han liderado durante y después del recrudecimiento de la guerra, entendiendo la resistencia no solo como oposición activa al conflicto, sino como una categoría central para la construcción de nuevos escenarios de vida.

4.3. La guerra trastocó el territorio y los mapas adquirieron rostros de mujer

En Granada y San Carlos, los estragos del conflicto armado no hicieron distinciones al momento de sembrar el dolor, pero sus impactos sí fueron diferenciados entre hombres y mujeres. Mientras muchos hombres fueron señalados como combatientes o considerados amenazas por los actores armados, las mujeres fueron blanco de múltiples violencias que instrumentalizaron su cuerpo y las dimensiones del ser.

El reconocimiento por parte del Tribunal de Bogotá sobre los patrones de macro-criminalidad evidencia un avance significativo en la comprensión de las violencias ejercidas contra las mujeres en el marco del conflicto armado colombiano. La macro-criminalidad, entendida como la comisión sistemática y generalizada de crímenes de gran escala —muchos de ellos de lesa humanidad— por parte de estructuras organizadas como grupos armados ilegales o incluso agentes estatales, permite identificar patrones de victimización que no son aislados, sino producto de una lógica estructural y estratégica. En este sentido, aunque no se enuncie de manera explícita, se vislumbra una conceptualización de las *violencias basadas en género* (en adelante VBG) que

articula la dimensión estructural de la desigualdad con la agudización de los riesgos durante el conflicto.

Tal como lo recoge Freja Calao (2017; citada por Montes 2024), “la violencia contra las mujeres en conflictos armados está íntimamente asociada a procesos históricos de exclusión y discriminación, que se acentúan e intensifican durante los conflictos armados, colocando a las mujeres indígenas y pobres en condiciones de vulnerabilidad”. Esta afirmación invita a entender que las VBG en contextos de guerra no es un fenómeno aislado, sino un dispositivo funcional a la lógica de dominación territorial y social de los actores armados. Las violencias ejercidas sobre los cuerpos de las mujeres son entonces prácticas de control, castigo, humillación y despojo simbólico, dirigidas a afectar no solo a la víctima directa, sino a todo el entramado comunitario que representa. En este sentido, resulta fundamental visibilizar estas violencias no como efectos colaterales, sino como estrategias sistemáticas de guerra que requieren ser nombradas.

Lo que pasa es que pues los que más estaban asesinando y los que más faltaban eran los hombres, cierto. A ellos era que les estaban como tirando más duro en el reclutamiento, el asesinato, la desaparición en su gran mayoría era hombres. Entonces ese contexto ya fue creando un miedo bastante fuerte en la misma población masculina donde ya no querían salir al pueblo, ya no querían salir hacia el mercado, ya no querían participar de las acciones comunales ni en ningún espacio, porque como estaban siendo tan estigmatizados, entonces se quedaban más bien en sus casas para no salir. Por ejemplo, a mí me tocó vender muchas veces los cultivos de la casa porque él decía: 'No, salga usted porque a las mujeres no les están haciendo nada. A los hombres nos están matando' (G. Ramírez, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Aunque la mayoría de las víctimas fatales o desaparecidas fueron hombres (CNMH, 2016), sobre las mujeres recayó, de forma más prolongada y profunda, el peso de la tragedia. Los testimonios de las mujeres evidencian que la violencia truncó sus proyectos al desestructurar sus familias, despojarlas de sus territorios y obligarlas a abandonar los espacios donde ejercían sus labores, desarrollaban sus vínculos y proyectaban su porvenir. Las mujeres aún y también con el temor en su espalda asumieron nuevas responsabilidades y comenzaron a movilizarse en espacios

tradicionalmente ocupados por ellos. Pero estas nuevas tareas no estaban exentas de amenazas y riesgos.

Muy duro porque algunas no estaban acostumbradas... los papás siempre los que tienen como formita quieren mucho en la familia y no las enseñan desde pequeñas ni a hacer de comer ni a nada. Entonces para algunas fue muy duro porque tuvieron que aprender y resurgir porque fue mejor dicho juntarnos y ponernos a hacer lo que los hombres no estaban haciendo (R. Giraldo, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Ellas se vieron correr, llorar, buscar, encontrar, levantar, hablar, gritar, denunciar. Las mujeres se vieron salir en medio de los escombros, las mujeres se vieron persistir, resistir y volver a existir. En estas circunstancias, muchas mujeres, además de afrontar el duelo por las violencias sufridas, tuvieron que asumir la responsabilidad de sostener económicamente a sus familias. No solo quedaron a cargo del hogar debido a la viudez, sino que, en muchos casos, la falta de oportunidades laborales para los hombres desplazados las obligó a asumir el rol de proveedoras principales.

Se supone que, en esta sociedad patriarcal, machista, los hombres son los que llevan la batuta y los hombres son los que hacen todo. Pero en ese entonces sentíamos, porque en ese entonces pues los que siempre eran asesinados o desaparecidos eran los hombres, entonces nosotras, prácticamente asumimos el rol de los hombres para que ellos no salieran tanto de la casa para como para tenerlos más resguardados. Empezamos a hacer labores de hombres, ahí sí no se nos dijo 'usted mujer y usted no puede hacer eso', sino que lo hicimos. Lo que pretendíamos era proteger a nuestros hijos varones y a nuestros esposos, porque pues eran los que estaban en más riesgo (T. Rivera, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

Las mujeres no solo sufrieron los embates de la guerra en sus cuerpos, sino también en la carga emocional y económica que recayó sobre ellas tras la desaparición o asesinato de sus esposos, hijos y hermanos. Tal como lo señala Montes (2024), la prolongación del conflicto no solo intensificó las agresiones, sino que permitió que estas se diversificaran en modalidades cada vez

más crueles y planificadas. Esta “inventiva perversa” a la que alude el autor da cuenta de la manera en que los actores armados se adaptaron al contexto mediante la ejecución de violencias que apuntaban directamente a quebrar la subjetividad femenina, a anular el poder simbólico de su rol en la comunidad, y a enviar mensajes de sometimiento colectivo.

Esta lógica patriarcal, donde la agresión a las mujeres se justifica como colateral o derivada de su cercanía a un actor masculino, ha profundizado la violencia que ya habitaba sus vidas, porque pese a que el conflicto armado no inaugura la desigualdad, sí la agudizó.

Cifuentes Patiño (2009) plantea que el contexto del conflicto armado no solo profundiza las desigualdades sociales existentes, sino que también acentúa las inequidades de género históricamente presentes en los ámbitos político, económico y cultural. Según la autora, comprender a fondo el conflicto requiere examinar cómo las dinámicas de género atraviesan sus estructuras, configurando tanto las formas de vinculación de hombres y mujeres a la guerra como los impactos diferenciados que esta genera en sus vidas.

Involucrar el componente de género en el análisis del conflicto implica no sólo el abordaje de los impactos y las respuestas diferenciales de cada uno de los géneros, sino también una mirada a la forma como en el ordenamiento social se estructuran las relaciones entre los géneros y los mecanismos de ejercicio del poder que estas comportan, las cuales posibilitan la reproducción cultural y, simultáneamente, la resistencia a ordenamientos inequitativos que limitan el despliegue de las potencialidades de los actores sociales y de sus organizaciones (Cifuentes Patiño, 2009).

La autora resalta la importancia de incorporar el análisis de género en el estudio del conflicto, ya que este permite desnaturalizar los estereotipos que asignan a las mujeres una inclinación “natural” hacia la paz y a los hombres una propensión “innata” hacia la guerra. El enfoque de género revela las lógicas de poder que estructuran las relaciones entre los géneros, pero también visibiliza la posibilidad de resistencia y transformación frente a estas estructuras jerarquizadas.

Lo íntimo e interpersonal trascendió a lo político y fueron ellas quienes propusieron otra visión de seguridad, basada en el cuidado y la confianza, y trazaron horizontes distintos para una Colombia de “paces pequeñas”. Del desplazamiento, el retorno y en medio del fuego, la resistencia.

En todos los hogares había mujeres resistiendo y mientras los ríos lloraban sangre ellas se estaban defendiendo, ellas estaban haciendo frente, estaban sobreviviendo.

Aunque la guerra trastocó los territorios y también transformó los roles de género, en medio de la tragedia, las mujeres encontraron formas de resistir, reconstruir y reinventar sus vidas con dos elementos comunes en el centro: la fe en un Dios y sus hijos.

La práctica de rituales religiosos se convirtió en un acto de reafirmación colectiva, una forma de hacer frente al caos con sentido. A través de estos rituales, muchas mujeres reafirmaron su fe y su pertenencia comunitaria, hallando un espacio para el duelo, la dignidad y la esperanza (Comisión de la Verdad, 2022b).

Uno va luchando la vida porque gracias a Dios levantó uno los otros niños porque nadie sabe cómo le tocó a uno. Pero sí, Dios quiera que no vuelva a haber una cosa de esas, lo que me pasó a mí, porque a muchos les pasó peor que uno, dice Luz Elena (L. E. Ríos, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Para otras mujeres, la relación con Dios fue incluso más fuerte que cualquier otro vínculo, convirtiéndose en el pilar absoluto de su existencia. Rosalba lo expresa con contundencia: “Yo digo que es que Diosito sí que es muy grande porque es que para mí siempre Dios ha sido lo más importante. Inclusive ni mis hijos porque, para mí, por Dios tengo a mis hijos” (R. Giraldo, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Su testimonio revela cómo la fe se transformó en el principal refugio emocional, dándole sentido a su vida y permitiéndole sobrellevar el dolor. De manera similar, Martha Ramírez reconoce que su fe fue lo que le permitió afrontar la ausencia y el duelo: “Diosito le da valor a uno y uno como que dice, no yo no puedo seguir sí, yo tengo que cuadrar esta vida porque es muy duro si uno llore, llore y pregúntese ‘¿está viva, estará muerta?, ¿dónde la tendrán? Lo mismo con los hermanos, uno tener que enterrarlos y quedar uno solo, solo en la vida” (M. Ramírez, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

La guerra las dejó en una profunda soledad, pero su fe y su fortaleza interior fueron las que les permitieron resistir. La dimensión simbólica de la fe religiosa se manifiesta en la certeza de que, aun en medio de la incertidumbre, existe un poder superior que las acompaña y guía, dotándolas de una estructura emocional que fortalece su capacidad de enfrentar la realidad. Zizek

y Sloterdijk resaltan la relevancia de los rituales religiosos en la vida colectiva, ya que permiten la unificación del pensamiento y contribuyen a la superación de crisis comunitarias en la sociedad occidental. Desde esta perspectiva, la religión- en este caso la católica- no solo cumple una función espiritual, sino que también actúa como un mecanismo de cohesión social, brindando sentido y estructura a las comunidades (Gil Montoya, 2016).

Para las mujeres, sus hijos e hijas representaron otra fuente de fortaleza que les dio razones para seguir adelante y reconstruir sus vidas, incluso en medio del dolor y la incertidumbre. En este proceso, ser madres se convirtió en otro símbolo de resistencia, impulsándolas a encontrar formas de protección, sustento y esperanza para sus familias.

Para mí, rehacer mi vida fue muy duro porque yo dependía todo de mi esposo. Yo no tenía un estudio como para decir 'voy a trabajar'. Sin embargo, yo pensé dentro de mí: si me toca por mi hijo, yo lo hago donde sea, se va barriendo, trapeando. Yo pensaba eso. Que piensa una mamá, salir adelante y sacar a su hijo adelante, señala Marthica (M. Restrepo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

Junto a esta espiritualidad, la maternidad emergió como un espacio de resistencia afectiva y política. Para muchas mujeres, ser madres significó no solo cuidar, sino también sostener, proteger y buscar justicia por sus hijos. La Comisión de la Verdad (2022b) señala que “el rol y el vínculo maternos han servido para afrontar las victimizaciones y transformar las experiencias dentro de la guerra” (p. 246). Aunque la maternidad puede ser vista como una imposición social, para estas mujeres fue también una fuente de afirmación personal, de construcción de identidad y de agencia en medio del conflicto. En este sentido, tanto la religión como la maternidad emergieron como pilares de sentido y fuerza vital, permitiéndoles a las mujeres resistir no solo a los estragos del conflicto, sino también a la desolación interna que esta deja tras de sí. Como lo expresa Gloria García, fueron sus hijos y el apoyo de sus familiares los que le dieron la valentía para continuar:

Yo digo una cosa, uno por los hijos sigue adelante porque uno con un bebé de 8 meses y entonces se queda uno estancado pues entonces ahí se muere de tristeza [...] mi papá me daba como ese valor y mis familiares de yo seguir adelante. Gracias a Dios (G. García, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Dicen que en medio de la oscuridad de alguna forma se debe hallar la luz y entre grietas y fracturas de pueblos, corazones y almas, fue la “fortaleza divina” la que les permitió ingeniarse caminos nuevos para transitar. En este caso la fortaleza no se evidencia en el peso que se puede cargar sino en el que se puede soportar y en los ojos de mujeres había hijos e hijas y en sus miradas ese amor que todo lo puede, tal y como lo dice la carta de Pablo a los Corintios:

El amor es sufrido, es benigno; el amor no tiene envidia, el amor no es jactancioso, no se envanece; no hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor; no se goza de la injusticia, mas se goza de la verdad. Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta (Reina-Valera, 1960, 1 Corintios 13:4–8).

Las que se desplazaron, retornaron en menos de 4 años y las que se quedaron se alzaron en voz para defender su dignidad y la de quienes las rodeaban. En el quedarse y en el retornar, la valentía de seguir enfrentando angustias y dolores inmensos, pero en una tierra que aún y era la de ellas y en medio de esa resistencia, se juntaron, se abrazaron y empezaron de nuevo.

En una respuesta transgresora, ellas desafiaron los poderes armados y se negaron a someterse a sus órdenes, a la invasión de sus espacios vitales, de su vida privada y cotidiana, a sus violencias, y a verse reducidas por la atmósfera descarnada y aterradora que impusieron en sus territorios (Comisión de la verdad, 2022b).

Desafiar los órdenes impuestos las condujo a la movilización, al acompañamiento mutuo, a la reconstrucción de redes y tejidos. Cabe destacar que en sus relatos es posible evidenciar que, la participación de las mujeres en los movimientos por los derechos humanos no se originó en postulados ideológicos ni en estructuras organizativas preconcebidas, sino en una “lógica del afecto”, concepto desarrollado por Elizabeth Jelin (1993). Esta lógica del afecto implica que las emociones, lejos de ser un obstáculo para la acción política, constituyen un puente entre la experiencia personal del dolor y la construcción de memorias colectivas, dando paso a una movilización social sostenida. Además, estas experiencias han tenido un doble efecto: por un lado, han empoderado a las mujeres como sujetas políticas, y por otro, han resignificado el lugar del

afecto en la historia de los movimientos sociales, mostrando que las emociones no están en contradicción con la acción política, sino que pueden ser su base y sustento.

Fue el vínculo con sus familiares desaparecidos, asesinados o desplazados lo que impulsó una lucha que comenzó en el ámbito íntimo, pero que pronto se tradujo en movilización colectiva y transformación social. Esta lógica no solo resignifica el papel de las emociones en la acción política, sino que permite entender cómo el dolor se convierte en denuncia, lo privado en público y lo personal en político.

De ahí el inicio del surgimiento de los procesos organizativos en Granada y San Carlos, territorios que han sido protagonistas de un esfuerzo colectivo liderado por mujeres, quienes a través de organizaciones y liderazgos han jugado un papel fundamental en la reconstrucción de sus dinámicas sociales, la visibilización de sus necesidades y la búsqueda de soluciones alternativas.

Al principio, la idea de reunirse con otras mujeres no tenía más propósito que la necesidad inmediata de sobrevivir, mencionó Gloria Ramírez. "Posiblemente me van a dar un mercado, alguna ayuda", pensaba. Pero lo que encontró fue mucho más profundo:

Comenzamos a asistir a esos espacios (encuentros y reuniones convocadas por organizaciones e instituciones de orden local, nacional e internacional) ... Me llamaba la atención porque eran mujeres. No fueron hombres los que vi en ese momento, fueron mujeres. Yo no conocía ni la Constitución Política. Fui conociendo de todos estos espacios donde en últimas se me abre la mentalidad de una manera impresionante a entender y comprender en qué lugar estábamos, de qué manera podíamos comenzar a sobresalir y a entender muchas cosas y a sentir el dolor del otro, que eso fue lo principal; porque me dolía que me hayan desplazado, me dolía que me hayan dejado sin mi tierra y yo maldecía eso. Pero cuando comienzo a ver el contexto de todas las compañeras que estábamos que me decían no es que yo perdí a mi papá, a mis hermanos, no es que yo perdí a mis cuatro hijos, y yo decía - Dios mío- pero cómo una mujer o cómo una familia soporta semejante situación y pues sigue viviendo. Ahí fuimos o comenzamos a entender que ya no era un dolor individual, sino un dolor colectivo que nos arropaba y nos permitía entender que había que tener empatía con el otro que había sufrido mucho más que yo, pero que mi dolor también era respetable (G. Ramírez, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

En los espacios de encuentro, muchas descubrieron que no estaban solas. Gloria García llegó a un grupo de viudas casi por casualidad, y ahí encontró un refugio y una verdad compartida: "Nos comenzaban a preguntar qué nos había pasado y entonces uno veía que no era uno nada más la que había sufrido la guerra". Con el tiempo, aprendió a ayudar a otras mujeres a contar sus historias, a sostenerse unas a otras. "Nos decían: 'vea, usted tan berrionda, vea todo lo que le pasó y vea que gracias a Dios salió adelante'" (G. García, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Para Luz Elena, el compartir la historia propia era una forma de alivio. "Uno viene y se desestresa, como que descarga con la gente. Eso sí, muy duro recordar todo eso, pero como que se le va un poquito a uno tanta cosa" (L. E. Ríos, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024). En Granada, la resistencia fue tejiéndose entre conversaciones, entre lágrimas compartidas, entre abrazos que sostuvieron a quienes ya no podían más:

Entonces comenzamos a entender, a organizarnos, a conocer derechos avanzar en la creación de espacios donde pudiéramos estar hablando de lo que nos estaba sucediendo para poder buscar soluciones y a mí ya me dejó de importar inclusive el mercado. Ya me importaron fue otras cosas y pues a eso me ajuste hasta el día de hoy. Ya no eran 60 mujeres las que se reunían, sino que ya pasamos a ser 150, 200, a los último, llegamos a participar hasta 400 personas en esas asambleas y los hombres al ver que las mujeres ya comenzaron a trabajar y a estar ahí también quisieron vincularse de alguna manera y fue creciendo. Ahí es donde nacen las organizaciones. No digo solamente que ASOVIDA como organización de víctimas, sino que nacen otras de desplazados, de campesinos, de agricultores (G. Ramírez, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Este proceso marcó un punto de inflexión en la forma en que las mujeres comenzaron a participar en la toma de decisiones dentro de su comunidad. Las mujeres miraron la guerra a los ojos y ante la atrocidad se levantaron para emprender iniciativas de movilización social para la reconstrucción del tejido en sus territorios.

Cuando la guerra devastaba el país, entre 1996 y 2000, los movimientos de mujeres marcharon por todos los rincones donde los enfrentamientos dejaban millones de

viudas, huérfanas y desplazadas, para extender su solidaridad y mostrarle al mundo la realidad que las colombianas vivían en ese momento (Comisión de la verdad, 2022b).

En un contexto de conflicto intensificado por la estrategia del Plan Colombia —una política bilateral entre los gobiernos de Colombia y Estados Unidos implementada a partir del año 2000, que combinó intervenciones militares y antinarcóticos con componentes de ayuda social, pero que en la práctica priorizó la ofensiva militar para debilitar a los grupos insurgentes— y por la expansión paramilitar, especialmente cruda en el oriente antioqueño, las mujeres se posicionaron como una fuerza ética y política que desafió tanto la violencia armada como las estructuras patriarcales que las subordinaban. Esta doble resistencia reveló su capacidad de agencia frente a un escenario marcado por la represión, la militarización del territorio y el silenciamiento de sus voces, convirtiéndose en actrices fundamentales para la defensa de la vida, la memoria y el tejido comunitario

A diferencia de Granada, en San Carlos la resistencia y reconstrucción se gestaron desde la colectividad espontánea y la necesidad de apoyarse mutuamente para sobrevivir. Muchas de estas mujeres no representaban una institución, pero encontraron en la unidad herramientas para enfrentar el conflicto y sus daños.

Tere recuerda que la resistencia comenzó con un acto tan sencillo como negarse a guardar silencio. “Nunca me quedé callada. Yo tenía que alzar mi voz porque ¿cómo me voy a agachar?” (T. Rivera, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024), dice con firmeza. En un contexto donde los actores armados lo controlaban todo, alzar la voz podía significar un acto de rebeldía peligroso. Sin embargo, ella y muchas otras mujeres desafiaron la imposición del miedo, buscando formas de mantener a la comunidad unida y viva.

Uno de los esfuerzos más significativos fue la transformación de espacios de violencia en lugares de encuentro. Se organizaron actividades que iban desde intercambios comunitarios hasta partidos de fútbol, bingos y encuentros recreativos. Estas estrategias no solo servían para sobrellevar el conflicto, sino también para alejar a los jóvenes del reclutamiento forzado.

Las mujeres jugaron un papel crucial en la reconstrucción social, no solo como cuidadoras, sino también como articuladoras y mediadoras. “Nosotras lo que hicimos fue escuchar, articularnos con otras personas, organizarnos” (Ll. Giraldo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024), cuenta Lleny, quien desde joven participó en grupos parroquiales y de recreación. La comunidad

se sostuvo a través de la escucha activa y la contención emocional, un trabajo que muchas mujeres asumieron de manera voluntaria.

Tania Domínguez G. (2020) establece que algunas de las iniciativas de movilización más importantes lideradas por las mujeres de ambos municipios incluyen la creación de organizaciones y movimientos sociales con enfoque de género, la búsqueda de los desaparecidos, la denuncia de las violaciones a los derechos humanos, la exigencia de verdad, justicia y reparación, y la participación en espacios de diálogo y negociación.

El proceso de sanación y reconstrucción en San Carlos fue liderado por mujeres que, sin pertenecer a una organización formal, lograron transformar el dolor en acciones colectivas. La resistencia no solo se manifestó en su capacidad de sobrevivir, sino en su valentía para enfrentarse al pasado y construir un presente diferente. Hoy, siguen siendo testimonio de que, incluso en medio de la guerra, la colectividad puede ser el refugio y la herramienta más poderosa para salvaguardarse.

En las últimas dos décadas, en el Oriente Antioqueño se evidencia una estrecha relación entre los procesos organizativos de mujeres y víctimas, y la esfera institucional. Los discursos de participación y ciudadanía apropiados y redefinidos por estas organizaciones, así como sus prácticas en torno a estos temas, han jugado un papel importante en construir esta relación. En este contexto, los procesos organizativos tanto de víctimas como el de mujeres han buscado encontrar apoyos e interactuar con las instituciones en la esfera política formal, en aras de ser escuchadas y posicionar sus reivindicaciones en el espacio de lo público (Hoyos Gómez & Nieto García, 2017).

El poder organizativo y de movilización de estas mujeres no se mide en estructuras formales; su fuerza radica en la capacidad de convertir la cotidianidad en un espacio de lucha, en hacer de la palabra una forma de dignidad. Así lo plantea Paula A. Vargas (2022) quien menciona que la resistencia no solo desafía las lógicas de poder estatal, sino también aquellas que se han instaurado en el tejido social, en las relaciones familiares, en las narrativas que históricamente han intentado definirlas desde la victimización y no desde su agencia. Es por eso por lo que el reconocimiento de estas mujeres como líderes y portadoras de saberes permite que su resistencia trascienda lo reivindicativo y se convierta en una apuesta por nuevas formas de ciudadanía y participación.

Ahora son ellas quienes tienen una historia para contar y en el acto de narrarse se complementa el mismo acto de resistir. Es en ese ejercicio de narración donde la memoria se convierte en territorio y ellas adquieren el poder de inscribirse en el mismo. Es, en esencia, la posibilidad de re-existir.

5. Capítulo 2: Mítica: Adjetivo que evoca lo extraordinario, lo que trasciende. Significados e interpretaciones que las mujeres sobrevivientes al conflicto armado en Granada y San Carlos tejen entre sus experiencias y los mitos y leyendas populares de Antioquia

En su capacidad de hacer mimesis, colarse y calar, las narrativas permiten que las comunidades reinterpreten constantemente su realidad, adaptando el lenguaje, las imágenes y los símbolos a las nuevas condiciones históricas, culturales, sociales y emocionales. Cuando Pardo (2020) dice que las narrativas “se transforman permanentemente para dar cuenta de las maneras como la realidad social se modifica”, sugiere que cada relato, por más ancestral que sea, puede cobrar nuevos significados en función del presente y en eso radica la potencialidad de los mitos y leyendas, en este caso, como medio para narrar.

Para Elías Canetti (citado por Murillo, 2020), el mito no es un relato fijo ni una estructura inmutable, sino una expresión dinámica de las fuerzas colectivas. Canetti aborda el mito como un tejido simbólico de experiencias límite: la muerte, el hambre, la transformación, la pérdida. Su concepción escapa de los marcos cerrados que lo confinan al mundo de lo irreal. Por el contrario, el mito revela aquello que no puede ser dicho de otro modo; sus símbolos condensan energías colectivas, ansiedades sociales y deseos reprimidos surgen del cuerpo social, como huellas de un dolor colectivo o de una necesidad urgente de explicación ante lo inconcebible.

Volver a la palabra del mito, según Canetti, es un acto de resistencia frente al olvido impuesto por el racionalismo ilustrado y las jerarquías del pensamiento occidental. En su dimensión más radical, el mito es una forma de conocimiento y, al mismo tiempo, una forma de reconocimiento: de los otros, de lo reprimido, de lo invisible, de aquello que no se deja atrapar por las estructuras formales del discurso lógico. En él se resguarda un archivo vivo que escapa al archivo escrito, una memoria que circula en la voz, en el gesto, en la imagen, y que interpela directamente las formas dominantes de narrar la historia.

Hay en el mito una conciencia de la palabra, pues su naturaleza narrativa no se restringe únicamente al relato como forma de acontecer del lenguaje, sino que se manifiesta como una interpelación constante a todo eso que llamamos mundo. En efecto, el mito siempre dice algo de ese mundo al que pertenece; lo narra y lo contiene. Es el antecedente de todos

los relatos que existen y su valor metafórico se centra en encontrar caminos para comprender la realidad de lo que somos (Murillo, 2020).

Un ejemplo de esta función del mito como mecanismo de resistencia simbólica y narrativa puede verse en los estudios sobre la figura de *La Llorona* en México. Irma Pineda (citada en Barragán, 2022) evidencia cómo esta figura legendaria ha sido reactivada por mujeres en búsqueda de justicia, memoria y dignidad frente a las desapariciones forzadas. *La Llorona* se transforma en un símbolo de dolor, pero también de lucha capaz de conectar lo íntimo con lo político y lo ancestral con lo contemporáneo.

Este enfoque dialoga, además, con lo que Durand Guevara (2015) identifica en su trabajo con el pueblo asháninka⁹ del Perú: en contextos de violencia, despojo y oralidad, el mito actúa como archivo activo, dinamizando no sólo la historia, sino estructuras de mundo. Así, el mito no es una fantasía anacrónica, sino un medio de resistencia cultural que protege la identidad de los pueblos frente a la desaparición y el olvido. Esto permite prever, que a lo largo de la historia tanto los mitos como las leyendas se han usado, en el caso de Latinoamérica, para reconstruir sucesos y embarcarlos en un viaje intergeneracional con un contenido hecho tesoro de por medio: la memoria.

En el contexto colombiano, los mitos y leyendas también se han constituido como formas narrativas mediante las cuales las comunidades rurales y urbanas se apropian de su entorno, resignifican sus experiencias y elaboran sentidos compartidos frente a eventos trascendentales. Es el caso de Antioquia, y de manera más amplia el de la región Andina —que incluye a Caldas, Quindío y Risaralda—. Este territorio ofrece un ejemplo paradigmático de esta función del mito como contenedor de memorias y archivos vivos que se nutren en las épocas y transitan en medio del tiempo.

Según Ocampo López (2001), esta zona geográfica ha sido especialmente prolífica en la creación y transmisión de mitos que surgen del contacto íntimo entre el ser humano y la naturaleza agreste de la montaña. El autor identifica una taxonomía que permite entender la riqueza y diversidad de estas narrativas: Los mitos de la montaña, nacidos en bosques, ríos y cuevas, presentan a la naturaleza como una presencia viva que protege, castiga o advierte; los mitos de las aguas, vinculados a lagunas, ríos y mares, encarnan temores, deseos y tabúes asociados a lo

⁹ El pueblo asháninka es uno de los pueblos indígenas amazónicos más numerosos del Perú, ubicado principalmente en la región de la Selva Central (departamentos de Junín, Pasco, Ucayali y Huánuco), y también con presencia en Brasil.

profundo y lo oculto; los mitos de personajes populares regulan comportamientos sociales y reflejan tensiones históricas sobre el cuerpo, el género y el poder; y los mitos de luces o espíritus fantásticos, que emergen en la noche, testimonian la persistencia de una sensibilidad mística que sobrevive incluso en contextos modernos y urbanos.

En su capacidad para conectar generaciones, territorios y memorias, estos relatos como lo propone Martín-Barbero (2010), constituyen formas de narrar desde lo popular, desde los saberes compartidos y las memorias cotidianas que se niegan al desvanecimiento impuesto por los discursos oficiales. Estas narrativas —transmitidas oralmente, tejidas en las conversaciones familiares, en cafetales, trapiches y caminos de herradura, o en las advertencias de los y las abuelas— han funcionado como lenguajes que configuran una forma de conocimiento del mundo y de interpretación de la experiencia colectiva. Entendidas no solo como relatos puntuales, sino como estructuras simbólicas que organizan el sentido de la realidad y dan coherencia a las vivencias compartidas, las narrativas permiten articular memorias, valores y emociones que, a lo largo del tiempo, sostienen las formas de vida comunitaria.

Así entonces, la elección del mito y la leyenda como vehículos narrativos para abordar las memorias de mujeres sobrevivientes al conflicto armado no es fortuita ni meramente estética. Considerando las potencialidades expuestas, sobre todo en territorio antioqueño, implica, más bien, una decisión epistémica que reconoce en estas narrativas un poder de subversión simbólica desde lo popular. Frente a los marcos oficiales de la memoria, muchas veces limitados por categorías jurídicas, técnicas o científicas, estos medios para narrar habilitan una dimensión más sensible, afectiva y metafórica del testimonio y del territorio que pueden contribuir no solo al reconocimiento y dignificación de las experiencias de las mujeres sino, además, a la apertura de caminos hacia la sanación y la transformación colectiva en medio de un escenario de transición donde aún se conciben paces posibles.

Este capítulo se adentra, por tanto, en el análisis de los significados e interpretaciones que las mujeres sobrevivientes del conflicto armado tejen entre sus historias de vida y los mitos y leyendas populares de Antioquia. Incorpora el cómo, a través de estas figuras míticas, las mujeres logran atribuir otras características físicas, emocionales y simbólicas a relatos tradicionales, develando acciones de resistencia ante el recrudecimiento del conflicto. Finalmente, se exploran los procesos de configuración de subjetividades políticas —Mujeres Míticas— que, de cara a la re-

existencia, apelan la narrativa de la víctima pasiva y abren posibilidades de contribución a una cultura de paz tejida por pequeñas paces desde esas “historias otras” y “narrativas otras”.

5.1. Lloronas, Madremontes, Patasolas, Gritones y Barbacoas

Cuentan voces que han visto a La Llorona deambular por lagunas, ríos, valles y montañas buscando a sus hijos. La reconocen por su llanto desgarrador y su grito nacido de las entrañas - ¿Dónde estarán mis hijos? Cuentan voces que las apariciones de la Madremonte se daban lejos de la civilización. Sin embargo, a ella la arrancaron de su tierra y sus montañas para sembrarla en un sitio donde no crecen las plantas ni las flores. Cuentan voces que La Patasola se ha visto vagando en pena por campos plagados por muerte que se expandieron por todo un departamento. Grupos plantaron semillas y cultivaron armas para luego cosechar cuerpos destrozados, almas incompletas y familias mutiladas. Cuentan voces que El Gritón se identifica por los gritos que emite adelante o atrás de los caminantes. No es una persona, ni mucho menos un espectro, son muchas mujeres con dos cosas en común, un dolor y una voz. Cuentan que La Barbacoa va acompañada de cuatro personas, que generalmente son cargueros del muerto. Aparece a la orilla del camino, a la orilla de un río, cerca de un pantano o entre el bosque y suelen preguntar: ¿carga o alumbra?¹⁰

Si bien ha sido fundamental reconocer los avances y aportes que distintos trabajos e informes institucionales y comunitarios han generado para visibilizar a las mujeres como sujetas activas en los procesos de memoria —tal y como se mencionó en capítulo introductorio y como lo evidencian informes como *La verdad de las mujeres (Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013)*, *Memorias de la infamia: mujeres sobrevivientes de violencia sexual* (CNMH, 2015), el informe *No hubo tiempo para la tristeza* (CNMH, 2016) y el tomo *Mi Cuerpo es la verdad* (Comisión de la verdad 2022)—, se hace cada vez más evidente que no basta con incluir sus voces en los marcos ya establecidos, sino que se vuelve necesario, además, abrir espacios narrativos que no solo recojan ‘historias otras’, sino que habiliten ‘narrativas otras’, es decir, formas distintas de decir, de recordar y de significar lo vivido.

¹⁰ Texto de creación propia inspirado en los relatos de las mujeres participantes de la investigación y figuras míticas del territorio.

Los testimonios de las mujeres, aunque han logrado irrumpir en los espacios del relato oficial, muchas veces han tenido que adaptarse a lógicas de representación que no siempre corresponden con sus formas de lenguaje o de concepción misma de los hechos. Por ello, trabajar desde las narrativas tradicionales, desde lo popular y lo territorial, apertura una alternativa expresiva y una forma situada de reivindicar la memoria desde otros registros de la experiencia. Joan Scott es clave para comprender la experiencia no como una verdad inmediata o transparente, sino como una construcción social e histórica mediada por el lenguaje y el poder. Para la autora, “la experiencia no puede ser pensada como algo que simplemente se tiene; más bien, debe ser entendida como algo que se interpreta, como algo que tiene lugar dentro de relaciones discursivas y de poder” (Scott, 1992).

Desde esta perspectiva, la experiencia no es una fuente directa y transparente de verdad, sino una construcción discursiva mediada por significados sociales, históricos y culturales. Es decir, no accedemos a la experiencia de manera pura o inmediata, sino que le atribuimos sentido mediante los lenguajes disponibles, las narrativas aprendidas y los marcos culturales que organizan su interpretación. Esta dimensión discursiva no solo implica que la experiencia es narrada, sino que dicha narración está cargada de intencionalidad: toda forma de discurso tiene una finalidad —sea persuasiva, expresiva, explicativa o política—, lo cual exige atender a los elementos que la configuran. Desde la retórica clásica, esto se traduce en analizar el *ethos*: quién enuncia y desde qué posicionamiento; el *pathos*: cómo se movilizan las emociones y sensibilidades; y el *logos*: con qué argumentos, estructuras o recursos se construye el sentido. De esta manera, el discurso no es solo lenguaje en uso, sino una forma situada de interacción entre lengua y habla que produce realidad, configura subjetividad y moviliza sentidos en contextos determinados.

Bajo esta lógica, el uso de los mitos y leyendas como medio narrativo para la resignificación de la memoria colectiva de mujeres sobrevivientes al conflicto armado, da pie a una ruptura epistemológica frente a las formas dominantes de enunciar no solo la experiencia de las mujeres sino además, la historia que se entreteje al conjugar sus relatos; y es así como estas formas narrativas - que pueden tomar la forma de dramatización, objetos, rituales o símbolos- son recursos a través de los cuales las mujeres construyen sentido, elaboran identidad y reclaman su lugar en lo social.

Para activar el recuerdo y un retorno íntimo a los ejercicios de memoria que ya habían comenzado a tomar forma años atrás, cuando las mujeres de Granada y San Carlos se sentaron por

primera vez a reconstruir su historia para la producción del libro *Mujeres Míticas* entre el 2022 y el 2023, propusimos en medio de las entrevistas¹¹ un bloque de conversación alrededor de los mitos y leyendas y las analogías con sus historias. ¿Qué mitos y leyendas recuerdas de tu infancia o juventud? ¿Cuáles eran comunes en tu territorio? ¿Recuerdas la identificación que generaste entre un mito popular de Antioquia y tu historia? ¿Por qué la identificación con ese mito?

A medida que las mujeres evocaban las figuras míticas no solo narraban recuerdos de infancia, sino que resignificaban esas imágenes desde sus propias heridas y resistencias. En esta lógica, y tal y como se ha venido mencionando, los mitos y leyendas se asumieron como un tipo de narración popular, capaces de vehiculizar experiencias que sobrepasan lo convencional y cuando las mujeres se apropiaron de relatos como *La Llorona* o *La Patasola* para hablar de sus experiencias, empezaron a crear nuevos entrecruces narrativos que irrumpen en lo que se considera real para otorgar sentidos desde lo simbólico. Es decir, los mitos y leyendas en este escenario se activan en medio de la resignificación y las mujeres no solo recuerdan lo que les pasó, sino que también lo reordenan, lo explican, lo vinculan con el presente y lo transforman en una forma de lenguaje socialmente compartido.

La Llorona, conocida como el espectro de una mujer errante en pena por la pérdida de sus hijos, se transformó en símbolo de búsqueda y duelo, pero también de fortaleza. Martha Ramírez recordó sus noches solitarias, donde las lágrimas fluían no por miedo sino por ausencia: “Me identifiqué con *La Llorona* porque todavía aún yo recuerdo... como yo vivo sola en mi casa, a veces me vienen todas esas cosas a mi mente y yo pego mis lloradas allá en la casa sola, recordando todo lo que me ha pasado, lo que me ha tocado vivir” (M. Ramírez, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024). Es así como en sus entrañas aún vive Mary Luz, su pareja, y ante una desaparición de décadas emergen las lágrimas como una forma de mantenerla viva. Aleida, en cambio, se reencontró con su propia búsqueda desesperada tras la ausencia de su esposo, caminando como *la Llorona* en la madrugada por las calles de San Carlos, invocando con su llanto la verdad. “Me identifiqué con dos mitos. *La Llorona*, porque cuando a mi esposo lo sacaron de la casa y no sabía qué se había hecho y que lo habían matado, yo salí a buscarlo a la madrugada llorando, como *la Llorona*” (A. Tamayo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

¹¹ Entrevistas semiestructuradas que tenían por objetivo reconstruir las experiencias y trayectorias individuales y colectivas de un grupo de mujeres sobrevivientes al conflicto armado en Granada y San Carlos, Antioquia a través de los mitos y leyendas populares del departamento como dispositivo para la activación de la memoria.

En este caso, este mito en particular las conecta y nos conecta con un dolor que trasciende el tiempo, pero también rehusarse a olvidar a quien ya no está, es decir, llorar y resistir la ausencia. Este tejido narrativo activa varias de las dimensiones que Cabruja et al. (2000) proponen como claves en la producción de significados: *la indexicalidad*, cuando las mujeres cambian el sentido del mito según la experiencia personal, *la reflexividad* que se configura en medio de las circunstancias y remembranzas individuales, colectivas, territoriales y *la dimensión política de la acción*, donde las mujeres no solo narran su dolor, sino que con ello desafían las formas hegemónicas de representación del conflicto, del duelo y su lugar, no solo en el pasado sino en el presente.

Figura 20.

Dimensiones del tejido narrativo



Nota. Fuente <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=72405> (Cabruja et al., 2000).

La Madremonte, tradicionalmente vista como la dueña y guardiana de los montes, de los ríos, de la naturaleza, aparece en la voz de estas mujeres como símbolo del desplazamiento y el desarraigo. En sus relatos, este mito encarna la pérdida de la tierra, la ruptura del equilibrio vital, y el daño identitario que deja el desplazamiento forzado. Sin embargo, también se le otorga el sentido de la regeneración, de la reproducción y Otilia en medio de sus formas de ver y habitar la vida misma propone:

En la actualidad uno dice, La Madremonte es la tierra. La tierra que alimenta, la semilla que brota, que da frutos, la tierra que conserva la humedad, que da los nutrientes. O sea, la tierra que resiste, que la presenciamos, que la quemamos, resiste la tierra. La Madremonte es la misma tierra, la tierra en sí. La tierra es quintuplicidad, porque en la tierra está el complemento y la unión de tierra, de aire, el fuego que quema y purifica y transforma. El agua, que nace aún dentro de ella, sus entrañas y la energía creadora. La tierra es quintuplicidad de la vida, los 5 elementos, agua, aire, fuego, tierra, energía creadora (O. Yepes, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

La evocación de La Madremonte en la voz de Oti no solo expresa un vínculo simbólico con el territorio, sino que pone en escena —como lo sugiere el CNMH (2013)— una forma situada y performativa de hacer memoria desde el cuerpo, la palabra y el gesto. Cuando ella nombra a la tierra como “quintuplicidad” y hace uso de un lenguaje cargado de espiritualidad, elementos y ciclos vitales, comunica un saber ancestral y corporeiza la memoria, la encarna en su voz, en su gesto, en su forma de ser y estar en el mundo.

La identificación de Diana Carolina con La Madremonte parte desde otra connotación que no remite únicamente a la nostalgia por el paisaje, sino a la ruptura de una identidad territorial por causa del desplazamiento. En su relato, el dolor de no “hallarse” en otro lugar distinto al pueblo no es la experiencia encarnada de un exilio que desestabiliza las raíces. Ella que, si bien tuvo que enfrentarse a la guerra en medio del sentir de una pequeña niña, lo poco que recuerda aún le duele:

Yo me estaba identificando con La Madremonte porque, pues no perdí mis hijos, pero si perdí mi tierra, perdí mis recuerdos, perdí mi memoria prácticamente para poder crecer en un lugar fuera donde no tenía paz. Yo me identifico con La Madremonte porque amo la tierra. Toda mi familia se ha ido a Medellín, para la ciudad. Yo no me atrevo, porque yo salgo del pueblo y yo siento desespero en la ciudad. No me hallo en otro lado que no sea mi pueblo y tal y como mi mamá dice, ojalá nos corriera tierra por las venas (D. C. Aristizábal, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Otilia y Diana Carolina, al representarse en la figura de La Madremonte, permiten comprender cómo la narración se convierte en experiencia transformadora en sí misma. Tal como lo señala Parra Giraldo (2019), tras lo sentido y experimentado por las víctimas, es el momento simbólico-narrativo el que cualifica y da forma a la vivencia, otorgándole sentido en un tiempo retroactivo que reconfigura lo ocurrido. En este sentido, los mitos y leyendas se van fortaleciendo como estructura simbólica viva que activan una resignificación subjetiva, individual y colectiva desde elementos que habitan las entrañas de las mujeres: la tierra, la montaña, el territorio, la familia, la comunidad y su identidad mediada por todas estas dimensiones. De reconocerse en La Madremonte, Diana Carolina pasó a verse en El Gritón y agregó:

Es ese, mi mamá fue alimentando también ese. De mi mamá, después de que se paró, comenzó como con ese tema de liderazgo. De liderazgo, de representar los derechos para darle voz a los que no tienen, voz a quienes les da miedo alzar la voz (D. C. Aristizábal, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

El Gritón, que se describía como un espectro sin forma, pero sí con el poder de desorientar a los caminantes con gritos inhumanos, asumió la forma de un llamado colectivo, de un eco de dolor, pero también de una posibilidad a la defensa de los derechos y del tejido comunitario lo que conecta directamente con la visión de Velásquez (2008, citado por Parra Giraldo, 2019):

La narración puede constituir así, permitiendo su incursión en el campo de las comprensiones y elaboraciones sobre las víctimas del conflicto, una posible estrategia de resignificación de lo que les ha pasado, es decir, dando cuenta de que más allá del desvalimiento del sujeto del conflicto “merece que se le reconozca su capacidad de inscribir, retroactivamente, un nuevo sentido en relación con lo ocurrido y de movilizarse frente a la estructura social y subjetiva que lo determina” (p. 211).

Aquí se entrelazan la causa y el efecto, entendiendo que para estas mujeres la causa de sus dolores y daños fueron los hechos victimizantes ya mencionados pero el efecto no se reduce al impacto sino a sus reivindicaciones, acciones y movilizaciones para inscribirse de otros modos en la tierra que casi las ve apagarse. Con El Gritón, Rosalba evocó los gritos reales de quienes fueron

arrebatados por la violencia, pero también los suyos propios al defender a su gente, cargando familias enteras y cuidándolas como madre de muchas de ellas:

Uno escuchaba cuando se traían gente, escuchaba como la voz de esa persona que se habían llevado, como pidiendo auxilio, como que quien dice no me dejen llevar... Entonces uno sentía como ese dolor, mejor dicho, tan grande, que uno identificó ese mito con ese grito, con esos gritos de tantas personas, porque fueron muchas. Y es que uno como líder no es como mamá de dos o tres muchachos, de cinco seis hijos, sino de muchos, de toda la comunidad (R. Giraldo, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

El Gritón resuena como un eco desgarrador entre las montañas. Para estas mujeres sobrevivientes del conflicto armado, esta figura mítica encarna el clamor de quienes fueron arrebatados a la fuerza, el grito ahogado de los que no pudieron volver, y también la voz que se alza para no dejar que el olvido se imponga. Le dan cuerpo a la voz, a la palabra como herramienta política desde el mismo afecto. Así, cuando Rosalba hace referencia a los gritos de auxilio que aún resuenan en su memoria, está articulando una representación que da sentido a su rol como cuidadora comunitaria, como madre en medio del dolor colectivo. Diana Carolina, por su parte, le atribuye el poder ético-político de la palabra que se eleva, que denuncia, que convoca. En este caso, El Gritón se convierte en una analogía que condensa un sistema de sentidos compartidos y un lenguaje cercano a su sentir colectivo.

Los mitos y leyendas no solo funcionan como metáforas abstractas del dolor y la resistencia, sino que además condensan en sus figuras las huellas físicas y corporales de la guerra. La Patasola, tradicionalmente descrita como una mujer selvática, condenada a vagar con una sola pierna por los montes, fue resignificada por una de las mujeres como el reflejo encarnado de sus propias fracturas.

Luz Elena hace una asociación directa entre el daño físico que le produjo el estallido de la bomba y la figura de La Patasola: “Claro, casi quedo mocha como La Patasola. Gracias a Dios no porque me pusieron varillas y tornillos en este pie y no quedé como La Patasola y si no la gente diría vea ahí viene La Patasola” (L. E. Ríos, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024). A esa caracterización, ella le suma los daños sufridos en la dimensión familiar y más que la casi pérdida de una parte de su cuerpo, los hechos victimizantes que le dejaron la soledad:

A mí me dice la gente por ahí: —Yo me le quito la gorra a usted, usted es muy berraca. Usted sola por aquí donde saber que usted estuvo con todos sus hijos, su esposo y saber que usted duerme sola, en esa casa, con ese mero niño (su nieto), yo no sé usted cómo hace para recuperarse de todo— (L. E. Ríos, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

En este relato también se inscribe el cuerpo, territorio vivo donde la memoria habita piel y cicatriz. Es así como se da cuenta de una resistencia que acoge la palabra para forjarse en cuerpo que fue herido pero que no deja de sostener la vida. Parra Giraldo (2019) establece que el valor de lo narrativo reside en su capacidad para abrir espacios donde emergen nuevos modelos de realidad, especialmente en contextos tan complejos como la guerra, donde las interpretaciones corren el riesgo de cristalizarse en visiones reduccionistas o fatalistas. En este caso, las mujeres al realizar un abordaje de sus historias a través del mito y la leyenda como medio que les posibilita “negociar y renegociar los significados mediante la interpretación narrativa” (Bruner, 2006, citado en Parra Giraldo 2019, p. 211), agencian el relato, disputan sus sentidos y recuperan el derecho a narrarse a sí mismas en medio de símbolos, metáforas y verdades fragmentarias. De esta manera, ellas transforman su relación con la experiencia vivida, construyen otras formas de comprenderse a sí mismas, de resignificar los hechos violentos desde una lógica no fatalista, y de proyectarse como sujetas activas de sentido y memoria trascendiendo el pasado, ubicándose en tiempo presente y gestando visiones futuras.

Aleida y Marthica, quienes se narraron entrelazadas en el subcapítulo 1.2. también se vieron en La Patasola y paradójicamente, la historia de una masacre que las unió y la muerte de sus esposos que el conflicto les dejó, dio pie para que ambas dijeran que la guerra las condenó a transitar solas y cojas, como La Patasola:

¿Yo por qué escogí La Patasola? Yo dependía todo de mi esposo, todo; que me diera la ropa, que me vistiera, que me sacara, todo. Entonces yo no tenía que trabajar y luego de que lo mataran quedé como una Patasola, sin tener quien me ayudara. Entonces yo dije, yo soy La Patasola, ando sola con mi hijo, ando en una sola pata; dice Marthica (M. Restrepo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

Soy La Patasola. Es muy duro y más que yo no estaba enseñada a trabajar. O sea, si vendía mis chocolatinas, pero uno salir, pues ver uno que la vida le cambia en cuestión de segundos; y ver que tengo estos dos niños. Qué va a ser de ellos, yo no les puedo fallar. Había que hacer lo que resultara, sola, agrega Aleida (A. Tamayo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

A La Patasola, la soledad, la pérdida física y emocional, las cargas desequilibradas, pero también la posibilidad de transitar fortalecidas por el sentido de la maternidad. Es así como, el mito se transforma en un emblema de la madre herida pero resistente que ejerce desde el cuerpo cansado, la falta de recursos y la ausencia, pero también desde la decisión de no ceder ante la adversidad. Para ellas, la pérdida de sus esposos las condena de forma directa a transitar sin compañía, pero en honor a esas vidas que ya no están y a la familia que construyeron, ambas se asumen como mujeres capaces de aprender y ser de nuevo, a cualquier costo, por sus hijos y la valía de ser madres cabeza de hogar.

Este proceso es una manifestación de su actividad intencional, crítica y creativa, que impacta y reconfigura sus sentidos, significaciones y maneras de verse en el pasado y el presente, integrando formas de subjetivación que emergen en marcos relacionales, sociales e históricos. La caracterización de La Patasola desde ambas mujeres devela lo que Cabruja et al. (2000) llaman la focalización simbólica de lo social, donde ellas pasan a ser propositivas y autodeterminantes con respecto a sus propias historias y las formas de narrarla en medio de contextos, relacionamientos, trayectorias y afectos. Esta concepción también se ve reflejada en el último mito, La Barbacoa. La Barbacoa ha sido reconocida a lo largo de la historia por su aparición en noviembre, el mes de las ánimas del purgatorio. Cuatro cargueros y un muerto a través de los caminos “riales” con la pregunta para quien se la encuentre: ¿carga o alumbra? Cuatro mujeres se vieron en este mito y le otorgaron la posibilidad de convertirse en una metáfora de la contención emocional y del acompañamiento comunitario en medio del horror. Lleny, por ejemplo, la asocia con su rol como cuidadora y sostén emocional durante los momentos más crudos del conflicto. En su relato, La Barbacoa representa ese “ser hombro, ese estar disponible para escuchar, secar lágrimas, acompañar procesos de retorno y ofrecer presencia a quienes habían perdido toda certeza” (Ll. Giraldo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

Desde otra perspectiva, Tere resignifica el mito como una representación del trabajo invisible de las mujeres frente a las masacres y asesinatos colectivos: salir a buscar desaparecidos, apoyar a madres solas con sus hijos, proteger a jóvenes que podrían ser asesinados por retaliación, limpiar los restos de los cuerpos abandonados cerca de sus casas. Gloria García y Gloria Ramírez profundizan esta dimensión, vinculando el mito con los rituales de duelo y las prácticas de memoria comunitaria. Ambas participaron en las *Jornadas de la luz*¹², en las que mujeres con velas encendidas, hacían procesiones para hacer un llamado por el cuidado de la vida.

Yo me identifico con la que alumbraba, porque pues las jornadas de la luz que hacíamos acá en el territorio salíamos era en marcha de tal parte a tal otra con la vela en la mano y alumbrando o también ayudando a enterrar los muertos, porque así nos correspondía ayudar a enterrar a esas personas que pues desafortunadamente la guerra se llevó entonces me identifiqué más con ese y también cargando como esa responsabilidad de visibilizar el territorio porque me parece fundamental que conozcan qué pasó en Granada. ¿Qué sucedió? Por qué no debe volverse a repetir la historia, enfatiza Gloria Ramírez (G. Ramírez, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Para Gloria García significó cargar y alumbrar. Cargar con la pérdida de su esposo, su papá y sus dos hermanos y luego alumbrar con velas en medio de las jornadas:

Comenzamos los primeros viernes de cada mes, salíamos de aquí de junto a la Iglesia por la variante y la primera vez lo hice yo, con unos niños y unos vecinos, ahí donde pusieron la bomba. Hicimos la palabra vida y ahí pusimos unas velitas (G. García, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Si bien, la narración conserva los daños que causó el conflicto, las huellas emocionales e incluso traumáticas, las mujeres logran, a través de los relatos, trascender la experiencia concreta

¹² Las Jornadas de la Luz en el Oriente antioqueño fueron prácticas de memoria colectiva que se instauraron como respuesta comunitaria a la violencia, particularmente intensa en municipios como Granada. Estas jornadas —que surgieron por iniciativa de grupos de víctimas y apoyadas por entidades como el CNMH— se desarrollaban con el encendido de velas y se mediaba con una breve movilización generalmente el último viernes del mes, en plazas públicas o parques principales.

con la creación y la integración de otros marcos de sentido. La Barbacoa, entonces, condensa un cúmulo de significados que se relacionan entre sí: es símbolo del cuerpo ausente, pero también del cuerpo sostenido; del dolor cargado, pero también de la capacidad de alumbrar nuevos caminos para la reparación, la reconciliación, el perdón y la reconstrucción del tejido.

En este entramado, La Barbacoa (así como los demás mitos) funciona como una construcción retórica con bases axiológicas y componentes de acción social, que tal y como lo propone Cabruja et al. (2000), produce inteligibilidades múltiples y contextualmente situadas; es decir, no hay una única versión ni una sola lectura “correcta” del mito, sino que su potencia reside precisamente en esa capacidad de albergar la diversidad de experiencias, valores, concepciones y visiones que las mujeres han consolidado a lo largo del tiempo. Los y las autoras parten de una postura socioconstruccionista que rompe con la idea tradicional de que las narraciones reflejan hechos objetivos del mundo y esto se traduce en que los relatos compartidos por las mujeres no son sólo testimonios de lo ocurrido, sino formas simbólicas de recrear sus trayectorias, interpelarlas, interpretarlas y adaptarlas y desde esta perspectiva, hacer uso de las narrativas para tomar un lugar de enunciación y actuar sobre él.

De esta manera, La Llorona acogió las desapariciones forzadas, la ausencia, pero también la búsqueda; la Madremonte evocó el desarraigo y el despojo territorial, pero también la conexión con la tierra, la regeneración y el retorno; La Patasola expresó el duelo por la pérdida de seres queridos y la fractura del cuerpo como territorio, pero también la persistencia al continuar recorriendo caminos aun sintiéndose coja; el Gritón canalizó el eco de las voces que pidieron auxilio sin ser escuchadas pero también las voces que no lograron ser silenciadas, y la Barbacoa representó el peso de la muerte, pero también la fuerza para alumbrar en medio de la oscuridad.

Al dotar a estos mitos de nuevas significaciones, estas mujeres transformaron su función dentro del relato social; y este enfoque permite identificar que el uso de estas narrativas populares por parte de mujeres sobrevivientes del conflicto armado en Granada y San Carlos no es un recurso decorativo o elegido al azar, sino una estrategia narrativa situada que posibilita la reinterpretación del dolor, la elaboración de sentido y la reconstrucción del yo individual y en colectividad.

En este proceso, las mujeres lograron un doble movimiento: por un lado, reconstruir sus historias, reconocer sus heridas y nombrar sus pérdidas; por otro lado, ofrecer a quienes las escuchan o leen otras formas de comprender las contextualidades históricas y territoriales del conflicto armado, la comprensión del daño y sus expresiones de resistencia ante el mismo desde

un lenguaje más cercano, sensible y popular. Al narrarse desde estos medios, estas mujeres no solo se logran ver a sí mismas, sino que dialogan con la alteridad, habilitando espacios para que otros y otras las comprendan desde el lugar que ellas mismas se dan.

Lo anterior se integra a la premisa de Canetti (citado por Murillo Hernández, 2020), “en el mito es donde primero me reconozco” (p. 24). Así, cuando las mujeres adoptan estos medios narrativos, lo asumen como forma de reconocimiento existencial: en el mito se ven a sí mismas, recuerdan a las otras y las personas externas al proyecto, las recuerdan a ellas. Esto permite que el relato personal adquiera una resonancia colectiva, en una especie de “metamorfosis identitaria” donde el yo se reconoce como parte de una historia más amplia.

A los mitos y leyendas les fueron atribuidos los escenarios de dolor, pérdida, ausencia, desarraigo, pero a la palabra Mítica, las mujeres le empiezan a atribuir sus acciones de resistencia, el auto reconocimiento como sobrevivientes, mujeres capaces de crear otras realidades, esta vez, como sujetas políticas. En este sentido, el relato no busca validación externa ni responde a una lógica de verdad histórica universal; por el contrario, como afirma Jerome Bruner (2004), su potencia radica en la capacidad de generar semejanza con la vida, de representar aquello que se lleva en la mente y en el cuerpo, aquello que el dato no puede nombrar y que el archivo no puede contener. Así, estas ‘narrativas otras’ no solo documentan la experiencia en función de la memoria colectiva, sino que la resignifican, posibilitando la reconstrucción de una subjetividad que se abre paso en la re-existencia desde la palabra dicha, sentida y compartida.

5.1.1. *Un guiño Junguiano*

Adentrarse en terrenos propios de la psicología y el psicoanálisis probablemente propondría un análisis mucho más expansivo del ejercicio de resignificación de las mujeres hacia los mitos y leyendas aportando claves interpretativas para comprender cómo estas narrativas locales se configuran como espejos simbólicos del inconsciente colectivo femenino. Sin embargo, al no ser este mi campo de estudio, puedo establecer una mera relación en medio de una aproximación autónoma a teorías, propuestas y trabajos de largo aliento tan fascinantes como los arquetipos jungianos; que, aunque y apenas los vengo reconociendo, proponen un escenario ampliado que antecede esta propuesta y que me permite un análisis en múltiples dimensiones del proceso interpretativo de las mujeres que me llevan a un mismo lugar: la subjetivación y la re-existencia.

Carl Jung (citado por Gratacós, 2020) propone que, así como el cuerpo humano tiene un patrón biológico común, la psique también comparte formas universales que orientan nuestros procesos internos. Estas formas —los arquetipos— no se heredan como ideas específicas, sino como tendencias o potencialidades que cobran vida en contextos culturales. Los arquetipos, en este sentido, funcionan como matrices simbólicas que le permiten a los seres humanos estructurar su experiencia del mundo, responder a los desafíos de la vida misma, buscar sentido, y narrar su lugar en la historia. Aunque su origen es colectivo y transpersonal, los arquetipos se activan en la vida psíquica individual en función del contexto histórico, cultural y afectivo en el que cada sujeto se desarrolla. Es decir, la experiencia social y simbólica de una comunidad influye directamente en cómo esos arquetipos se configuran en cada persona, determinando estilos de percepción, reacción emocional, imaginarios y creencias fundamentales.

El panorama arquetípico se vincula de forma directa a la función social del mito y la leyenda, y, desde la perspectiva de Jung, estos también son expresiones simbólicas del inconsciente colectivo, reservorios arquetípicos donde la humanidad proyecta, desde tiempos inmemorables, sus miedos, anhelos y dilemas existenciales como se propuso en el bloque anterior. Estas narraciones, entonces, que emergen de producciones culturales, funcionan como puentes entre la experiencia individual y una memoria psíquica común que trasciende lo personal, lo histórico y lo geográfico. En este sentido, los mitos son también dispositivos de conocimiento, estructurantes del alma humana y catalizadores de procesos de subjetivación profunda.

Para Jung el acontecer humano está mediado por un conjunto de invariantes inconscientes que emergen desde un remoto pasado que nos constituyen como individuos y como especie. Hay en Jung [...] una suerte de genealogía ancestral que se reedifica con cada generación y pervive en cada individuo, siendo su asiento el inconsciente colectivo, su vehículo los arquetipos y sus manifestaciones concretas los sueños, los mitos y las leyendas entre otras producciones psíquicas” (Martínez Herrera, 2011, p. 190).

Entre los arquetipos más universales identificados por Jung se encuentran la Madre, símbolo del cuidado, la protección, la fertilidad y también del abandono o el control cuando se torna en su aspecto sombrío; el Héroe, que representa la lucha, el coraje y la superación de pruebas para alcanzar una transformación; el Sabio, asociado con el conocimiento interior, la intuición y la

guía espiritual; la Sombra, que encarna los aspectos reprimidos o negados de la personalidad, pero que también posee el potencial para integrar y sanar y un arquetipo fundamental es el Ánima/Ánimus, que expresa las energías femeninas y masculinas que habitan en cada ser humano y cuya integración posibilita la plenitud psíquica.

Al poner en diálogo las resignificaciones que las mujeres otorgaron a los mitos y leyendas populares de Antioquia – La Llorona, La Madremonte, La Patasola, El Gritón y La Barbacoa - con los arquetipos de Carl Jung, es posible revelar cómo las mujeres pueden habitar más de un arquetipo, y cada mito puede atravesar distintas dimensiones según la vivencia:

La Llorona y La Patasola, se vinculan con el arquetipo de *La Madre*. Sin embargo, no es una madre idealizada, sino una madre herida, desgarrada por la ausencia, marcada por la experiencia del duelo, la soledad y el sacrificio. Este arquetipo se presenta en su faceta más sombría —la madre devoradora o la madre doliente— pero también en su posibilidad redentora como figura resistente, que protege desde la pérdida. La Madremonte, por su parte, se asocia con el arquetipo de *La Gran Madre*, esa figura arcaica que representa la totalidad de la naturaleza: fértil, protectora, creadora y se convierte en expresión de la conexión ontológica con la tierra, con la vida cíclica, con la espiritualidad ancestral. El Gritón y La Barbacoa se atraviesan por el arquetipo del *Héroe*, pero no en su versión masculina y conquistadora, sino como gesto colectivo de denuncia, cuidado y reconstrucción. El Gritón es un eco del dolor que se vuelve acto político; es también *la Voz* como arquetipo simbólico: voz que resiste, que nombra, que exige. En la Barbacoa aparece también *El Sabio*, ese que carga y alumbra, que sostiene con su cuerpo y su palabra el sentido de comunidad, duelo y acompañamiento y que, además, busca, ubica y genera alternativas para la generación de cambios en su carácter individual, colectivo, familiar y comunitario. De manera transversal, todos estos mitos condensan lo que Jung llamó *La Sombra*: ese conjunto de aspectos dolorosos, reprimidos, que muchas veces evitamos mirar de frente. En ellas, la sombra cubre la ausencia, los daños, la pérdida, el duelo, el miedo.

Desde Jung, se puede entender que, en la reapropiación de los mitos y leyendas, las mujeres están elaborando no solo una narrativa de sanación, sino una práctica política de re-existencia: producen sentidos nuevos, transforman los símbolos y se reinscriben como sujetas de su historia. Esta resignificación transita hacia una especie de viaje interior individual y colectivo donde el dolor cobra sentidos, se nombra, se poetiza, pero al final, se transforma.

Lo expuesto deja entrever un horizonte con potencial para futuras investigaciones en las que se pueda explorar, analizar y/o comprender, por ejemplo, el uso de los mitos y leyendas como dispositivos psico-simbólicos que permiten abordar el inconsciente colectivo desde una perspectiva de género, los arquetipos junguianos y la subjetivación femenina en contextos de posconflicto, el diálogo entre inconsciente y memoria colectiva en territorios marcados por el conflicto armado, entre otros. Adicionalmente, estas conexiones epistémicas aperturan la posibilidad de rastrear cómo estos arquetipos se encarnan, se transforman y se reconfiguran en la narrativa de las mujeres, en sus cuerpos y en sus prácticas de re-existencia, convocando así a diversos campos de estudio.

Ahora bien, partiendo de lo expuesto y retomando mi proceso investigativo, se hace necesario explorar cómo estas mujeres han dado cuenta de la magnitud del daño sufrido, y también, de la manera en que han trascendido la herida abierta para configurarse como sujetas políticas activas, capaces de dinamizar la memoria colectiva como un escenario vital para la re-existencia. En este marco, se realizarán tres abordajes fundamentales: en primer lugar, la dimensión política de la memoria que emerge desde la subjetivación de las mujeres; en segundo lugar, la forma en que esa subjetivación transforma sus narrativas en herramientas de afirmación y dignificación; y finalmente, el modo en que el entretejido de sus relatos forja escenarios posibles para re-existir.

5.2. “Yo soy una Mujer Mítica”: Memorias en re-existencia

La agudización de los sentidos para adentrarse en una identificación de significados y la comprensión de las analogías que empezaron a emerger en medio del entretejido de las historias de las mujeres sobrevivientes al conflicto armado de Granada y San Carlos y los mitos y leyendas como medio narrativo, estuvo mediada por el diálogo, resultado de las entrevistas; pero configurar narrativas cobra mayor potencialidad cuando se hacen visibles y tangibles y es aquí cuando entran a jugar un papel fundamental las prácticas textiles.

Aprender juntas fue la premisa para abrir un espacio distinto, mediado por la escucha cómplice y el gesto cotidiano. Lo que empezó como una guía que activaría el fotobordado y el tejido de manillas se convirtió pronto en una conversación sencilla para hablar de “cosas más bonitas”, como ellas mismas decían: historias de infancia, frases sueltas que se les venían a la mente, anécdotas jocosas o recuerdos luminosos. Los dos encuentros realizados en Granada y el

encuentro en San Carlos trascendieron el formato de taller para convertirse en espacios de confianza mientras se compartía el "algo y la media mañana".

De los primeros encuentros que dieron origen al libro en el 2022, se conservaron fotografías tipo retrato en blanco y negro de las mujeres participantes, los cuales fueron impresos en tela para dar paso al ejercicio de fotobordado. Esta práctica propuso la construcción de autorretratos bordados en los que cada mujer representara aspectos esenciales de su identidad, su experiencia vital, las cicatrices –visibles o no– que les dejó el conflicto armado y sus sentires en el presente.

Me pidieron música de su época, *La Maldita Primavera* de Yury, *Siempre en mi mente* de Juan Gabriel, *Vive*, de Napoleón, y mientras cantábamos todas juntas, las fotos empezaron a cobrar color, con puntadas que se hicieron soles, casas, palabras y corazón. Risas, canto, recuerdos, silencios para bordar. Al próximo encuentro llevaron sus fotos bordadas, cada una portó un símbolo, una historia, una huella y allí, el surgimiento de otras narrativas.

En palabras de Rosalba, El Gritón, los colores que utilizó en su bordado representan “la sangre de las víctimas, los ríos por los que hemos luchado, y las manos unidas que simbolizan nuestra fuerza colectiva” (R. Giraldo, comunicación personal, 27 de octubre de 2024). Otilia, identificada con La Madremonte, rescató su conexión con la madre tierra. Incorporó elementos como el arcoíris y el color verde para simbolizar la energía vital, la voluntad y la riqueza de su territorio. Su autorretrato reflejó su deseo de regenerar vida, destacando la relación espiritual con su entorno. “Tenemos la misma esperanza de que algún día las cosas van a cambiar. Porque narrar lo vivido es resistir, es reconstruir, es dignificar la existencia de quienes han sido víctimas de un conflicto negado y disfrazado ante el mundo” (O. Yepes, comunicación personal, 27 de octubre de 2024). Gloria García, al bordar flores, confesó haber sentido cómo sus lágrimas iniciales se transformaron en alegría: "Recordé que he sobrevivido a la violencia, y que hoy contribuyo a mi comunidad con luz, como Mujer Mítica" (G. García, comunicación personal, 27 de octubre de 2024).

Figura 21.

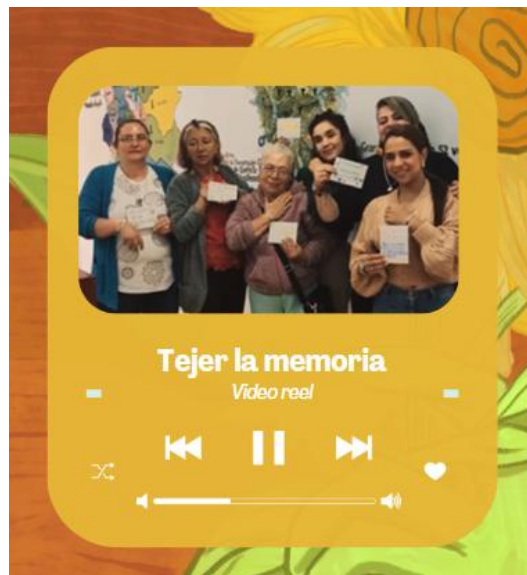
Fotobordado de: Rosalba Giraldo, Otilia Yepes y Gloria Herrera



El trabajo con las manillas fue, quizás, uno de los gestos más silenciosos y mientras aprendíamos a hacer y deshacer nudos cantando, de nuevo, “música de plancha”, se entretejieron otros símbolos y otros relatos. A través del diálogo espontáneo y la creación conjunta, las mujeres comenzaron a identificar elementos compartidos que hablaban no solo de sus vidas personales, sino también de los procesos históricos que han marcado a sus comunidades. Los colores, las formas y los patrones elegidos fueron emergiendo como símbolos colectivos: la lucha por el agua, el valor de la tierra, la fuerza de las mujeres organizadas.

Figura 22.

Tejer la memoria. Video reel [aquí](#)



Este proceso de creación no se detuvo en la remembranza del daño, sino que habilitó una reapropiación del presente y una apuesta por el futuro. Como bien señala el CNMH (2013), la subjetividad en modo activo se niega al olvido y al silencio, movilizando mecanismos de reconocimiento, dignificación y cuestionamiento, no desde el resentimiento, sino desde la reconstrucción.

A través de sus relatos, bordados y tejidos, las mujeres no hacen omisión de su dolor porque hay duelos que se siguen elaborando pese a las décadas; sin embargo, sus significaciones del pasado y su tránsito hasta el presente están mediadas por sus lógicas del afecto, que retomando a Elizabeth Jelin (2002), actúan en este caso como motor de las luchas por la memoria, la justicia y la verdad que también han venido dando estas mujeres por décadas.

Estas lógicas del afecto configuran entonces un modo específico de estar en el mundo después de la violencia: un estar que no reniega del terror padecido durante el conflicto, pero que tampoco se rinde ante él. Las mujeres, desde sus propias memorias y con sus propias voces, han hecho de sus duelos y añoranzas una pedagogía de la resistencia y en el subjetivarse una forma de re-existencia que reivindica no solo lo que fueron, sino lo que aún están construyendo.

Ahora bien, la comprensión de la resignificación de la memoria colectiva del conflicto armado por parte de estas mujeres a través de los mitos y leyendas con miras a la re-existencia,

pasa necesariamente por el acto de nombrarse así mismas como *Mujeres Míticas* y en este sentido, es esencial es volver al origen, el libro. Mientras se escribían las historias y se daba forma a la obra, se habló de que las páginas tendrían alma y en medio de encuentros ellas preguntaron “¿entonces somos *Mujeres Míticas* por ser como mitos?” y se respondieron a sí mismas, “Sí, somos *Mujeres Míticas*”.¹³

Nombrarse *Mujer Mítica* abarca sus trayectorias, pasa a ser una afirmación poética, pero, sobre todo, política. Para ellas implica asumir que, al igual que las figuras mitológicas o legendarias del territorio como La Madremonte, El Gritón o La Barbacoa, ellas también encarnan relatos a través de los cuales pueden hacer historia y tienen todas las características de un personaje mitológico o legendario por lo que merecen ser recordadas y nunca olvidadas.

“Soy una mujer muy segura. Las mujeres míticas somos empoderadas, fuertes, tenaces. Gracias a Dios hemos aprendido a reconocernos, a valorarnos a saber, lo que tenemos, lo que somos, y mejor aún, lo que deseamos” (T. Rivera, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024), señala Tere. Martha Ramírez agrega: “Soy una mujer fuerte y valiente. A pesar de todo el conflicto que vivimos, aquí seguimos, gracias a Dios. Somos guerreras, mujeres berracas, echadas para adelante. Resistentes, valientes, porque, aunque todo nos haya pasado por encima, aún estamos de pie” (M. Ramírez, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

Por este paso emerge con potencia la subjetividad y se asume como una dimensión clave, entendida tanto como una categoría psicológica individual, como una construcción cultural y dinámica, tal como lo plantea González Rey (2010), citando a Vygotsky. El "sentido subjetivo" surge en la articulación entre el contexto y el lenguaje, y, por tanto, resignificar la subjetividad es también resignificar al sujeto mismo.

Partiendo de la subjetividad y de la agencia del sujeto víctima del conflicto armado frente a su acontecer, la narración constituye, en sus múltiples formas, un dispositivo de acción en la resignificación de las condiciones de existencia, lo que implica su transformación en consonancia con los elementos externos, sin reducirse a uno de ellos, pues ni lo simbólico ni lo emocional es causa del otro (González Rey, 2009).

¹³ Afirmación grupal registrada durante el proceso de escritura del libro *Mujeres Míticas* (2023), tomada de conversaciones y reflexiones colectivas con las participantes. Comunicación personal del grupo.

Reconocerse como Mujer Mítica es activar nuevamente la potencia de lo reivindicativo, y esto se traduce en sus propias definiciones: “mi historia también merece ser contada”, “yo también soy memoria del territorio”, “mi dolor también tiene belleza”, “mi resistencia también es poder”. Estas expresiones no son solo consignas identitarias, sino huellas de un proceso de subjetivación que, como afirma González Rey (2009) le permiten al sujeto, en este caso a las mujeres, articular sus experiencias con elementos simbólicos, emocionales y sociales que dan forma a nuevas comprensiones de sí.

En este devenir, el testimonio poético se transforma en una herramienta de agencia: enuncia la verdad no como imposición sino como posibilidad de construcción individual y comunitaria. La voz que ha sido silenciada por el miedo, la violencia o la institucionalidad, al encontrar un espacio legítimo para ser escuchada, recupera su potencia performativa y se reconfigura como sujeto con capacidad de acción.

Hurtado (2020) señala que en los procesos de subjetivación se produce un "constante devenir que posibilita la organización de una postura ética como miembro de una comunidad". Es decir, el sujeto que ha sido vulnerado se rehace en la relación con los otros, en el vínculo con la comunidad, y a partir del reconocimiento de que hay unas condiciones de vida digna. Tere Rivera retrata la premisa a través de su concepción sobre lo esencial de contar su historia y que las comunidades la conozcan como Mujer Mítica:

Es importante que las nuevas generaciones conozcan todo lo que pasó, para que entiendan que cuando nos armamos de la palabra y del conocimiento, cuando nos reconocemos, es más fácil oponernos si una situación similar vuelve a repetirse. En su momento, creo que fuimos demasiado aquiescentes. Nos llenó la cobardía y aceptamos muchas cosas. Por eso, tenemos que recordar, aunque a veces la gente diga: '¡ay, otra vez lo mismo!', pero ya no lo hacemos desde el dolor puro. Hace veinte años, yo no podría estar hablándote sin que se me salieran las lágrimas. Hoy lo hacemos desde otro lugar. Y yo quisiera que, a través de la juntanza, del don de la palabra, podamos acercarnos al diálogo y construir formas de relacionarnos que nos permitan reconocer y prevenir. Porque si uno no habla, si uno no se reconoce, puede volver a permitir cosas muy tristes. Eso es lo más duro. Uno nunca está exento de que vuelva un grupo armado, pero lo que no puede pasar es que lo permitamos como antes (T. Rivera, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

Para Lleny no hay una idealización del recuerdo, sino un reconocimiento del poder que tiene la palabra para transformar. Ella no propone olvidar, ni quedarse en el dolor, sino hacer del acto de hablar un camino de sanación y de fortalecimiento comunitario:

Para mí es necesario pasar por la palabra. No se trata de quedarse ahí solo porque me hace llorar o porque recordar es volver a vivir todo, sino porque, a medida que uno va contando la historia y conversando sobre ella, esa historia va tomando otro tono, otro color (Ll. Giraldo, comunicación personal, 11 de septiembre de 2024).

El paso por la palabra se convierte así en un proceso ético de construcción de sí, pero también de relación con la otredad. Es una forma de subjetivarse en comunidad, de volver a ser desde el vínculo, desde la juntanza, desde la posibilidad de proyectar un futuro distinto o diferente. Este proceso de subjetivación establece una transición hacia la re-existencia, entendida como un acto político que, en palabras de Albán (2017) implica crear sistemas de autorrepresentación que devuelvan la palabra a quienes han sido históricamente silenciados.

Este autor plantea que, los procesos creativos, particularmente aquellos que surgen desde las comunidades y sus "suficiencias íntimas" (Santiago Arboleda, p. 151), constituyen formas concretas de disputar los sentidos dominantes de la vida. Estas prácticas simbólicas, que él denomina *estéticas de la re-existencia*, habitan “espacios liminares donde el poder se fractura” (p. 150) y desde allí hacen emerger otros modos de habitar el mundo.

Las mujeres al narrarse desde un lugar simbólico que reivindica sus saberes, su palabra y sus memorias, están desafiando un orden cultural dominante que las ha relegado históricamente al silencio o a la victimización. Se posicionan como sujetas con voz propia, que narran no solo un pasado de dolor, sino, además, sus cosmovisiones, sus apuestas, sus anhelos, sus búsquedas del corazón. Así lo permite ver Otilia:

Soy Mítica por tantas, tantas experiencias. Por la multiplicidad de obras, de actitudes, de procesos... Por esa multiplicidad que me ha traído —digámoslo así— en muchas ‘penillas’ como voluntaria a este plano terrenal. Vine a ayudar a la humanidad. Soy un alma vieja. La Tierra es vieja. Nos han actualizado...hasta el reloj lo cambiaron. Nuestras lenguas también

fueron cambiadas. Pero llevamos la Tierra dentro: ella tiene millones de años, y la humanidad también va y viene. Nuestros cuerpos van y vienen. La vida es eterna y la muerte solo transforma la vida. Por eso soy Madremonte y por eso soy una Mujer Mítica (O. Yepes, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Esta afirmación se entrelaza con lo que plantea Escobar (1997) referenciado por Albán (2017) y es que los significados culturales disidentes se vuelven fuente de poder social; y en el caso de Oti, sus perspectivas y horizontes cuestionan la naturalización del orden dominante, abriendo espacio a nuevas formas de comprender la vida, la historia, el tiempo, el cuerpo y el territorio y esto da apertura a la reivindicación de saberes subalternos que han sido históricamente deslegitimados y por ende, a otras posibilidades de ser y habitar los entornos.

Desde la perspectiva de la re-existencia propuesta por Albán (2019), narrar-se, volver a contarse desde la dignidad, la estética y la esperanza, se convierte en una forma de subversión frente a las lógicas de la violencia y el olvido. Re-existir no es solo persistir en medio del daño, sino resignificar la vida desde una conciencia crítica. Así lo evidencia el relato de Gloria Ramírez:

Yo pienso que lo que lo hace a uno diferente [...] es creer que puede transformar la vida [...]. Somos seres humanos que vinimos a este mundo con unos talentos y esos talentos hay que mostrárselos a la gran sociedad y transformar corazones. Decir ‘vea lo que yo viví, esta situación me pareció difícil, casi no me levanto, pero lo logré y aquí estoy dando ejemplo de superación, de talento, de berraquera’ (G. Ramírez, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Esta afirmación no solo plantea una mirada sensible frente al dolor colectivo, sino que se inscribe en un modelo de acción donde el valor está en el cuidado, la unión, la humildad y la justicia. Su testimonio no se limita a relatar un sufrimiento individual, sino que lo convierte en un ejemplo de superación compartida, capaz de interpelar a otros, conmoverlos y movilizarlos.

Re-existir evoca nuevamente las potencialidades de la memoria colectiva y no como el acto de recordar desde una operación nostálgica o documental, sino como escenario político. Desde esta perspectiva, el conocimiento del pasado se vuelve una herramienta para narrar versiones que, lejos de reproducir la historia oficial, se acercan más a las realidades complejas, cromáticas y múltiples

de las mujeres y las comunidades mismas. Es así como estas memorias en re-existencia emergen como una práctica social capaz de reconstruir la historia, reivindicar la experiencia individual y colectiva, impulsar una comprensión de los daños ante el recrudecimiento del conflicto, salvaguardar las expresiones de resistencia, movilizar la subjetivación y activar la agencia y, sobre todo, continuar abriendo caminos hacia una cultura de paz por medio de mujeres que han protagonizado la labor de tejer pequeñas paces.

En el siguiente tránsito, se realiza un abordaje del contexto actual de transición en Colombia, las múltiples concepciones de paz que dialogan —y a veces tensionan— las experiencias de los territorios, y de la apuesta por una cultura de paz desde la co-creación de herramientas pedagógicas que no solo acompañen los procesos de memoria y reparación, sino que potencien las expresiones de re-existencia de las mujeres; porque si la paz ha de tener sentido, debe nacer también las narrativas de quienes han resistido y continúan soñando otros presentes y otros futuros posibles.

5.3. Todas tienen una historia para contar y un aporte a la paz

¿No ve que los mitos tienen historia? Pues nosotras también tenemos historia. Por eso somos Mujeres Míticas, porque llevamos una historia dentro, una historia que merece ser contada.

—Martha Restrepo, La Patasola.¹⁴

El escenario posterior a la firma del Acuerdo de Paz en Colombia ha estado marcado por una transición compleja, en la que la promesa de un país reconciliado convive con los desafíos persistentes de la violencia, la exclusión y la desconfianza institucional. Si bien el acuerdo representó un hito histórico al poner fin formal a uno de los conflictos armados más prolongados del continente, su implementación ha evidenciado múltiples tensiones que dificultan la consolidación de “una paz duradera”.

En este contexto, es fundamental interpelar las concepciones de paz para comprender que las contribuciones a la misma deben estar ligadas a una transformación profunda de las relaciones sociales, la apertura de espacios genuinos para la participación ciudadana y, de manera

¹⁴ Fragmento de la entrevista a Martha Restrepo, San Carlos.

fundamental, el reconocimiento de las memorias de quienes han vivido el conflicto desde sus territorios y sus afectos a través de otras apuestas narrativas.

Tal como lo plantea Gerardo Vásquez (2020), las “pazes” no son unívocas ni homogéneas. Al contrario, emergen desde abajo, desde las prácticas cotidianas de resistencia, cuidado, memoria y re-existencia que protagonizan las comunidades indígenas, afrocolombianas, campesinas, feministas y populares. Estas experiencias, lejos de reproducir la lógica de la guerra, apuestan por formas de vida dignas, arraigadas en la cultura, el territorio y el tejido comunitario. Desde allí, se gestan nuevas subjetividades que entienden la paz no solo como un fin, sino también como un camino ético, político y espiritual.

Reflexionar sobre estas “paz-es” implica reconocer la potencia política, en este caso de las mujeres sobrevivientes al conflicto armado en Granada y San Carlos, en la construcción de un proyecto de país distinto; uno donde la paz no se imponga desde arriba, sino que se construya colectivamente desde las memorias, los afectos, los relatos y las esperanzas. Como lo afirma Vásquez (2020), se trata de desarmarse no solo de los fusiles, sino también las lógicas coloniales que siguen operando en los discursos, en las instituciones y en las subjetividades.

Estamos alumbrando el camino para que otros territorios también se vinculen a trabajar por la paz. La paz no se mendiga, la paz se exige. Es un derecho constitucional, y no tenemos por qué recibirla a gotas, en migajas, ni mucho menos como si fuera un favor. La paz se protege no solo porque otros la necesiten, sino porque es un derecho de un pueblo que ya vivió el conflicto y no quiere volver a repetirlo, dice Gloria Ramírez (G. Ramírez, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Este posicionamiento enunciativo se entrelaza con las apuestas de las “paz-es” propuestas. Desde allí, se cuestiona la concepción hegemónica de paz como sinónimo de desarme, control y legalidad, para proponer una comprensión más amplia, situada y senti-pensada. La paz no es únicamente un acuerdo entre élites o una firma que pone fin a la guerra armada; es un proceso vital que se encarna en las prácticas cotidianas de quienes habitan y resisten en los márgenes del modelo dominante.

La descolonización de la paz refleja la capacidad de interactuar desde el sujeto con otras narrativas que rompen las dimensiones modernas/ coloniales de concebir, pensar y hacer la paz dándole sentido a las luchas socio-culturales de los subalternos. Esto implica sentipensar la paz como lo expone Fals Borda en todos los aspectos de la vida: política, social, económica, cultural, educativa y pedagógica (Sandoval-Forero, E. A., & Capera Figueroa, J. J. 2020).

El entramado de historias y significados que proponen las mujeres da apertura también a la comprensión de una paz tejida desde las entrañas, desde el dolor que no paraliza, sino que moviliza, desde el amor como energía transformadora que se irradia hacia lo otro y es aquí cuando este concepto se define desde su propia subjetivación.

El camino a la paz... no hay camino. El camino es la paz. Es hacer como este tejido. Todos somos diferentes, pero hechos del mismo material y la paz debe irradiarse de uno mismo. La paz no se hace a la brava, la paz tampoco es un negocio, tampoco es un símbolo, no es una mercancía para vender. La paz se hace con el ejemplo, con el poder de la palabra”, dice Otilia (O. Yepes, comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

A partir de esta comprensión plural y situada, la paz o paz(es) no se limitan a la ausencia de conflicto, sino que promueve activamente valores, actitudes y comportamientos que favorecen la convivencia, el respeto por la diferencia, el diálogo intercultural y la equidad social.

Ahora bien, pasar de las concepciones de paz para hablar de cultura de paz implica necesariamente reconocer que ésta no puede ni debe ser impuesta desde esquemas foráneos o netamente institucionales. Luis Javier Hernández (2020), propone una noción de cultura de paz que parte del reconocimiento de las comunidades como sujetos activos de su propia historia, portadores de saberes situados y no como objetos pasivos de intervención externa. Desde esta perspectiva, la cultura de paz debe surgir de una pedagogía comunitaria que reconozca las fortalezas culturales e identitarias de los territorios.

Esta concepción de cultura de paz desde una pedagogía comunitaria implica la capacidad de analizar para comprender la dinamización de las manifestaciones culturales dentro de

determinado conglomerado social, político, económico, religioso, y otros tantos que pueden surgir a partir de las transversalizaciones referenciales. De allí la facultad implosiva de los tránsitos simbólicos de los bordes hacia los núcleos temáticos, o viceversa, para abrir horizontes por medio de la inserción de referencialidades desplazadas o intentadas desplazar de su natural circulación enunciativa en correspondencia con la binaridad de la acción representada por lo humano y lo comunicacional (Hernández, 2020).

Alineado con las concepciones de cultura de paz propuestas por Hernández, Del Pozo, Jiménez y Barrientos (2018) plantea que, para contribuir a la construcción de una cultura de paz, particularmente en marcos de postconflicto, la pedagogía social juega un papel fundamental. Este concepto, tal y como se había propuesto en el diseño de esta apuesta investigativa y bajo las definiciones de Mondragón Varela y Ghiso Cotos (2010), es una disciplina dinámica y orientada a la práctica que fundamenta y justifica la intervención pedagógica en contextos sociales, especialmente en aquellos atravesados por conflictos o situaciones de deficiencia estructural. Desde esta perspectiva, no se trata únicamente de una práctica educativa formal, sino de una acción arraigada en la vida cotidiana, capaz de operar en todos los escenarios vitales, entre ellos, la comunicación y la tecnología, para fomentar la creatividad, la interacción social y la dignificación del sujeto.

Para ellos, construir una cultura de paz implica asumir la formación desde la voluntad consciente de aprender, el diálogo y la mediación incluso en escenarios de riesgo, la cooperación como principio organizativo, la autonomía como forma de participación, y la equidad como compromiso con la justicia social. Desde este entramado, resulta necesario volver a la noción de cultura de paz que propone Hernández (2020), quien advierte sobre el riesgo de considerar a las comunidades como tabulas rasas susceptibles de ser intervenidas por “recetas” externas, sin considerar sus especificidades culturales, valores e identidades.

En contraposición, plantea una pedagogía comunitaria que se funda en la dinamización de las manifestaciones culturales, los saberes desplazados, y las formas de comunicación propias como herramientas legítimas para la emancipación. Esta mirada sitúa a la comunicación como una pedagogía necesaria, capaz de generar vínculos entre la experiencia y el saber horizontalizado, promoviendo la reinserción argumentativa del sujeto en su comunidad y en la historia colectiva.

Bajo estas apuestas y con el objetivo de co-crear herramientas pedagógicas para la paz que permitieran continuar impulsando las expresiones de re-existencia de las mujeres de cara a un territorio en transición, se llevó a cabo un taller experiencial para la consolidación del “Oráculo de la Memoria”. En articulación con Cremé Studio, se diseñó una metodología basada en la exploración sensorial y la conexión emocional con los relatos ancestrales, promoviendo un diálogo entre la memoria individual y la colectiva. El encuentro inició con la conformación de un círculo de mujeres, enmarcado por un mandala de flores y semillas. Pasamos a hablar del oráculo como herramienta de reflexión y transmisión de saberes y a partir de esta experiencia, cada una desarrolló una ilustración inspirada en su propia historia de vida, seleccionó una palabra significativa relacionada con un mito o leyenda y redactó un mensaje dirigido a otras mujeres en situaciones similares. Se existe de nuevo, muchas veces en la vida y en este caso, cada mito seleccionado funcionó como un canal de resignificación y expresión de experiencias individuales y colectivas donde ellas abandonan a la víctima para reafirmarse como una sobreviviente, como una Mujer Mítica.

Figura 23.

Oráculo de la Memoria



Ya había una identificación clara entre sus historias y los mitos y leyendas, ya había emergido un proceso de subjetivación en el reconocimiento de sí mismas como Mujeres Míticas, ahora la intención era lograr generar dispositivos para la transmisión de sus saberes, aprendizajes,

experiencias y legados en un lenguaje cercano a ellas y a las comunidades. Este ejercicio se tradujo en una herramienta de base comunicacional y en la que confluyen la ilustración, la palabra, la espiritualidad, la historia y la intuición, condensando mensajes que no solo hacen parte de quien los emite, sino que inspiran a quien los recibe:

En tus manos sostienes un portal a la memoria viva, una baraja de 30 cartas que te conectará con historias de resistencia y valentía. Cada carta contiene una ilustración y un mensaje inspirado en las vidas de mujeres sobrevivientes del conflicto armado en Antioquia, quienes, a través de mitos y leyendas populares como La Llorona, La Madremonte, La Patasola, El Gritón y La Barbacoa, alzan su voz para honrar y reivindicar la fuerza, las luchas, la sabiduría y el amor. Estas cartas son ecos de historias que, entretejiendo lo real con lo mítico, abren caminos hacia nuevas formas de resistir y existir. Al consultarlas, descubrirás un mensaje profundo y sincero que conectará con tu propia historia, con la memoria que también hace parte de ti.

Figura 24.

Oráculo de la Memoria: Rosalba Giraldo, Otilia Yepes y Gloria Herrera



Halbwachs, Bartlett y Vygotsky (Mendoza García, 2004) señalan que los procesos de memoria devienen esencialmente del proceso comunicativo humano, y que es en los géneros, los modos y las especificidades propias de las tecnologías, donde la performatividad de la comunicación da paso a formas del decir que socializan la experiencia de diversas maneras. En este sentido, el *Oráculo de la Memoria* es el legado de Tere Rivera, Martha Lucía Restrepo, Aleida Tamayo, Lleny Giraldo, Martha Ramírez, Gloria Ramírez, Otilia Yepes, María Rosalba Giraldo, Carolina Aristizábal, Gloria García, Luz Elena Ríos Henao. Es una invitación a recorrer sus vivencias, a sentir su fortaleza y a comprender cómo, aun en las circunstancias más crudas, es posible transformar el dolor en fuerza. Cada carta es un pedazo de su historia y, al mismo tiempo, una guía que orienta a quienes buscan paz y propósito en un territorio que aún sana sus heridas.

Este oráculo documenta el recuerdo y lo moviliza, interpreta el pasado y habilita la imaginación hacia otras representaciones posibles. En su estructura poética y visual, ofrece rutas para nombrar, recordar, resistir y re-existir y en esa medida, se convierte en un gesto de subjetivación política desde lo comunicativo que contribuye a una cultura de paz basada en la pedagogía social. Funciona como una herramienta de consulta, reflexión y evocación de sentidos que invoca la memoria, la resignifica y la proyecta como fuerza de transformación. Su uso puede ser íntimo, colectivo, reflexivo o pedagógico y estos son algunos elementos clave para su activación:

1. Ritual individual: La persona consulta una carta del Oráculo no buscando respuestas objetivas, sino imágenes, palabras o metáforas que le permitan conectarse con su propia memoria, historia, intuición o circunstancia.
2. Memoria afectiva y simbólica: Cada carta evoca un fragmento de los relatos de las mujeres, pero está redactado en un lenguaje simbólico que permite múltiples lecturas.
3. Pedagogía social y comunitaria: Puede usarse en talleres, círculos de palabra, encuentros intergeneracionales o procesos formativos, como estimulante de conversación, reflexión, creación artística o escritura.
4. Re-existencia y sanación: Cada carta contiene huellas de dolor, pero también semillas de esperanza, sanación y resistencia. En su conjunto, el Oráculo no reitera la victimización, sino que dignifica simbólicamente la historia de las mujeres.

Como complemento, y en función de abordar las potencialidades de la memoria colectiva de las mujeres y los mitos y leyendas como medio narrativo fomentando el análisis de experiencias subjetivas y la conversación entre generaciones, reunimos a 5 jóvenes ajenos al conflicto armado con 7 de las mujeres propiciando un escenario de “Diálogos Cruzados”,

¿Qué conocen sobre los mitos y leyendas populares de Antioquia? ¿Creen que son solo invenciones? ¿Cómo perciben el conflicto armado y la paz? Estas preguntas abrieron el diálogo y al mismo tiempo la activación de la memoria colectiva de las mujeres como dispositivo. Las mujeres relataron sus experiencias, esta vez intrínsecamente conectadas con los mitos y leyendas ya elegidos y caracterizados. Del otro lado del recinto, separados por una lona, los jóvenes escuchaban con atención y detrás de cada mito, la historia real de un desplazamiento, una desaparición forzada, un secuestro, una masacre, un asesinato selectivo. Lo que comenzó como un ejercicio sobre relatos fantásticos se convirtió en una conversación profunda sobre el conflicto armado y las apuestas reivindicativas de las mujeres sobrevivientes.

Los jóvenes compartieron cómo esta experiencia transformó su percepción sobre los mitos y leyendas y les permitió comprender el valor de las historias de vida como motores en las apuestas por comunidades que abracen la paz. Las mujeres, por su parte, expresaron su deseo profundo de que los jóvenes reciban el legado de su memoria como una posibilidad de sumarse en la defensa de la vida y la no repetición.

“Se me cumplió el sueño de tener a las juventudes conmigo y decirles que, sin miedo. Te entrego el valor y el coraje, el miedo a nada, a nadie, a ninguno” (O. Yepes, comunicación personal, 16 de noviembre de 2024), dijo Otilia al finalizar el ejercicio.

Al abrir el diálogo desde los lenguajes simbólicos, se generó una atmósfera propicia para el reconocimiento mutuo, el respeto por la alteridad y la escucha activa, elementos esenciales de cualquier cultura que apueste por la paz como práctica cotidiana. Las mujeres lograron compartir los significados profundos que han elaborado en su camino de resistencia y dignificación, y al hacerlo, sembraron en las juventudes la conciencia de una responsabilidad histórica: custodiar la memoria, aprender de ella y encarnar en sus propias prácticas cotidianas los valores de la no repetición, el cuidado y la defensa de la vida.

Este recorrido permite comprender que las narrativas de la memoria, cuando son asumidas como herramientas simbólicas, pedagógicas y políticas, tienen el potencial de intervenir en la cultura, reconfigurar subjetividades y fomentar formas alternativas de habitar el mundo. La experiencia de *Mujeres Míticas* demuestra que la apuesta por las ‘narrativas otras’ es también una apuesta por la paz, ya que convierte la narración en un gesto de recuperación de la dignidad, en una forma de resistencia simbólica y en un acto político de reappropriación de la historia a través de la palabra hablada, escrita y proyectada.

Figura 25.

Captura del desarrollo de Diálogos Cruzados. [Ver aquí](#)



Las dimensiones comunicativas empezaron a cobrar mucho más sentido en esta fase de la investigación-intervención y tal y como señalan Freire (1970) y Delgado-Tornés (2013), la comunicación en contextos interventivos se expresa tanto en lo que se observa, siente y recrea, como en lo que se construye colectivamente a través de la interacción.

Este enfoque reconoce que toda intervención que aspire a la transformación debe permitir a las personas "pronunciar el mundo", no solo como denuncia de lo vivido, sino como posibilidad de imaginar y construir otras formas de existencia y desde esta perspectiva, la comunicación para el cambio social se afirmó como un proceso dialógico, crítico y colectivo que permite la expansión de escenarios diversos que contribuyan a una cultura de paz.

En el siguiente capítulo, se abre el análisis de las apuestas generadas desde la comunicación como eje articulador de esta intervención. De esta manera, se posibilita el abordaje sobre cómo se vinculan los horizontes interventivos y socio comunicativos en el diseño de acciones para el cambio social. Este capítulo no solo buscará dotar de sentido la modalidad de intervención construida, sino también dejar como legado una apuesta metodológica que inspire, cuestione y nutra otros procesos en contextos diversos, desde la comunicación como base.

6. Capítulo 3: Narrativas de la memoria que abrieron paso a la intervención sociocomunicativa

Cuando decidí estudiar Comunicación Social, tenía 16 años y a esa edad pese a que puede haber ciertas claridades con respecto a los sueños y anhelos de futuro, no es posible dimensionar trayectorias, desencuentros y horizontes; pero, sobre todo, los nuevos sueños que seguramente emergerían a lo largo del camino. Quería una formación académica que me permitiera enlazar algunos sentidos de vida que ya me habitaban para ese entonces: la espontaneidad para relacionarme, aunque gran parte se la atribuía a ser de pueblo, mi obsesión con la televisión y los miles de formatos que había descubierto en medio de una niñez y una adolescencia solo con parabólica, es decir, canales del medio nacional y canales latinoamericanos como Bolivisión o Tv Azteca, el arte de escribir, que para entonces me venía descubriendo en medio de letras pequeñas detrás de los cuadernos y sobre todo, la búsqueda de historias y mi capacidad de crear formas de narrar, impulsada por lo bien que había logrado dos “documentales”: Las fases de producción de leche, cuando apenas cursaba 7° y La Piedra del Diablo, mi trabajo final de Español en el grado 11°.

Referirme a desencuentros hace parte de la misma búsqueda de hallarme entre mis motivaciones vitales y las herramientas que me podía regalar la carrera y descubrir que si bien tenía habilidades para desenvolverse en ramas de la comunicación como lo organizacional, lo mediático, la prensa, la radio y hasta la misma televisión, no había descubierto en ello algo que me sacudiera el alma o que me hiciera brillar los ojos y el corazón.

Ella se inquieta cuando su alma no baila al son de sus hechos, ni de sus actitudes. Necesita de emociones extremas, requiere de impulsos, de certezas e incertidumbres...Ella sabe que sentirse normal no es su estado común y que, si su estómago no se revuelve, y si su corazón no se acelera, y si sus ojos no brillan, no tiene razones para quedarse donde está (Gómez Isaza, M. C., comunicación personal, 2018).

Moverme para encontrar otros lugares y otras formas de verme en esos años, en esa universidad, entre la ciudad y el pueblo, me llevó a un primer reencuentro profundo, las letras. Yo quería escribir, yo quería contar, yo quería seguir encontrándome en medio de historias cotidianas,

recónditas o inimaginables, yo quería que quien me leyera sintiera lo que estaba leyendo más allá de informarse a través de una estructura escueta. En esa búsqueda me topé con la literatura y periodismo, luego el profesor Fernando Aquiles Arango me vio en sus propias búsquedas y me encontré aportando a una investigación acerca de los modos de vida en cautiverio con el libro “*Mi fuga hacia la libertad*” de Jhon Frank Pinchao y las fibras que el relato movió en mí, se extendieron con libros como “*La Pasión de Caicedo*” de Patricia Nieto y “*Siembra Vientos y Recogerás Tempestades*” de Patricia Lara, leídos tiempo después y con muchas historias que me contaron Arturo, Augusto, Lucelly o Martha vecinos y visitantes de la casa; y el reencuentro con las letras se fusionó con los marcos de conflicto y yo había abierto la puerta hacia unas inmensas montañas que quería recorrer, que quería caminar.

Montañas...Crecí en el casco urbano, pero vengo de la montaña, del trabajo de la tierra, de los cuentos de trapiche, de los caminos destapados y esa vez, la carrera me devolvió a las montañas. Propuse como trabajo de grado para obtener el título de Comunicadora Social “*Cine Rural*” que pretendía analizar la incidencia del cine en las competencias comunicativas de los alumnos del grado 5° de primaria de la Institución Educativa Rural Benilda Valencia de Donmatías, Antioquia y de allí, otro desencuentro. –“Un comunicador no puede hacer intervención social”- me dijo un asesor. ¿Cuál intervención? ¿cómo?, no entiendo; pero como visitar la vereda Las Ánimas ya me había agitado las entrañas, el propósito fue claro: defender el trabajo hasta el fin de los tiempos (un año). Se cumplieron los objetivos de investigación y en ese habitar con la montaña y con las y los niños del campo, un nuevo reencuentro para el corazón: “Agradezco a los alumnos del grado 5° de esta institución por mostrarme su mundo y enseñarme lo feliz que puede ser una persona con pocos recursos, pero con muchos sueños. Gracias por acoger nuevas herramientas en su proceso educativo, por brindarme sus espacios y por señalarle un nuevo foco a mi carrera profesional” (Gómez Isaza, M. C., comunicación personal, 2019).¹⁵ Y sí, en el reencuentro con la montaña descubro la intervención social (al escondido); y entre el 2019 y el 2025 el trayecto es largo, pero me permitió los encuentros y desencuentros con las Mujeres Míticas, con esta Maestría y con estas letras que le abren paso y sentidos a la intervención sociocomunicativa.

Este capítulo cohesiona precisamente un abordaje de la comunicación como eje articulador que ha dado forma, sentido y profundidad a este proceso de investigación-intervención. Si bien los

¹⁵ Fragmento de los agradecimientos del trabajo de grado “Cine Rural: La incidencia del cine en las competencias comunicativas de los alumnos del grado 5° de primaria de la Institución Educativa Rural Benilda Valencia - Donmatías Antioquia”.

marcos metodológicos iniciales se anclaron en la Recuperación Colectiva de la Memoria y la Investigación Narrativa, integrando la intervención desde su enfoque socioeducativo, fue precisamente el lugar central que adquirieron las narrativas y los fundamentos comunicacionales, los que permitieron dinamizar la memoria colectiva como campo de disputa, resignificación y transformación intersubjetiva.

La noción de intervención sociocomunicativa, implica entonces, una ruptura con las concepciones instrumentalizadas de la comunicación —las técnicas para comunicar, los medios para informar, las habilidades para mediar— para dar paso a una visión epistemológica donde la comunicación es base y horizonte retomando planteamientos como los de Freire (1973) quien establece que “el mundo social y humano, no existiría, como tal, si no fuese un mundo de comunicaciones, fuera del cual, sería imposible el conocimiento humano” (p. 32). Este tránsito retoma esa invitación freiriana, estructurándose en torno a tres puntos nodales que dan cuenta de los hallazgos y desarrollos de esta experiencia:

La comunicación como el lugar donde convergen sentidos y transformaciones a través de una mirada crítica y ampliada sobre ‘la comunicación para el cambio social’, las conexiones epistemológicas que se entrelazan entre comunicación e intervención social como procesos situados y que dan lugar a la Intervención Sociocomunicativa, las prácticas narrativas de base comunicacional para la pedagogía social, donde se profundiza en los dispositivos co-creados y su potencia pedagógica dando lugar a la memoria colectiva de las mujeres sobrevivientes al conflicto armado y su legado para las generaciones en materia de cultura de paz.

6.1. La comunicación: lugar donde convergen sentidos y transformaciones

Para comunicar, uno debe detenerse a ver el mundo, permitir que cale el aire, la voz, los colores, las formas. Despertar los sentidos, escuchar profundo, hablar más lento, tocar con suavidad, saborear las cotidianidades, oler los lugares que se habitan...y en medio de los sentires, reconocer que en un mismo mundo se habitan micromundos, todos distintos, diversos, múltiples, diferentes y que comunicar-nos siempre debe estar atravesado por abrir los brazos y el pecho hacia los micromundos que no somos nosotros.¹⁶

¹⁶ Fragmento de autoría propia.

Abarcar nuevamente el sentido de esta propuesta de investigación-intervención que buscó influir en la comprensión del contexto histórico, político y social en el que las mujeres de Granada y San Carlos han resistido y reconfigurado sus experiencias, pero además, vienen impulsando escenarios en lo que ellas como sujetas políticas y con agencia logran levantar sus voces en pro de la garantía de derechos en materia de reivindicaciones sociales, debe pasar necesariamente por situar e integrar una conceptualización mucho más profunda de la comunicación, esta vez no como recurso técnico, ni como vehículo de contenidos, sino como práctica social contextualizada, capaz de sostener procesos de base, mediar entre memorias, afectos y acciones, y propiciar nuevos horizontes de lo posible.

Esta ruptura con la visión tradicional de los marcos comunicacionales implica dejar atrás el lugar común de las “habilidades comunicativas” o los “medios de comunicación para...” y avanzar hacia un posicionamiento epistemológico que reconoce la comunicación como eje fundante para investigar, intervenir, acompañar e impulsar transformaciones. Desde esta mirada, se trae a colación Mario Kaplún (1985), quien insistió en la necesidad de recuperar el sentido original de la comunicación, posicionando su dimensión humana y su potencial para que los sectores históricamente silenciados sean protagonistas en la construcción de sus propios relatos y realidades.

Partiendo de esta perspectiva, el acto de comunicar se convierte en un ejercicio de democratización del conocimiento, de restitución del derecho a narrarse, y de reconstrucción y resignificación colectiva de sucesos, de historia y de tiempos; que, en escenarios de transición como los que se viven actualmente en Colombia, el ruido mediático amenaza con trivializar el dolor o banalizar la memoria y es aquí donde los ejercicios de comunicación comprometida tienen la responsabilidad de abrir caminos a las verdades fragmentarias, a los diálogos de saberes y a la transferencia de conocimiento.

Jesús Martín-Barbero complementa este desarrollo conceptual de la comunicación, definiéndola como “un campo de conocimiento interdisciplinario y un lugar estratégico desde dónde pensar la sociedad, sus procesos, sus conflictos, contradicciones y crisis” (Barbero, 2009, como se citó en Vaca-Gutiérrez y Muñoz-Quiceno, 2020, p. 53). Esta perspectiva exige desplazar el enfoque centrado en los medios y en la emisión de mensajes para adentrarnos, de nuevo, en contextos donde se producen sentidos y se configuran subjetividades.

Se trata, entonces, de un proceso en el que las comunidades asumen el protagonismo, deciden lo que son, lo que desean y cómo pueden lograrlo. Esta comunicación se fundamenta en la

horizontalidad, en la apropiación comunitaria, en la producción local de símbolos, y en el uso de herramientas apropiadas, que respondan a las condiciones culturales y materiales de los territorios en lugar de establecer modelos y mensajes comunes y prefabricados.

Desde este énfasis, la Comunicación para el Cambio Social (CCS) emerge como un enfoque que si bien, integra elementos de la comunicación participativa y alternativa, así como en algunas acciones de comunicación para el desarrollo, su formalización teórica se cimenta en el diálogo y el debate, guiado por principios como el respeto, la equidad, la justicia social y la participación activa (Communication for Social Change Consortium, 2003).

En esta perspectiva, tal como lo plantea Gumucio-Dagron (2010), la CCS debe comprenderse como una práctica viva y en construcción permanente, cuyos principios fundamentales asumen un proceso relacional que busca reafirmar identidades, reconstruir la confianza, fortalecer el compromiso comunitario y revalorizar la palabra como herramienta política y emancipadora.

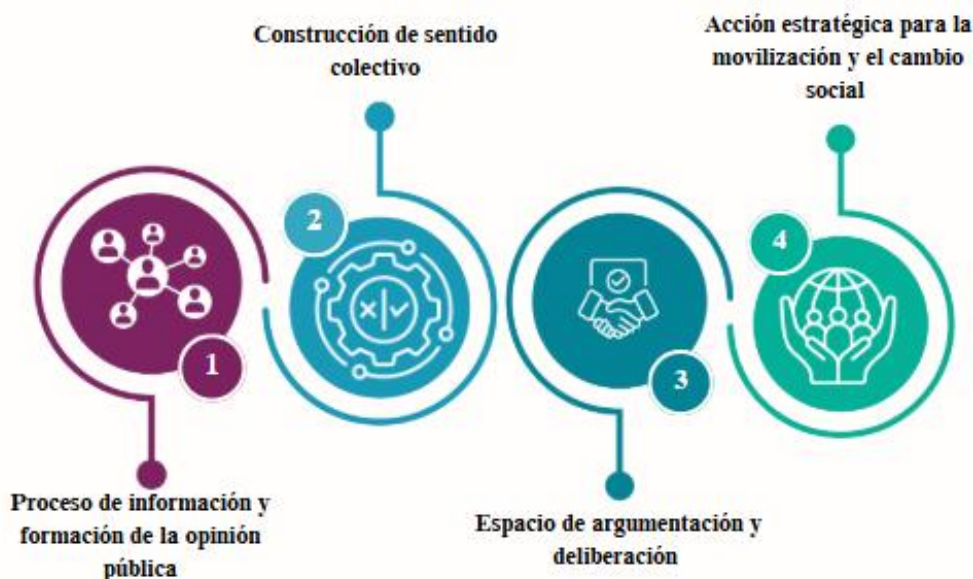
En esta apuesta investigativa, la memoria colectiva de las mujeres, los mitos y las leyendas locales como medio narrativo y los territorios mismos, fueron reconocidos como formas legítimas de conocimiento, lo que da cuenta de una apuesta por el pluralismo epistemológico y por la valorización de saberes populares. Alineada entonces con las bases de la comunicación para el cambio social, en *Mujeres Míticas*, se hizo imprescindible no solo indagar los hitos históricos del conflicto armado en Granada y San Carlos, sino situar la narración en el presente, donde las iniciativas de base, los ejercicios de memoria, el acuerdo de paz y el surgimiento del discurso de la paz total configuran nuevos escenarios simbólicos. Allí, las mujeres participantes re-semantizan su experiencia no desde la victimización, sino desde su agencia, su saber y su derecho a narrarse en clave de re-existencia.

En aras de complementar lo planteado, se trae a colación a José Oviedo Batista, quien señala que “la importancia de la comunicación en este tipo de procesos, es la posibilidad de la palabra, que la gente pueda volver a hablar, después de un silencio, que se podría asociar con el olvido... El hecho de la dinámica del conflicto, hace que la gente se encierre, se restrinja y esto afecta lo colectivo” (citado por Mendevil et al., 2015, p. 18). Las secuelas del conflicto armado impactan y desgarran sentidos comunitarios y ponen en riesgo su posibilidad de narrarse, de hilar sentidos, desestabilizando la continuidad de las experiencias compartidas y aquí es donde la comunicación para el cambio social entra a tener incidencia. José Miguel Pereira (citado por Bonilla et al., 2007)

identifica cuatro dimensiones fundamentales desde las cuales la comunicación contribuye a la reconstrucción del tejido social: como proceso de información y formación de opinión pública; como construcción de sentido colectivo; como espacio de argumentación y deliberación para la construcción de acuerdos; y como acción estratégica para la movilización y el cambio social (p. 106).

Figura 26.

Dimensiones fundamentales de la Comunicación



Este proyecto abraza estas dimensiones desde las mujeres como el centro y sus formas de narrarse como legado. En primer lugar, actúa como un proceso de información y formación de opinión pública, al visibilizar las voces y experiencias, considerando que muchos de sus relatos han sido históricamente silenciados o instrumentalizados. En ese sentido y como ejemplo, a través de las entrevistas que se convirtieron en podcast, se instala una narrativa que interpela los discursos hegemónicos sobre el conflicto, la comprensión del daño, las expresiones de resistencia, la consolidación de redes y movimientos para la reivindicación de derechos, desde y para las mujeres.

En segundo lugar, *Mujeres Míticas* aporta a la construcción de sentido colectivo, en tanto crea un espacio donde las memorias individuales se conjugan entre sí y el uso de mitos y leyendas como medio narrativo, además de expresiones como el bordado o el tejido permiten una

resignificación de las vivencias desde lo ancestral, lo creativo y lo afectivo, potenciando una comprensión comunitaria del dolor, pero también de otras formas de ser y habitar desde la dignidad.

En tercer lugar, el proyecto habilita un espacio de argumentación y deliberación para la construcción de acuerdos, no solo entre las participantes directas, sino también entre generaciones, al propiciar diálogos cruzados entre las mujeres y jóvenes. Esta dimensión deliberativa se expresa en la co-creación de narrativas, en la escucha activa y en la confrontación amorosa con los miedos, los silencios y las verdades parciales, abriendo camino a un pensamiento colectivo más completo y situado.

Finalmente, se proyecta como una acción estratégica para la movilización y el cambio social, al contribuir a una cultura de paz desde abajo. Su potencia transformadora reside en su capacidad para activar procesos de autorreconocimiento, agencia y re-existencia; es decir, para poner en movimiento subjetividades políticas que se atreven a imaginar otros mundos posibles desde su propia voz.

Comunicar en este contexto es intervenir, y toda intervención es, ante todo, una apuesta ética y política por legitimar los sentidos que emergen desde lo que comúnmente no se ve, desde la vida cotidiana, desde los márgenes. Como lo señalan Delgado-Tornés et al. (2013), la comunicación está profundamente arraigada al accionar interventivo en una doble vertiente: por un lado, en lo que se observa, reflexiona y resignifica afectivamente; por otro, en lo que se produce interactivamente junto con los grupos y comunidades.

Figura 27.

La comunicación y el accionar interventivo



Nota. Figura de elaboración propia basada en modelo de Delgado-Tornés et al. (2013)

El tránsito hacia este enfoque exige detenerse en la comunicación como práctica de encuentro, reflexión y acción compartida. Este énfasis abarca los marcos comunicacionales desde su potencia para erosionar la homogeneidad, multiplicar las voces y habilitar nuevas formas de existencia compartida, gestando un entramado epistemológico con la intervención social anclados a una premisa Freiriana que orienta el sentido de esta propuesta.

6.2. Intervención Socio-comunicativa: Conexiones epistemológicas

Intervención y comunicación andan irremediabilmente juntas; ambas pueden servir para 'pronunciar el mundo', para transformarlo y hacerlo que retorne problematizado”.

—Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*.

A lo largo del camino recorrido en la Maestría en Intervención Social, cada lectura, cada intercambio de saberes y cada escenario de análisis vivido en los Seminarios, permitieron entretejer una comprensión más amplia, compleja y situada de lo que significa intervenir socialmente. La intervención social ha cobrado sentido como un acto consciente, reflexivo y comprometido, capaz de implicar al sujeto que interviene y al que es intervenido en una misma base transformadora.

Hoy puedo nombrarla una acción fundamentada, crítica y ético-política que se ejerce desde múltiples lugares —profesionales, comunitarios, institucionales— con la intención de incidir en la realidad social y abrir posibilidades para la dignificación de las experiencias vitales. Esta acción no opera en el vacío ni desde la superioridad técnica, sino que se enraíza en el reconocimiento del otro como sujeto de derechos, de memorias y de luchas; la otredad con quien se construye, no sobre quien se actúa.

La tríada acción–investigación–transformación se configura entonces como el corazón de esta práctica: intervenir es comprender y producir saber contextualizado; no es solo diagnosticar, es dejarse afectar por la realidad para co-imaginar formas otras de habitarla. En escenarios de conflicto armado, posacuerdo y transiciones, esta triada se potencia ante la posibilidad de reconstruir confianzas, narrativas, vínculos, memorias y horizontes colectivos.

Delgado-Tornés (2013), advierte que la intervención social no está exenta de tensiones ni de riesgos. De ahí la necesidad de pensarla continuamente, de problematizar sus sentidos, sus formas y sus efectos. En su crítica a los modelos tradicionales, la autora denuncia el empirismo, el

asistencialismo, el metodologismo fragmentario y las rutinas profesionalizadas que tienden a vaciar de sentido transformador la intervención. Frente a esto, propone una mirada más profunda, situada y sensible: una intervención que se construya desde la grupalidad, como espacio privilegiado para la emergencia de subjetividades.

En este marco, la intervención social es entendida como una praxis intencionada, ética y comprometida con la transformación. Lejos de concebirse como un acto unilateral o vertical, se plantea como un ejercicio dialógico que requiere sensibilidad, responsabilidad y una actitud constante de cuestionamiento sobre el para qué y el para quién de las acciones. Intervenir, en esta clave, es también exponerse, abrazar los otros micromundos, construir desde el afecto y en este caso, desde un núcleo que es la comunicación para el cambio social.

Enlazar la comunicación a los marcos de intervención tienen un fundamento previo en las apuestas de Paulo Freire, quien concibe lo comunicacional como el lugar donde acontece la praxis, es decir, la unión entre reflexión y acción transformadora. La comunicación es el espacio donde se configura el reconocimiento mutuo de los sujetos, donde emergen las contradicciones, se resignifican las experiencias y se reconfiguran los vínculos. Por eso, cuando se afirma que la comunicación, como proceso, está arraigada al accionar interventivo (Freire, 1979), se está reconociendo su carácter constitutivo en todo acto que pretenda modificar las condiciones de vida de un grupo o comunidad. Intervenir, desde esta mirada, establece un abordaje del lenguaje, la escucha, el afecto y la experiencia compartida como dispositivos fundamentales capaces de generar rupturas, vislumbrar grietas e impulsar alternativas de solución.

El legado Freiriano es indeleble. Sus aportes invitan a comprender que toda intervención que aspire a ser transformadora debe asumir el carácter inacabado del conocimiento, de los sujetos y del mundo; y que, en última instancia, intervenir es hacer de la comunicación una forma de vivir con otros la construcción de lo posible, en un tiempo y un territorio compartido. Freire advierte sobre los riesgos de despolitizar la comunicación, de abstraerla de los procesos históricos, sociales y culturales que la atraviesan. Por eso, su ideal de educador dialógico —que no transmite saber, sino que lo construye en el encuentro— se convierte en un referente indispensable para repensar la intervención desde una clave comunicativa.

Si bien la pedagogía social y la educación popular han ofrecido horizontes fecundos para pensar el cambio social, este proyecto propone detenerse en el tránsito; es decir, en el proceso mismo, antes que, en los fines, y por ello se elige priorizar una apuesta por *la intervención*

sociocomunicativa en lugar de socioeducativa. Esta determinación no busca excluir lo socioeducativo, sino integrar y profundizar lo comunicativo como dimensión fundante de lo político, lo cultural y lo subjetivo.

La intervención sociocomunicativa, desde los resultados de esta investigación, puede ser comprendida como una práctica situada que emerge desde la comunicación entendida no como herramienta, sino como fundamento estructurante de los vínculos sociales, los procesos de subjetivación y los horizontes de transformación colectiva. Se configura como una apuesta epistemológica, ética, estética y política que reconoce en el diálogo, la escucha activa, la co-creación de sentidos y la circulación de saberes populares, el corazón de los procesos sociales que buscan la dignificación de la vida en medio de las potencialidades de las narrativas.

En los procesos de intervención sociocomunicativa, las narrativas ocupan un lugar central no solo como medios expresivos, sino como territorios simbólicos donde se tramitan sentidos, se configuran identidades y se abren posibilidades de transformación. Esta forma de intervención no se dirige al sujeto aislado, sino que reconoce el entramado sociocultural en el que las personas se constituyen como tales, y apuesta por transformar los contextos que restringen su capacidad de agencia. Además, se fundamenta en principios como la horizontalidad en las relaciones, la generación de subjetivaciones, el reconocimiento de las voces históricamente silenciadas y la producción de contenidos desde las lenguas, identidades y estéticas propias y compartidas.

Bajo esta perspectiva, es posible integrarle a la intervención sociocomunicativa cinco características fundamentales que devienen de la teoría de la comunicación para el cambio social planteadas por Gamucio-Dragón (2003):

1. Participación comunitaria y apropiación: los procesos comunicativos deben ser liderados y apropiados por las comunidades, evitando la lógica del acceso superficial y promoviendo el involucramiento genuino de los sujetos.
2. Pertinencia cultural y lingüística: es crucial respetar las particularidades culturales y lingüísticas locales, evitando imposiciones foráneas y propiciando un diálogo equitativo entre saberes.
3. Producción de contenidos locales: en vez de imponer información externa, se valora el conocimiento comunitario, promoviendo contenidos creados desde la experiencia y saberes propios de cada comunidad.

4. Uso adecuado de tecnologías: la tecnología debe estar al servicio del proceso y ser apropiada a las realidades locales, evitando dependencias o soluciones insostenibles.
5. Creación de redes y convergencias: establecer conexiones con otras experiencias similares fortalece y amplía el impacto de los procesos comunicativos.

La intervención sociocomunicativa se fundamenta entonces en la participación activa de los actores sociales, en la apropiación de medios y lenguajes situados, en la producción de sentidos desde las realidades locales y en el impulso de prácticas simbólicas que habilitan procesos de memoria colectiva, resistencias y re-existencias. Así, se convierte en un ejercicio político de democratización de la palabra, de horizontalización de las relaciones y de construcción de una esfera pública más inclusiva y plural.

Ahora bien, en contextos como el colombiano, atravesado por procesos de posacuerdo, transicionalidad y disputas por el sentido de la paz, esta forma de intervención se vuelve urgente y necesaria. Retomando los planteamientos de Carlos Velandia (2022), es fundamental recordar que los acuerdos de paz por sí solos no garantizan la transformación profunda que exige una sociedad marcada por décadas de conflicto armado y, además, que dichos acuerdos deben estar acompañados de un ejercicio permanente de divulgación y pedagogía que permita generar adhesión y legitimidad social.

Esta labor referida por el autor no debe entenderse como un momento aislado o una campaña transitoria, sino desde la implicación de un proceso continuo en el que se ofrezcan herramientas concretas para el abordaje de temas de interés en los ámbitos mencionados. Esta premisa resulta fundamental para repensar el papel que deben asumir tanto los medios públicos como los privados, así como quienes nos dedicamos a la creación de narrativas y es bajo esta necesidad que recobra fuerza la intervención sociocomunicativa.

A través de las narrativas, el arte, el testimonio y la acción comunicativa desde abajo o desde los márgenes, se posibilitan ejercicios pedagógicos que no solo informan, sino que transforman, reconfiguran sentidos, sanan y movilizan. Desde allí, la intervención sociocomunicativa aporta a la construcción de culturas de paz, al fortalecimiento del tejido social y al reconocimiento de comunidades como sujetas políticas capaces de incidir en sus propios territorios y en las formas en las que conciben sus propias historias y experiencias de vida con miras al presente y al futuro.

La intervención sociocomunicativa, en esta apuesta investigativa, no se limita a “comunicar bien” o “hacer visible lo que estaba oculto”; implica un entramado profundo de sentidos y vínculos que procura acompañar y posibilitar espacios donde la palabra se reencuentre con la vida. *Mujeres Míticas* pone en escena un modo de comunicar que busca transformar tanto a quien narra como a quien escucha y esto implica gestar procesos en doble vía. Las entrevistas, las prácticas textiles y los talleres experienciales se ajustaron al contexto, a las once mujeres participantes, a sus territorios, a sus tiempos, a sus propias trayectorias, afectos y sensibilidades. De cada proceso emergió una herramienta co-creada con y para ellas, pero con intencionalidades externas, es decir: el podcast, los contenidos digitales de los encuentros, el oráculo de la memoria y el video experiencial de los diálogos cruzados permitieron extender los marcos conversacionales, de aprendizaje y de transferencia de saberes, hacia afuera, hacia otros territorios, otras colectividades y otras comunidades.

El siguiente fragmento capitular propone una mirada analítica a las prácticas narrativas de base comunicacional tomando como referente la memoria metodológica de *Mujeres Míticas* como estrategias para la pedagogía social, entendidas como un proceso creativo situado, relacional y transformador que se teje en los márgenes, en las juntanzas, en los espacios de diálogo donde la palabra recobra su poder performativo y permiten habitar la memoria colectiva desde otros formatos.

6.3. Dispositivos co-creados con y desde las mujeres y un legado narrativo que espera calar en la esfera pública

Cambiar la comunicación de lugar es sacarla de los medios para colocarla en las mediaciones
sociales, en la vida cotidiana de los sujetos.

—Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*

Mujeres Míticas como apuesta de Investigación-Intervención se configuró en medio de una convergencia entre diversos enfoques metodológicos y perspectivas epistemológicas que encontraron su despliegue en los dispositivos diseñados, co-creados y activados con y desde las once mujeres participantes. Cada uno de estos dispositivos – El podcast, los tejidos y bordados, el Oráculo de la Memoria, el video en Diálogos Cruzados- se convirtieron en una concreción situada

de los principios que orientaron el proceso: la memoria como campo de disputa política y subjetiva con un enfoque de género, las narrativas como forma de configuración de identidad y re-existencia, el diálogo como vía de concienciación y mediación, y la comunicación como práctica transformadora y generadora de sentido colectivo para la pedagogía social.

Comprender entonces, el cómo y el para qué de los dispositivos en mención, pasa por entender que, en primer lugar, su desarrollo integró el enfoque de género al concebir las narrativas y los medios desde las mujeres y esto responde a la necesidad planteada por Vega y Arriola, (2008) de “dar prioridad a la socialización del discurso desarrollado por las mujeres y, por lo mismo, ponerlo en debate, para reequilibrar el escenario público dominado por el discurso de los hombres” (p. 17) y en segundo lugar, por reconocer su proceso de co-construcción en aras de aperturar posibilidades de réplica en otros contextos y con otras intencionalidades.

La apuesta por dispositivos alternativos, simbólicos y sensibles conecta con una de las afirmaciones centrales del texto: “la producción autónoma de medios elaborados desde un enfoque de género [...] es fundamental para llegar a audiencias específicas: sectores organizados, redes interconectadas, comunidades locales” (Burch, 2009, p. 17). *Mujeres Míticas* propone justamente una estética que no necesita espectacularizar el dolor ni reducir la identidad de las mujeres a roles o estereotipos, y en su lugar, impulsa una comunicación desde la experiencia femenina que teje, construye, moviliza, transforma y sobre todo, democratiza la historia misma:

La entrevista, que se concibió en la primera fase del proyecto como medio para la reconstrucción de las trayectorias individuales y colectivas de las mujeres - antes, durante y después del recrudecimiento del conflicto armado-, se alineó a sus necesidades y realidades bajo un “reunirse para contar”. Esta dimensión emocional fue clave para propiciar no solo el relato del dolor, sino también la evocación de gestos de resistencia, prácticas de cuidado, vínculos afectivos y aprendizajes colectivos.

A partir de estas entrevistas emergió el dispositivo central del proyecto: el video-podcast *Mujeres Míticas*. Esta herramienta, concebida desde una lógica transmedia, permitió traducir el material testimonial en una pieza sonora y audiovisual sensible, cuidada y colaborativa. Su formato fue adaptado para sostener la densidad emocional de los relatos, permitiendo que cada capítulo tuviera un ritmo propio, un tono particular y una estructura que respondiera a la identidad de cada mujer entrevistada. En lugar de homogeneizar los relatos bajo un solo estilo, el podcast respetó las

diferencias narrativas, las pausas, los silencios, las metáforas personales, e incluso las lágrimas, las risas y la nostalgia del recuerdo.

Además, el podcast permitió la circulación de estas memorias a distintos públicos, trascendiendo los espacios comunitarios inmediatos para dialogar con otras audiencias a través de redes sociales, encuentros académicos y escenarios de incidencia pública. En este sentido, el dispositivo también cumple una función comunicativa estratégica al insertarse en el ecosistema de medios desde una apuesta ética que habilita un tipo de escucha que interpela emocional y políticamente a quien lo recibe.

Figura 28.

Desarrollo de la entrevista a Otilia Yepes y producción del Podcast



Alfredo Ghiso (2010) destaca la importancia de crear "espacios de encuentro donde la palabra circule y se reconozca la voz del otro como legítima". El podcast, al permitir la difusión de relatos y experiencias en formatos accesibles, facilita estos encuentros, promoviendo la reflexión

colectiva y el reconocimiento mutuo. Al ser accesible en plataformas digitales, el podcast expande los límites del aula y de los espacios convencionales de formación, insertándose en lo que Ghiso llama “contextos pedagógicos no escolarizados” donde también se construye ciudadanía, convivencia y justicia social. A las mujeres les permitió transitar en medio de sus experiencias, daños y resistencias; les permitió sentirse importantes, ser escuchadas, dejar de ser invisibles. A las personas y comunidades que hacen el papel de audiencia, les permitió reconocer la historia de sus territorios y país a través de las ‘narrativas otras’, sensibilizarse y encontrarles valor a las memorias colectivas, conectar con el propósito de aportar a una cultura de paz.

Desde otro ángulo, *el fotobordado y el tejido de manillas*, operaron como una relectura activa del recuerdo y la identidad a través de la imagen, el hilo, el elemento. Para muchas de las mujeres fue un acto de narrar sin hablar, de superponer tiempos y miradas, enlazando la memoria personal con la memoria colectiva, lo íntimo con lo territorial, lo afectivo con lo político. En esta línea, Mondragón Varela y Ghiso Cotos (2010) destacan que la pedagogía social reconoce el potencial educativo de las prácticas culturales y estéticas, valorándolas como formas legítimas de producción de sentido y construcción de ciudadanía. Así, el tejido se vuelve también un dispositivo formativo, donde se aprenden y comparten saberes, se elaboran emociones y se construyen vínculos.

Este dispositivo también activó una dimensión estética de la intervención a través de la consolidación de contenidos digitales publicados en redes sociales. El proceso de bordar y tejer se plasmó en reels y carruseles fotográficos y la práctica del bordado trascendió su carácter íntimo para volverse una forma de incidencia simbólica en la esfera social, una manera de visibilizar la memoria desde la belleza y la potencia creativa. Este gesto también puede leerse desde lo que Martín-Barbero denomina el paso de los medios a las mediaciones, donde el sentido no está en el soporte técnico, sino en “los lugares sociales donde lo simbólico se hace sentido para alguien, en algún momento, con alguna urgencia” (Martín-Barbero, 1987, p. 231).

Figura 29.

Encuentro de prácticas textiles para fotobordado en Granada



El *Oráculo de la Memoria* surgió de un taller de los sentidos que vinculó el arte, la pedagogía y la comunicación y la dimensión espiritual y se consolidó como una herramienta metodológica de gran alcance para activar procesos de memoria desde la sensibilidad, la imaginación y el diálogo para la transmisión intergeneracional de relatos, saberes y resistencias.

Inspirado en el formato de los oráculos tradicionales donde las sociedades antiguas los concebían como fuentes legítimas de sabiduría y orientación, capaces de ofrecer respuestas a preguntas trascendentales en momentos de incertidumbre, el *Oráculo de la Memoria* vinculó los aprendizajes, saberes y lecciones de las Mujeres Míticas para que quien las lea o consulte sus cartas, se sientan guiados a través de la palabra que contiene la dignidad y sabiduría ancestral de las generaciones que nos anteceden.

Figura 30.*Taller de los sentidos con Cremé Studio*

Desde la perspectiva de Martín-Barbero, “lo que da sentido a la comunicación no son los medios sino las mediaciones: esos lugares donde el sentido se produce, se negocia y se transforma” (Martín-Barbero, 1987, p. 231). Desde allí, el Oráculo se inscribe en las lógicas del afecto y en la pedagogía de lo sensible, donde la memoria se transmite no solo a través del discurso racional, sino también mediante imágenes, colores, símbolos y especialmente actos de consulta ritualizados.

Este dispositivo se configuró también en doble vía, ya que, simultáneamente potencia las expresiones de re-existencia de las mujeres participantes desde el mito, la experiencia vital y la dimensión espiritual, y por otro lado, abre espacios de recepción activa y transformación para quienes consultan y activan el oráculo. En términos de pedagogía social, el oráculo encarna una forma de aprendizaje vivencial y situado, en tanto conecta a las personas con sus propios relatos y emociones, al tiempo que las vincula con las memorias de otras. Esta herramienta, por tanto, dignifica la experiencia como fuente de conocimiento y reconoce la narrativa como núcleo para la construcción de sentidos.

Uno de los mayores aportes del Oráculo de la Memoria radica en su potencial para la resignificación y la proyección colectiva. A diferencia de otros formatos que se enfocan exclusivamente en el pasado y los marcos de recrudescimiento del conflicto armado, el oráculo abre espacio para pensar el presente y el porvenir desde lo que se es hoy: ¿Cómo logré transitar el dolor? ¿Qué le diría a una persona que está atravesando una situación y suceso difícil en su vida desde mi experiencia? ¿Cuáles son mis principios de vida tras los daños sufridos? ¿Qué palabras puedo regalar para ayudar a otro/a a sanar? ¿Cómo movilizo o construyo a través de la palabra?

Figura 31.*Proceso creativo para la elaboración de las cartas*

Desde la perspectiva comunicacional, que entra y sale, que va y viene, el oráculo actúa como un dispositivo de mediación simbólica que propicia el intercambio, la escucha activa y la producción conjunta de sentidos. Su flexibilidad temática, su apertura interpretativa y su potencial movilizador lo convierten en una herramienta replicable para procesos de reconstrucción del tejido social, pedagogía de la memoria y cultura de paz con las mujeres como protagonistas.

Figura 32.*Ilustraciones del Oráculo de la Memoria realizadas por Val Monsalve*

Cimentar puentes intergeneracionales que propiciaran la transferencia de saberes, experiencias y sentidos entre las mujeres participantes del proyecto y otros grupos sociales u otras generaciones cobró gran importancia en el desarrollo de los dispositivos y herramientas y esta conexión se concretó en el ejercicio de *Diálogos Cruzados*, donde cinco jóvenes y siete mujeres participantes compartieron un espacio mediado por las historias, los saberes y los escenarios narrativos.

Figura 33.

Desarrollo de los Diálogos Cruzados y metáfora de la pared blanca



Su diseño se inspiró en la metáfora de la pared blanca: una lona que separaba físicamente a las participantes —mujeres a un lado, jóvenes al otro— pero que, al mismo tiempo, servía como superficie de escritura colectiva. Esta lona pretendía ser una representación poética de las barreras sociales, culturales y generacionales que históricamente han dificultado el diálogo, y cuya superación fue activada mediante la potencia del oído, la palabra y el gesto.

Durante su desarrollo, la conversación se evocó a partir de preguntas sugerentes, silencios significativos y elementos simbólicos. Las voces viajaban de un lado al otro sin que las participantes se vieran, lo que propició un nivel más profundo de atención y empatía. La escucha activa, sin distracciones visuales, favoreció una apertura emocional en la que los relatos no eran juzgados ni interrumpidos, sino acogidos con respeto y cuidado. Esta dinámica generó un espacio de reconocimiento intersubjetivo: las mujeres se vieron reflejadas en las inquietudes, sueños y

preguntas de los y las jóvenes, mientras que estas últimas resignificaron sus propias vivencias al entrar en contacto con memorias de dolor, dignidad y resistencia que habitan su mismo territorio.

Su carácter performativo —al implicar el cuerpo, la emoción y el gesto— convirtió los Diálogos Cruzados en una forma de pedagogía social, donde el aprendizaje ocurre en la relación con el otro y no únicamente en la transmisión de contenidos. El gesto final de ponerse de pie, separarse de la lona y mirarse a los ojos entre las partes simbolizó no solo el cierre de la actividad, sino la apertura de un nuevo vínculo, más consciente y empático, lo que integra, además, uno de los principios esenciales de la pedagogía social, que busca “generar vínculos de sentido entre saberes, sujetos y territorios” (Mondragón Varela & Ghiso Cotos, 2010, p. 83). En efecto, este dispositivo posibilitó que las mujeres vieran en los jóvenes una posibilidad real de continuidad y resguardo del legado de sus memorias, mientras que los jóvenes descubrieron que escuchar y comprender el pasado de otros es parte de su responsabilidad como generación presente.

Figura 34.

Desarrollo de los Diálogos Cruzados con jóvenes y mujeres participantes



Todos los dispositivos emergentes no responden a una lógica de aplicación rígida, sino a principios de co-creación, lo que les otorga una gran plasticidad para ser apropiados por otras comunidades, espacios y escenarios. Su carácter situado y dialógico les permite anclarse a distintas realidades sociales, respetando particularidades culturales, generacionales y políticas; sin embargo, en este punto es importante destacar los resultados medibles que podrían conducir a su replica:

Tabla 1.*Indicadores y logros de dispositivos*

INDICADORES	LOGROS
Número de productos comunicativos transmedia generados	Mujeres Míticas: El Podcast; Fotobordado: Tejiendo el recuerdo; Manillas: Trenzarnos en resistencia; Oráculo de la Memoria; Vídeo Diálogos Cruzados (TOTAL:5)
Cantidad de oráculos de la memoria entregados a personas, instituciones, líderes, organizaciones	100 para instituciones, líderes y organizaciones 500 impresos para la venta próximamente
Número de visitas, interacciones y usuarios activos en la plataforma (IG)	Podcast Mujeres Míticas: 250 visitas Vídeo Diálogos Cruzados: 1.325 visualizaciones Oráculo de la Memoria (contenidos digitales): 8.000 visitas
Cantidad de alianzas establecidas	Convocatoria de Estímulos del Instituto de Cultura y Patrimonio de Antioquia (TOTAL:1)
Número de contextos en los que se replicó la herramienta	Granada, San Carlos, San Roque, Yolombó, Donmatías y Medellín (entrega individual, círculos de mujeres, grupos constituidos) Sabana de Occidente (Cundinamarca): Red Popular de Mujeres de la Sabana (TOTAL: 6)

Estos logros no solo dan cuenta de la eficacia de los dispositivos, sino también de su capacidad para activar memorias, generar agencia colectiva y contribuir a la cultura de paz en clave territorial y en clave de género. Los indicadores evidencian un alcance significativo, tanto en ámbitos digitales (por ejemplo, las 8.000 visitas a los contenidos digitales del Oráculo o las 1.325 visualizaciones del vídeo de Diálogos Cruzados) como en la replicación en diferentes territorios. Este alcance sugiere que la propuesta ha abierto canales de comunicación efectivos para fomentar una cultura de paz, haciendo visibles nuevas formas de resistencia y protagonismo desde las voces de las mujeres.

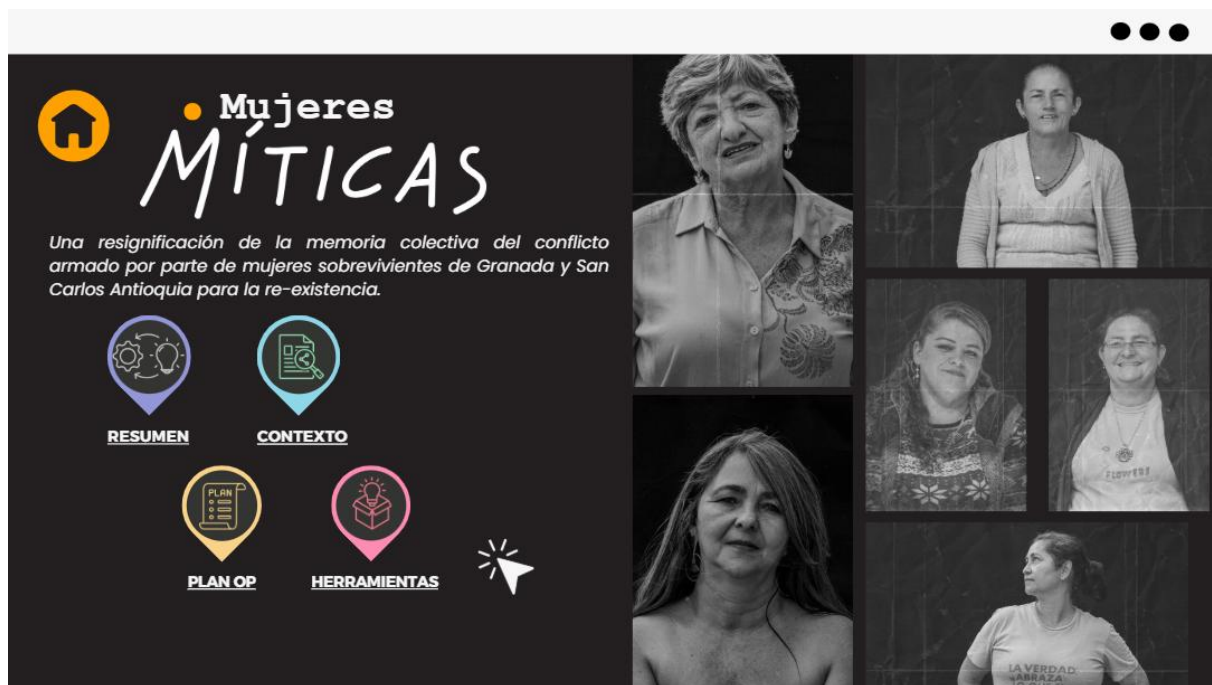
En el marco del último objetivo del proyecto investigativo— Desarrollar herramientas de intervención sociocomunicativa que permitan potencializar las reivindicaciones sociales de las mujeres sobrevivientes al conflicto armado en Granada y San Carlos aportando a la generación conciencia colectiva alrededor del cuidado y dignificación de las memorias del conflicto armado

en Colombia y la cultura de paz— se diseñó, construyó y publicó un micrositio digital interactivo que compila de forma articulada los contenidos, metodologías, resultados y herramientas generadas a lo largo del proceso.

La plataforma *Mujeres Míticas: narrando memorias para re-existir* constituye una herramienta metodológica y pedagógica en sí misma. Su estructura responde a una lógica de navegación clara, intuitiva y accesible, diseñada como repositorio y sistematización para su replicabilidad.

Figura 35.

Plataforma interactiva que condensa las herramientas co-creadas



Nota. Fuente <https://mujeresmiticas.my.canva.site/mujeres-m-ticas-narrando-memorias-para-reexistir>

La arquitectura del micrositio responde a tres propósitos esenciales:

1. Documentar el proceso: Se ofrece un recorrido comprensivo por los antecedentes, el contexto socioterritorial, los objetivos, el plan operativo, los enfoques metodológicos y los instrumentos de recolección y análisis de la información. Esto permite a otras personas o colectivos interesados conocer en profundidad el desarrollo del proyecto, facilitando su apropiación y adaptación en otros contextos.

2. Visibilizar las herramientas co-creadas: La sección de *Herramientas pedagógicas para la paz* ofrece acceso directo a los principales dispositivos desarrollados. Cada uno está acompañado de descripciones detalladas y vínculos funcionales que permiten su exploración, descarga, escucha o visualización.
3. Potenciar la apropiación comunitaria y territorial: La integración de la cuenta de Instagram como canal de difusión y conversación, sumada a la navegación hipervinculada de los contenidos y herramientas, permite que la plataforma funcione como un entorno dinámico, interactivo y abierto al diálogo. Esta dimensión es clave en términos de intervención sociocomunicativa, pues garantiza que las voces de las mujeres no queden encapsuladas en un producto académico o institucional, sino que circulen, se resignifiquen y sigan generando sentido en nuevos espacios.

Si bien el micrositio se construyó de forma orgánica, refleja la lógica transmedia y participativa del proyecto, permitiendo que la intervención sociocomunicativa se materialice como una experiencia expandida, en la que convergen múltiples lenguajes (sonoro, visual, narrativo, textil, simbólico), múltiples tiempos (memorias del pasado, voces del presente y proyecciones futuras), y múltiples sujetos (las mujeres protagonistas, los y las jóvenes que se integraron y las audiencias digitales).

Replicar estos dispositivos es seguir ampliando los horizontes de una transformación social mediada por los fundamentos de lo comunicacional: Pasar por la palabra, escuchar con atención, bordar la esperanza, co-crear imaginarios, ilustrar nuevos rumbos, fotografiar las pequeñas paces; y desde ahí, seguir hilando comunidad, dignidad y futuro.

Después de este recorrido, es imperativo entender que si bien esta investigación nunca tuvo una inclinación feminista, la perspectiva de género permitió agudizar la óptica para inscribir a las mujeres como base de la movilización y dinamización de la memoria colectiva, no solo en Antioquia, sino en el país y estos dispositivos co-creados junto con ellas, permiten afirmar que claramente los seres humanos somos en la medida en la que nos narramos y este tránsito particularmente, les ha permitido a ellas, a las mujeres sobrevivientes del conflicto armado de Granada y San Carlos, no solo visibilizar los daños sufridos, sino también reivindicar las respuestas creativas, colectivas y dignificantes que han construido frente a la guerra, frente a sí mismas y frente a los escenarios vitales que se modifican continuamente.

De quienes han tenido la posibilidad de acceder a los dispositivos mencionados y por ende de leer, ver, escuchar y sentir a las Mujeres Míticas, quiero dejar un fragmento de una carta que reúne lo que en ellos y ellas queda:

Como no se imaginan, el leer narrativas que vienen desde el territorio y más aún de las voces de las mujeres guerreras que han sostenido el dolor del conflicto, que han abrazado, han maternado en sus territorios cada vivencia, que han consolado, que han transformado el dolor en dignidad, es imprescindible para que las personas comprendan el impacto y el daño que el conflicto deja en las vidas de quienes lo padecen. El tener esta voz desde las mujeres abre camino en medio de esas estructuras de poder que han buscado invisibilizarlas, es entender que la historia cobra sentido desde los protagonistas y que opinar del conflicto armado desde las comodidades y privilegios no tiene sentido. [...] Y para no alargarme más, hoy quiero agradecerles por ser valientes, resilientes y por demostrar por medio del amor y el perdón, como se reconstruye el tejido social en sus comunidades, como abrazan la memoria y la convierten en un motor de no repetición, gracias por transformar esa experiencia dolorosas de sus vidas, para enseñarnos con el ejemplo, que, con odios y rencores, no llegamos a ningún lado como sociedad (M. Agudelo, comunicación personal, 08 de octubre de 2024).¹⁷

¹⁷ Fragmento de carta enviada a las Mujeres Míticas

7. Comunicar la memoria, tejer la paz: Reflexiones y horizontes

La memoria me ha servido para amar la vida, proteger la vida, defender la vida y respetar la vida. Me ha servido para no permitir que nos esclavice la repetición.

Me ha servido para respetar las versiones, pero no tragarme los cuentos enteros.

Para mí, la memoria ha sido la razón de ser y de amar para existir.

—Otilia Yepes, La Madremonte.¹⁸

Ubicados en el corazón del Oriente antioqueño, Granada y San Carlos son dos municipios que comparten travesías, tierra y montañas; se conectan por la abundancia natural y una memoria colectiva cimentada entre daños y grietas, pero también resistencias y esperanza. En ambos territorios se disputó un cultivo de guerra y en medio de sus profundas aguas, fueron ahogadas vidas, pero emergieron también las luchas por las otras vidas que no pudieron ser apagadas y a estas luchas les fueron trazados rostros de mujer.

La reconfiguración violenta de ambos municipios se encarnó en la cotidianidad de las mujeres, y sus dimensiones individuales, familiares, comunitarias, además de su participación social, política y económica que integraban sus proyectos de vida se vieron trastocadas; y detrás de la pérdida de sus esposos, hijos, padres, hermanos, el atentado también a sus saberes, sus relaciones, su salud física y mental y hasta su libertad. Sin embargo, a ellas no les fueron arrebatados sus recuerdos, ni mucho menos sus luchas y tras una guerra despiadada a ellas les quedó su memoria, como escenario de remembranza, pero sobre todo de denuncia, resistencia y dignidad.

A lo largo de este proceso investigativo, se ha hecho evidente que las memorias de las mujeres sobrevivientes del conflicto armado no pueden reducirse a categorías funcionales ni a narrativas institucionalizadas que, al homogenizar el dolor, corren el riesgo de vaciarlo de sentido. En contraposición a lo que Martín-Barbero (2010) denomina una “memoria superficial”, impulsada por medios o discursos oficiales que trivializan la experiencia humana, este trabajo se convirtió en una apuesta por recuperar formas narrativas profundas y simbólicas arraigadas a la intimidad, al afecto, a lo popular y a lo comunitario y bajo esta perspectiva, abrirse a “historias otras” a través de “narrativas otras”.

¹⁸ Fragmento del libro *Mujeres Míticas* (2023).

Las narrativas, gracias a su capacidad de mimetizar y adaptarse, permiten a las comunidades reinterpretar continuamente su realidad ajustando símbolos y relatos a nuevas condiciones históricas y sociales. Según Pardo (2020), los relatos se transforman para reflejar los cambios sociales, lo que le otorga a los mitos y leyendas un potencial narrativo vigente. Por eso, elegirlos como medio narrativo en función de este proyecto, no fue solo una decisión estética, sino epistémica y situada que les permitió a las mujeres contarse, verse y reconocerse en sus propias subjetividades.

La comprensión de la resignificación de la memoria colectiva del conflicto armado por parte de once mujeres sobrevivientes de Granada y San Carlos Antioquia en el actual escenario de transición, utilizando los mitos y leyendas populares del departamento como medio narrativo para impulsar sus reivindicaciones sociales desde expresiones de re-existencia se entrelazó en medio de diálogos profundos, hilos y puntadas y encuentros en los que convergieron todos los sentidos; y en medio de las prácticas que hicieron posible la inmersión en los recuerdos, los daños, las resistencias, las subjetividades, y las nuevas formas de ser, habitar y existir los territorios, emergieron las reflexiones que aquí se consignan.

7.1. Reflexiones

La primera reflexión se establece entorno a la reconstrucción de las experiencias y trayectorias individuales y colectivas de las mujeres antes, durante y después del recrudecimiento del conflicto armado y es precisamente a partir de este ejercicio que se logra establecer un panorama acerca de los contextos y cotidianidades previas al ingreso de la guerra, una comprensión de los daños sufridos por las mujeres durante los años perversos y una exploración de las expresiones de resistencia que surgieron tras los hechos victimizantes.

Abordar los contextos y cotidianidades previas a la guerra total en Granada y San Carlos, a través del recuerdo de las once mujeres, es inmiscuirse en el olor a leña y los sancochos espesos con el sabor de lo que su misma tierra producía, en los paseos de olla y las dinámicas marcadas por los charcos y los ríos, el día de jornal entre montañas y la premisa de que aún y con lo poco que tenían no era mucho lo que les faltaba; y pese a que las brechas de desigualdad se hicieron evidentes en los relatos y ya estaban marcadas por fragmentos de la historia oficial, su naturalización no las llevó a detenerse en esas fracturas que precisamente hicieron de su tierra y condiciones, entornos

apetecidos para los grupos armados. Es así como la transición hacia “la llegada del conflicto” para ellas es rápida, confusa e inesperada.

En Granada, primero fue la presencia del ELN y de las FARC-EP la que se consolidó desde los años ochenta, atraída por la topografía montañosa, la debilidad estatal y las rutas naturales de movilidad. Posteriormente, con la incursión paramilitar en 1999 y la ejecución de la Operación Lusitania, el municipio fue testigo de una ofensiva que dejó “más de mil desplazamientos y un dominio armado basado en el miedo y el control social” (CNMH, 2016). San Carlos, por su parte, experimentó un escalamiento del conflicto similar: a finales de los noventa, la guerrilla tenía fuerte presencia en zonas rurales, pero fue el avance de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) lo que consolidó un régimen de terror que instrumentalizó a la población civil. Como lo señala el CNMH (2020), “la presencia simultánea de guerrilla, paramilitares y fuerza pública convirtió al municipio en un laboratorio de guerra total, donde las fronteras entre combatiente y civil se desdibujaron peligrosamente”. En ambos territorios, la ocupación militar no se limitó al enfrentamiento armado sino que implicó también una reconfiguración de las relaciones sociales, la implantación de normas impuestas por la violencia y una vigilancia constante que despojó a la comunidad de su autonomía y tranquilidad.

La violencia silenciosa que se gestaba en los márgenes del territorio se transformó, entre finales de los años 90s y principios del 2000, en un huracán de fuego cruzado, muerte, hostigamiento, desaparición, secuestro y desplazamiento. La cotidianidad fue abruptamente interrumpida por la llegada de los múltiples actores armados que impusieron nuevas reglas, sembraron miedo e instauraron el control mediante el terror y entre escombros de cemento, cuerpos y almas, ellas protagonizaron la “tragedia que les tocó”:

Esta tragedia. La mía, la que me duele, la que derramó la sangre de mis amigos, de mi gente, de mi pueblo. Esta tragedia que asalta mis horas de sueño, y me deja ver las caras de quienes murieron, desaparecieron o se vieron obligados a huir, es igual a todas las que esta absurda guerra nos ha brindado en nombre de la paz, la justicia, el cambio, la libertad... Lo que la hace diferente es que ésta no sólo la escuché y vi a través de la radio o el televisor, sino que mojé mis hombros de lágrimas y dejé en mis recuerdos el dolor de la ausencia, de la

incertidumbre y en mis pensamientos la zozobra del temor. Esta es, la tragedia que me toca.¹⁹

Figura 36.

Objetos que Aleida Tamayo presentó en un espacio de encuentro como sus ‘tesoros’



Nota. Fotografía de Alejandra Quintero para Mujeres Míticas

En Granada, el desplazamiento forzado se convirtió en la modalidad de violencia más devastadora, representando el 86 % del total de víctimas (CNMH, 2016). Solo en 2002, más de 8.400 personas huyeron. Al drama del éxodo se sumó el asesinato selectivo como mecanismo de control: “Después del desplazamiento, el asesinato ocupa el segundo lugar en modalidades de violencia con mayor impacto en la población [...] al menos 460 personas fueron víctimas directas de asesinato selectivo” (CNMH, 2016, p. 158).

A San Carlos también llegó el horror. Las masacres, las amenazas, el señalamiento y los desplazamientos masivos transformaron radicalmente el paisaje. De las veredas solidarias y los

¹⁹ La tragedia que me toca: texto escrito por un habitante de San Carlos que guarda Aleida Tamayo como uno de sus ‘tesoros’ acompañado por fotografías de su familia previamente al asesinato de su esposo.

caminos compartidos, solo quedaron rutas de huida. “El aumento del desplazamiento forzado en San Carlos coincidió con la intensificación del conflicto armado [...]. Entre 2003 y 2004, esta violencia alcanzó su punto más alto, con desplazamientos masivos que representaron el 45% y el 39% del total anual” (CNMH, 2020, p. 68). El miedo no solo se vivía, también se comunicaba: la amenaza se desplegaba también a través de gestos, símbolos y rumores. Las ‘listas’ se convirtieron en el arma silenciosa más temida. La desaparición forzada, uno de los crímenes más atroces, impuso un duelo perpetuo y se convirtió en uno de los hechos victimizantes más aberrantes que somete a la espera, a la angustia, a la ausencia. Más del 85 % de estos casos no identifica a un responsable (CNMH, 2020), reflejo de un entramado de impunidad donde el dolor permanece sin rostro ni justicia.

A través de los relatos de las mujeres, se hizo posible transitar por los hechos victimizantes en mención, pero, además, gestar una comprensión de los daños sufridos, permitiendo evidenciar que el conflicto armado no afectó de igual manera a hombres y mujeres. Mientras ellos fueron enlistados, señalados, desaparecidos o asesinados, ellas tuvieron que hacerse cargo de la solvencia económica, de los trabajos desequilibrados entre los cuales se encuentra el cuidado, de las ausencias, de la reconstrucción de tejidos, de su dolor y del dolor ajeno.

Esta mirada permite no solo complejizar el análisis de los impactos, sino también entender que las consecuencias de una guerra jamás son neutras ni homogéneas, y que existe una urgencia por reconocer cómo el género condicionó las formas de vivir el conflicto y resistir a él. Una lógica patriarcal, donde la agresión a las mujeres se justifica como colateral o derivada de su cercanía a un actor masculino, ha profundizado la violencia que ya habitaba la vida de las mujeres y pese a que el conflicto armado no inauguró las brechas de género, sí las agudizó.

Tal como lo señala Montes (2024), la prolongación del conflicto no solo intensificó las agresiones, sino que permitió que estas se diversificaran en modalidades cada vez más crueles y planificadas. Esta “inventiva perversa” a la que alude el autor da cuenta de la manera en que los actores armados se adaptaron al contexto mediante la ejecución de violencias que apuntaban directamente a quebrar la subjetividad femenina, a anular el poder simbólico de su rol en la comunidad, y a enviar mensajes de sometimiento colectivo. En este sentido, como lo plantea el CNMH (2013), las mujeres experimentaron la guerra no únicamente desde la condición de víctimas directas de la violencia armada, sino también como protagonistas de las labores de cuidado y contención emocional, familiar y comunitaria en contextos marcados por la devastación.

Frente a un conflicto que se ensañó particularmente con sus cuerpos, sus vínculos y sus formas de vida, las mujeres de Granada y San Carlos empezaron a resurgir desde distintas expresiones de resistencia y en medio del dolor, tejieron sentido, comunidad y fortaleza. Una de esas expresiones fue la religiosidad, que funcionó como refugio simbólico y emocional frente a la desolación. La fe, los rituales y la creencia en un poder superior ofrecieron, además de consuelo, una estructura interna que fortaleció su capacidad de enfrentar la realidad. Como afirman Zizek y Sloterdijk, los rituales religiosos actúan como dispositivos de cohesión, permitiendo la unificación del pensamiento y facilitando la superación de crisis comunitarias. En esta misma línea, Gil Montoya (2016) resalta cómo la religión, más allá de su dimensión espiritual, cumple una función social estructurante que brinda sentido a las comunidades en contextos de crisis. Para muchas mujeres, la fe fue la fuerza que les permitió sostenerse a sí mismas y a los suyos y buscar las formas de empezar de nuevo.

Figura 37.

Objetos que Rosalba Giraldo presentó en un espacio de encuentro como sus ‘tesoros’



Nota. Fotografía de Alejandra Quintero para Mujeres Míticas.

Sus hijos e hijas se convirtieron en otra fuente de resistencia vital. Ser madres les otorgó razones para seguir caminando, para buscar sustento y protección, y para transformar el dolor en

motor de reconstrucción. En sus relatos, la maternidad se transforma en una postura ética y política ante la adversidad y este impulso íntimo se extendió hacia el ámbito colectivo. Desafiar los órdenes impuestos las condujo a la movilización, al acompañamiento mutuo, al reencuentro de redes y saberes truncados por la guerra. Como lo plantea Elizabeth Jelin (1993), en muchos casos la participación de las mujeres en los movimientos por los derechos humanos no surgió desde ideologías previas o estructuras organizativas, sino desde una “lógica del afecto”: fue el vínculo con sus desaparecidos, asesinados o desplazados el que se transformó en acción colectiva, convirtiendo el dolor en denuncia, lo íntimo en público y lo personal en político.

Esta lógica del afecto dio paso al surgimiento de procesos organizativos liderados por mujeres en Granada y San Carlos. En Granada, este camino se expresó en la consolidación de organizaciones, liderazgos y espacios comunitarios que lucharon por la memoria, la reparación y la paz como lo es el caso de ASOVIDA – Asociación de Víctimas de Granada-. En San Carlos, en cambio, la resistencia emergió desde una colectividad espontánea, tejida en lo cotidiano por mujeres que no necesariamente representaban instituciones, pero que encontraron en la solidaridad el recurso más valioso para abrazarse ante las consecuencias del conflicto.

La segunda reflexión está direccionada hacia el análisis de los significados e interpretaciones que las mujeres tejieron entre sus experiencias y los mitos y leyendas populares de Antioquia incorporando el cómo, a través de estas figuras míticas, las mujeres logran atribuir otras características físicas, emocionales y simbólicas a relatos tradicionales, develando acciones de resistencia ante el recrudecimiento del conflicto; y cómo los procesos de configuración de subjetividades políticas de cara a la re-existencia, apertura posibilidades de contribución a una cultura de paz tejida por pequeñas paces.

Si bien las voces y testimonios de las mujeres a nivel de país y a nivel local han logrado irrumpir en los espacios del relato oficial, a menudo han tenido que ajustarse a lógicas de representación ajenas a sus propias formas de lenguaje y comprensión del mundo. Trabajar desde lo tradicional y lo popular, en este caso, abrió la posibilidad de reivindicar la memoria desde registros más situados y las mujeres —madres, abuelas, hermanas—, se convierten en referentes éticos y políticos de una memoria que interpela lo establecido: “en la expresión pública de memorias —en sus distintos géneros y formas de manifestación— las visiones de las mujeres tienen un lugar central, como narradoras, como mediadoras, como analistas.” (Jelin, 2002, p. 109).

Bajo esta mirada, los mitos y leyendas se asumieron como parte de la narración popular y cuando las mujeres se apropiaron de relatos como La Llorona, La Madremonte o La Patasola para conectarlos con sus experiencias en el marco del conflicto armado, empezaron a crear nuevos entrecruces narrativos que irrumpen en lo que se considera real para otorgar sentidos desde lo simbólico. Es decir, los mitos y leyendas en este escenario se activan en medio de la resignificación y las mujeres no solo recuerdan lo que les pasó, sino que también lo reordenan, lo explican, lo vinculan con el presente y lo transforman en una forma de lenguaje socialmente compartido.

Así, estos relatos activaron múltiples dimensiones en la producción de significados, tal como proponen Cabruja et al. (2000): la *indexicalidad*, en tanto las mujeres resignificaron los mitos desde sus propias vivencias; la *reflexividad*, al enmarcar esas resignificaciones en sus contextos personales, comunitarios y territoriales; y la *dimensión política de la acción*, que se expresa en la ruptura con las formas hegemónicas de representación del conflicto, el duelo y la identidad femenina.

La Llorona acogió las desapariciones forzadas, la ausencia, pero también la búsqueda; la Madremonte evocó el desarraigo y el despojo territorial, pero también la conexión con la tierra, la regeneración y el retorno; La Patasola expresó el duelo por la pérdida de seres queridos y la fractura del cuerpo como territorio, pero también la persistencia al continuar recorriendo caminos aun sintiéndose coja; el Gritón canalizó el eco de las voces que pidieron auxilio sin ser escuchadas pero también las voces que no lograron ser silenciadas, y la Barbacoa representó el peso de la muerte, pero también la fuerza para alumbrar en medio de la oscuridad.

En el proceso de entender la forma en la que las mujeres atribuyeron características emocionales y físicas a los mitos y leyendas arraigadas fundamentalmente a los sucesos de dolor, hechos victimizantes y daños sufridos, emergió el acto de nombrarse como Mujer Mítica y de ese acto específico surgen la elaboración de subjetividades y la re-existencia.

Reconocerse como Mujer Mítica activó en las participantes una potencia reivindicativa que se traduce en expresiones profundas y vitales: “mi historia también merece ser contada”, “yo también soy memoria del territorio”, “mi dolor también tiene belleza”, “mi resistencia también es poder”. Estas frases trascienden las consignas identitarias y se trasladan a los marcos de subjetivación que, como plantea González Rey (2009), le permiten al sujeto – en este caso a las mujeres - articular su experiencia con elementos simbólicos, emocionales y sociales, generando nuevas formas de comprensión de sí mismas y de su entorno.

Este proceso de subjetivación marca el tránsito hacia la re-existencia, comprendida como un acto político que, en palabras de Albán (2017), implica la creación de sistemas de autorrepresentación que restituyen la palabra a quienes han sido históricamente silenciados. Según las apuestas de Albán, estas formas de narrar íntimas y simbólicas, se entienden como estéticas de la re-existencia: prácticas que confrontan los modelos de vida impuestos y afirman formas otras de habitar el mundo. La re-existencia implica una resistencia vital, estética y política que no se limita a recordar el pasado, sino que lo resignifica desde los márgenes, desde lo sensible y lo comunitario.

En este horizonte, las *Mujeres Míticas*, al narrarse desde un lugar simbólico que reivindica sus saberes, sus memorias y su palabra, desafían de manera directa un orden cultural que históricamente las ha confinado al silencio o a la victimización. Al reapropiarse del relato, se posicionan como sujetas con voz propia, capaces de contar no solo un pasado de dolor, sino también sus cosmovisiones, sus apuestas vitales, sus anhelos más íntimos y sus búsquedas profundas del corazón. Narrar-se, entonces, deviene en una forma de re-existencia tejida desde el deseo de transformar lo vivido en horizonte colectivo de sentido.

El escenario posterior a la firma del Acuerdo de Paz en Colombia demarca algunos de esos horizontes y pese a que continúa en una transición compleja, en la que la promesa de un país reconciliado coexiste con desafíos persistentes como la violencia, la exclusión y la desconfianza en las instituciones, se hace necesario interpelar críticamente las concepciones de paz, comprendiendo que las contribuciones a la misma deben estar ligadas a una transformación profunda de las relaciones sociales, al fortalecimiento de espacios genuinos de participación ciudadana y, de manera fundamental, al reconocimiento de las memorias de quienes han vivido el conflicto desde sus territorios, sus cuerpos, sus afectos y sus narrativas.

En ese sentido, reflexionar sobre estas paces, implica reconocer la potencia política de las mujeres sobrevivientes del conflicto armado en Granada y San Carlos en la construcción de un proyecto de país distinto; donde la paz no se imponga desde arriba, sino que se construya colectivamente. Como señala Vásquez (2020), se trata de desarmar no solo los fusiles, sino también las lógicas coloniales que siguen operando en los discursos, en las instituciones y en las subjetividades.

La experiencia de *Mujeres Míticas* demuestra que la apuesta por las “narrativas otras” es también una apuesta por la paz, ya que convierte la narración en un gesto de recuperación de la dignidad, en una forma de resistencia simbólica y en un acto político de reapropiación de la historia

a través de la palabra hablada, escrita y proyectada con un fin común, la no repetición. “La paz se protege no solo porque otros la necesiten, sino porque es un derecho de un pueblo que ya vivió el conflicto y no quiere volver a repetirlo”, dice Gloria Ramírez (comunicación personal, 10 de septiembre de 2024).

Partiendo de esta perspectiva, el acto de comunicar se convierte en un ejercicio de democratización del conocimiento, de restitución del derecho a narrarse, y de reconstrucción y resignificación colectiva de sucesos, de historia y de tiempos. En escenarios de transición como los que atraviesa actualmente Colombia, donde el ruido mediático amenaza con trivializar el dolor o banalizar la memoria, la comunicación comprometida tiene la responsabilidad de abrir caminos a las verdades fragmentarias, al diálogo de saberes, a la circulación de conocimientos aportando a una cultura de paz que converge con el llamado mancomunado del nunca más.

Desde esta mirada, surge la última reflexión alrededor de lo esencial que fue para este proceso investigativo vincular la comunicación con los marcos de intervención bajo el antecedente Freiriano, donde se concibe lo comunicacional como el lugar donde acontece la praxis. La comunicación es el espacio donde se produce el reconocimiento mutuo, emergen las contradicciones, se resignifican las experiencias y se reconstruyen los vínculos. Así, entonces, intervenir es también hacer del lenguaje, la escucha, el afecto y la experiencia compartida, dispositivos capaces de generar rupturas, abrir grietas e imaginar alternativas posibles. En última instancia, intervenir es hacer de la comunicación una forma de vivir con otros la construcción de lo posible, en un tiempo y territorio compartidos.

Freire advirtió sobre los riesgos de despolitizar la comunicación, de abstraerla de los procesos históricos, sociales y culturales que la atraviesan. Por ello, su ideal de educador dialógico —que no transmite saber, sino que lo construye en el encuentro— se convierte en un referente indispensable para repensar la intervención desde una clave comunicativa; y si bien, la pedagogía social y la educación popular han ofrecido horizontes fecundos para pensar el cambio social, este proyecto propuso detenerse en el tránsito; es decir, en el proceso mismo antes que en los fines. Por eso, se optó por priorizar una apuesta por la intervención socio-comunicativa en lugar de una netamente socioeducativa.

Desde los resultados de esta investigación, la intervención socio-comunicativa puede entenderse como una práctica situada que surge desde una concepción de la comunicación no como herramienta instrumental, sino como fundamento estructurante de los vínculos sociales, los

procesos de subjetivación y los horizontes de transformación colectiva. Se configura como una apuesta epistemológica, ética, estética y política, que reconoce en el diálogo, la escucha activa, la co-creación de sentidos y la circulación de saberes populares, el corazón de los procesos que dignifican la vida y la memoria, esta vez, con y desde las mujeres.

Mujeres Míticas puso en escena un modo de comunicar que transforma tanto a quien narra como a quien escucha, gestando procesos de doble vía. Las entrevistas, los tejidos, los bordados y los talleres experienciales se ajustaron al contexto, a las once mujeres participantes, a sus territorios, a sus trayectorias, afectos y tiempos. De cada proceso emergieron herramientas co-creadas con y para ellas, pero con proyecciones que van más allá de lo local: el podcast, los contenidos digitales, el Oráculo de la Memoria y el video de los Diálogos cruzados extendieron los marcos de conversación, aprendizaje y transferencia de saberes hacia otros territorios y colectividades.

Al final, cada uno de estos dispositivos se convirtió en una concreción situada de los principios rectores del proceso: la memoria como campo de disputa política y subjetiva con enfoque de género; las narrativas como forma de configuración de identidad y re-existencia; el diálogo como vía de concienciación y mediación; y la comunicación como práctica transformadora generadora de sentido colectivo para la pedagogía social y para la justicia epistémica.

7.2. Horizontes y sentidos

Colombia se hace y se habita en medio de encrucijadas, paralelismos, recrudescimientos y realidades alteradas. A pesar de los avances significativos que supuso la firma del Acuerdo Final de Paz en 2016, la violencia no ha cesado, solo ha mutado. Nuevos actores armados, disputas territoriales, asesinatos sistemáticos de líderes sociales y excombatientes, así como el creciente control de economías ilegales, dan cuenta de un país que sigue transitando hacia la paz en medio de la guerra y es en este escenario contradictorio, donde precisamente la cultura de paz no puede entenderse como un punto de llegada, sino como una construcción permanente, situada, y desde la base.

En un país donde el olvido se convierte en política y la indiferencia sigue nublando miradas, los ejercicios de memoria adquieren un carácter disruptivo y subversivo y el llamado a recordar el pasado no consiste solo en rememorar lo sucedido, sino volver a pasar por el corazón la historia

desde la experiencia de quienes la han vivido, en clave de dignidad, verdad y justicia, pero también bajo la responsabilidad de abrir los brazos y recibir su pequeño legado.

Bajo lo planteado, esta apuesta investigativa-interventiva se asume como pequeña semilla que si bien, no transforma la estructura estatal, ni las formas de vida de quienes hicieron parte, sí espera remover los cimientos del sentido común e incidir en las miradas de comunidad y en las miradas de país. Para las mujeres significó elaborar sentidos y verse así mismas diferente, inmensas, inspiradoras, importantes; para quienes las lean, las vean, las escuchen, se espera pueda significar conocer los tránsitos del país a través de sus voces y dejarse calar por sus apuestas de pequeñas paces para la no repetición.

A partir de este recorrido, emergen 4 puntos que delinear posibles proyecciones, tensiones y llamados de atención, no como conclusiones cerradas, sino horizontes de sentido:

1. Las narrativas de la memoria de mujeres sobrevivientes al conflicto armado no es un ejercicio neutral. Se convierte en una forma de disputar el relato oficial, de confrontar el olvido y de impulsar las versiones y verdades fragmentadas de la historia. Las mujeres trascendieron el dolor para reclamar su lugar en la verdad y así como las once que acompañaron el proceso investigativo, cada lugar de Colombia es habitado por ellas, por millones de Mujeres Míticas que merecen ser vistas, escuchadas, reconocidas desde su dignidad. El reconocimiento de sí como Mujeres Míticas abre la puerta a una subjetivación política, pero también a formas incipientes de organización, incidencia y alianza. Este proceso deja abierta la posibilidad de seguir tejiendo redes de acción entre mujeres, comunidades y generaciones.
2. Las voces que aquí se juntaron nos recuerdan que no existe una única manera de ser mujer, víctima o sobreviviente al conflicto. Las múltiples opresiones que atraviesan los cuerpos y territorios femeninos exigen políticas y prácticas más sensibles, situadas y transformadoras que no reproduzcan estereotipos ni silencien la diversidad. En esta línea, Elizabeth Jelin (2002) advierte que: “los procesos de construcción de la memoria son también procesos de lucha por el reconocimiento y por la representación en el espacio público” (p. 35). Las preguntas del inicio de la investigación deben conservarse y replantearse en distintos escenarios y múltiples contextos: ¿quién recuerda? ¿cómo se recuerda? ¿para qué y desde qué lugar? ¿Con qué narrativas se media la experiencia vivida? Las historias otras tienen el poder de resignificar la memoria y dignificar a sus protagonistas. Su divulgación no debe responder a lógicas de

consumo cultural, sino a prácticas éticas que promuevan la escucha crítica, el reconocimiento mutuo y la sanación colectiva.

3. La comunicación, desde esta perspectiva, no es un medio para “dar a conocer”, sino una forma de construir lo común. Es el lugar donde se entretejen las subjetividades, se disputan los sentidos y se proyectan horizontes colectivos. Esta investigación reafirma las potencialidades de intervenir desde los marcos comunicacionales y aquí es fundamental integrar enfoques que valoren lo procesual, lo relacional y lo inacabado. El ejercicio de comunicar requiere una ética del cuidado que no revictimice, que no explote el dolor como mercancía informativa y que reconozca en los silencios, las analogías, las metáforas y las figuras simbólicas, formas válidas de expresión y comprensión.
4. Cuando los relatos, las reflexiones, los aprendizajes y/o conclusiones que emergen durante el proceso investigativo encuentran formas sensibles y creativas de circular, se propician caminos para continuar generando sentidos en doble vía. Esta es una invitación a repensar el sentido meramente académico de investigar y propiciar la co-creación con las comunidades de dispositivos que permitan devolver la palabra, la imagen y el relato, no solo como un gesto ético de reciprocidad, sino una apuesta epistemológica que busca llevar lo encontrado a otros espacios y escenarios. El podcast, el Oráculo de la Memoria o los contenidos audiovisuales que se concretaron en este proceso pasan de ser soportes, a herramientas narrativas que inciden en la agencia de las mujeres participantes y abren posibilidades de diálogo con otras generaciones y territorios.

Comprender la manera en la que mujeres sobrevivientes al conflicto armado de Granada y San Carlos Antioquia, resignifican la memoria colectiva del conflicto armado en el actual escenario de transición, a través de los mitos y leyendas populares del departamento como medio narrativo para reivindicar sus expresiones sociales desde la re-existencia me permitió transitar, de nuevo, la belleza de la palabra hablada y escrita y el universo de posibilidades en el arte de narrar, pero sobre todo, me permitió aprender que las soledades se desdibujan y los duelos se mitigan cuando son atravesados por las historias, por su escucha, por el abrazo que se da entre almas.

En este proceso, las mujeres protagonistas fueron encontrando no solo un lugar para su voz, sino también para su dignidad y para su memoria. Merecen —como todas las mujeres sobrevivientes del conflicto armado en el país— que sus relatos empiecen a navegar con el viento,

a habitar nuevos oídos, corazones y territorios; porque cuando se les ve y se les escucha de verdad —con el cuerpo entero, con atención profunda y con respeto— uno también se transforma, yo ya no soy igual.

Referencias

- Abello Banfí, J., Villegas, A., & Figueroa, C. A. (2020). Comunicación. En A. Sánchez Baute (Dir.), *Futuro en tránsito* (pp. 9–60). Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición.
- Achugar, H. (2003). El lugar de la memoria, a propósito de monumentos (motivos y paréntesis). En E. Jelin & V. Langland (Eds.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales* (pp. 191–216). Madrid, España: Siglo XXI.
- Agudelo Marín, A. (2021). *Narrar el dolor, bordar la memoria: Las memorias de mujeres víctimas del conflicto armado colombiano a través del bordado como práctica cultural* [Tesis de grado, Universidad de Antioquia].
- Albán Achinte, A. (2009). Pedagogías de la re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (pp. 443–468). Abya-Yala.
- Albán Achinte, A. (2012). Estéticas de la re-existencia: ¿Lo político del arte? En W. Mignolo & P. P. Gómez Moreno (Eds.), *Estéticas y opción decolonial* (pp. 281–295). Universidad Distrital Francisco José de Caldas. <https://mega.nz/file/kDQiyaoR#vCpeD0EUDvjFbW7lfdJ3E2IC57WMsvnkpU6qGBoqyFc>
- Albán Achinte, A. (2017). *Prácticas creativas de re-existencia basadas en lugar: Más allá del arte... el mundo de lo sensible*. Ediciones del Signo.
- Alvarado, L., Martínez, J. M. S., & García, M. (2008). *Características más relevantes del paradigma socio-crítico: Su aplicación en investigaciones de educación ambiental y de enseñanza de las ciencias realizadas en el Doctorado de Educación del Instituto Pedagógico de Caracas*. Instituto Pedagógico de Miranda.
- Arroyave Gómez, M. C., & Zapata Cadavid, B. (2020). Prácticas narrativas: entre la estrategia y la poesía social. Un debate académico necesario en contextos de violencias y reconciliaciones. *Trabajo Social*, 22(1), 253–273. <https://doi.org/10.15446/ts.v22n1.79310>
- Barbero, J. M. (1987). *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. Gustavo Gili.
- Barbero, J.M. (2001). Medios: olvidos y desmemorias. *Revista Número*. <http://www.olavarria.com/ciudad/universitarios/biblioteca/descargas/b/barbero%20sobre%20Medios.pdf>
- Barbero, J. M. (2010). Comunicación y cultura mundo: nuevas dinámicas globales de lo cultural. *Signo y Pensamiento*, 29(57), 20–34. <https://www.redalyc.org/pdf/860/86020052002.pdf>
- Barragán, S. (2022). Irma Pineda homenajea a madres que buscan a sus hijas desaparecidas con versión de “La Llorona”. En *Aristegui Noticias*. <https://aristeginoticias.com/1303/mexico/irma-pineda-homenajea-a-madres-que-buscan-a-sus-hijas-desaparecidas-con-version-de-la-llorona/>
- Blair Trujillo, E. (2008). Los testimonios o las narrativas de la(s) memoria(s). *Estudios Políticos*, (32), 85–115. <https://www.redalyc.org/pdf/164/16429060003.pdf>
- Bonet, M. T. (2005). La narración histórica en la teoría de Paul Ricoeur: Fragmentos de un debate. *e-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, 3(12), 47–67. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=496451227004&utm>

- Bonilla, J., Rodríguez, C., Garcés, A., & Muñoz, L. (2008). *Lo que construimos desde abajo: Comunicación para la paz en Colombia*. Pontificia Universidad Javeriana. <http://hdl.handle.net/10554/5163>
- Bruner, J. (2004). *La fábrica de historias: Derecho, literatura, vida*. Gedisa.
- Buitrago Trujillo, H. A., Betancur Gómez, C., & Zuluaga Quiceno, E. (2016). Medios de comunicación para el cambio social y comunicación para el fortalecimiento del tejido social. *Comunicación*, 34, 85-97. Universidad Pontificia Bolivariana. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/comunicacion/article/view/1665>
- Buraschi, D., & Oldano, N. (2022). La herencia de Paulo Freire en las prácticas participativas dialógicas. *RES, Revista de Educación Social*, (35), 404.
- Burch, S. (2009). *Comunicación, organización y género: Ellas tienen la palabra*. FLACSO-ALAI. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/42787.pdf>
- Cabruja, T., Íñiguez, L., & Vázquez, F. (2000). Cómo construimos el mundo: Relativismo, espacios de relación y narratividad. *Anàlisi: Quaderns de Comunicació i Cultura*, 25, 61-94. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=72405>
- Canal Caicedo, M., Camargo, J. A., & Navarro Díaz, L. R. (2015). *Narrativas emergentes: Comunicación para el cambio social en comunidades palafíticas del Caribe colombiano*. Universidad Sergio Arboleda, Escuela de Comunicación Social y Periodismo.
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (s. f.). *Asociación de Víctimas de Granada (ASOVIDA)*. Visor Público del Registro de Acciones e Iniciativas de Memoria Histórica. <https://accioneseiniciativas.centrodememoriahistorica.gov.co/s/inicio/item/206>
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2013). *Recordar y narrar el conflicto: Herramientas para reconstruir memoria histórica*. CNMH. <http://centrodememoriahistorica.gov.co/recordar-y-narrar-el-conflicto/>
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2014). *Aportes teóricos y metodológicos para la valoración de los daños causados por la violencia*. CNMH. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/cartilla-danos-causados-por-la-violencia/>
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2016). *Granada: Memorias de guerra, resistencia y reconstrucción*. CNMH; Colciencias; Corporación Región. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/granada-memorias-de-guerra-resistencia-y-reconstruccion/>
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2018). *Daños: Análisis de los impactos del conflicto armado*. CNMH. <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/un-viaje-por-la-memoria-historica/pdf/danos.pdf>
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2020). *San Carlos: Memorias del éxodo en la guerra*. CNMH. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/san-carlos-memorias-del-exodo-en-la-guerra/>
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2021). *En el 8M, el CNMH hace un reconocimiento a las mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia*. CNMH. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/en-el-8m-el-cnmh-hace-un-reconocimiento-a-las-mujeres-victimas-del-conflicto-armado-en-colombia/>
- Cifuentes Patiño, M. R. (2009). La investigación sobre género y conflicto armado. *Revista Eleuthera*, 3, 127-164. Universidad de Caldas. <https://www.redalyc.org/pdf/5859/585961832006.pdf>
- Comisión de la Verdad. (2022a). *Cifras de la Comisión de la Verdad presentadas junto con el Informe Final*. Comisión de la Verdad.

- <https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/principales-cifras-comision-de-la-verdad-informe-final>
- Comisión de la Verdad. (2022b). *Hay futuro si hay verdad: Informe final (Tomo 7: Mi cuerpo es la verdad: Experiencias de mujeres y personas LGBTIQ+ en el conflicto armado)*. Comisión de la Verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/mi-cuerpo-es-la-verdad>
- Comisión de la Verdad. (2022c). *Hay futuro si hay verdad: Informe final (Tomo 5: Sufrir la guerra y rehacer la vida: Informe Final)*. Comisión de la Verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/sufrir-la-guerra-y-rehacer-la-vida>
- Daly, M. (1973). *Beyond God the Father: Toward a philosophy of women's liberation*. Beacon Press.
- Delgado-Tornés, A. N., Martínez-Tena, A. C., Illescas-Nájera, I., & Rosas-Nexticapa, M. (2013). La intervención socioeducativa para el fortalecimiento de las comunidades. *Revista Santiago*, (133), 1–12. Universidad de Oriente. <https://santiago.uo.edu.cu/index.php/stgo/article/download/168/167/662>
- Del Pozo Serrano, F. J., Jiménez Bautista, F., & Barrientos Soto, A. (2018). Pedagogía social y educación social en Colombia: Cómo construir la cultura de paz comunitaria en el postconflicto. *Zona Próxima*, 29, 32–51. <https://doi.org/10.14482/zp.29.0004>
- Del Valle, C. (2007). Comunicación para el cambio social y la ciudadanía: Aproximaciones conceptuales y desafíos en América Latina. En C. Del Valle (Comp.), *Comunicación y cambio social: Hacia un horizonte de sentido común* (pp. 101–130). Ediciones CICCUS.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (1994). *Handbook of qualitative research*. Sage Publications.
- Díaz González de Viana, L. (2007). Mitos y leyendas: Memoria colectiva y narración popular. *Arbor*, 183(732), 149–165. <https://doi.org/10.3989/arbor.2007.i732.149>
- Domínguez, T. (2020). *Mujeres que abrazan la esperanza: Movilización social femenina y reconstrucción del tejido social en Granada y San Carlos (2005–2019)* [Tesis de grado, Universidad EAFIT]. <https://repository.eafit.edu.co/handle/10784/24953>
- Duque, J. I. (1987). *Antioquia: su pueblo, sus mitos, supersticiones y leyendas: hechos parasicológicos*. Pluma de Oro. https://books.google.es/books/about/Antioquia.html?id=nusMAAAAYAAJ&redir_esc=y
- Durand Guevara, N. (2015). *Cuando los ríos se cruzan: Etnicidad, memoria y mitos en el conflicto armado internovargas peruano. Una mirada desde el pueblo asháninka* [Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales]. FLACSO.
- El Colombiano. (2024, mayo 5) *Mujeres míticas: 17 historias para no olvidar el poder de las mujeres* [Pódcast]. <https://www.elcolombiano.com/podcast/el-arranque/mujeres-miticas-libro-conflicto-armado-don-matias-CA24420543>
- El Tiempo. (1999, 2 de enero). *Asesinan a alcalde de San Carlos*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/mam-880763>
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1973). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido* (30.ª ed.). Siglo XXI Editores.
- Galtung, J. (1996). *Peace by peaceful means: Peace and conflict, development and civilization*. Sage Publications.
- García, A. (2017). Memoria, subjetividad y medios de comunicación en el conflicto armado de Colombia. *JSR Funlam Journal of Students' Research*, 2, 95–105. <https://doi.org/10.21501/25007858.2584>

- García, A. (2023). *Datos para la Paz: Boletines – Datos para la paz*. Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. <https://datospaz.unidadvictimas.gov.co/boletines/>
- García Perdomo, D. E. (2014). Mujeres en el conflicto armado: Iniciativas de memoria y roles no tradicionales. *Ciencia Unisalle*, 13. Universidad de La Salle. <https://ciencia.lasalle.edu.co/items/47413d62-563c-4b79-bdc8-a3a46b9f1534/full>
- Ghiso, A. M. (2010). *Conversaciones: Entre el legado de los que me preceden y mi quehacer educativo* [Documento no publicado]. Scribd. <https://es.scribd.com/document/457092761/Alfredo-Ghiso-Conversaciones-con-los-que-me-precedieron>
- Gil Montoya, J. D. (2016). *El fenómeno religioso como soporte simbólico en dos sujetos víctimas de conflicto armado* [Tesis de grado, Universidad de San Buenaventura]. Repositorio Institucional USB. <https://bibliotecadigital.usb.edu.co/entities/publication/49375a92-8387-4737-8331-06a2a706ce48>
- Gómez Isaza, M. C. (2023). *Mujeres Míticas: Los mitos que se hicieron realidad en Colombia*. Autopublicación. Obra ganadora de la Beca de Publicación de Obra Inédita, Programa Nacional de Estímulos del Ministerio de las Culturas.
- González Fonseca, J., & Sánchez Riaño, F. (2018). Recuperación colectiva de la historia desde las víctimas: En Colombia los otros también cuentan. *Derecho y Realidad*, 16(31), 119–137. <https://doi.org/10.19053/16923936.v16.n31.2018.13716>
- González Rey, F. (2009a). La significación de Vygotski para la consideración de lo afectivo en la educación: las bases para la cuestión de la subjetividad. *Revista Electrónica Actualidad Investigativas en Educación*, 9(1), 1-25.
- Gratacós, M. (2020). *Arquetipos de Jung: Definición, características y tipos*. Lifeder. <https://www.lifeder.com/arquetipos-de-jung/#:~:text=Arquetipos%20de%20Jung:%20definici%C3%B3n%20caracter%20ADsticas%20y%20tipos>
- Grupo de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Imprenta Nacional de Colombia. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/descargas.html>
- Hernández, L. J. (2020). *Cultura de paz, reconciliación y transicionalidad: Versión XXII de la Cátedra Democracia y Ciudadanía*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Librería de Lau.
- Herrera, M., & Pertuz, C. (2014). Narrativas femeninas del conflicto armado y la violencia política en Colombia: Contar para rehacerse. *Revista de Estudios Sociales*, (49), 70–83. <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/res/article/view/5921>
- Hoyos Gómez, D., & Nieto García, A. (2017). Procesos organizativos de mujeres y víctimas del conflicto armado y sus relaciones con la democracia local en el Oriente Antioqueño. *Desafíos*, 29(1), 139–175. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/desafios/a.4484>
- Hoyos Rodríguez, A., & Ortiz Cárdenas, J. (2020). *Las memorias del café en Granada, Antioquia: Narrativas de una comunidad rural con las que se reconfiguran y re-significan las historias sobre el conflicto armado colombiano en la década de los 90* [Tesis de grado, Universidad de Antioquia]. Repositorio institucional Universidad de Antioquia. https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/16392/1/AlejandraHoyos_2020_MemoriasCafeGranada.pdf
- Hooks, b. (1990). *Yearning: Race, gender, and cultural politics*. South End Press.

- Hurtado Cadavid, J. J. (2019). El papel de la verdad en los procesos de re-subjetivación de las víctimas en Colombia. *Análisis Político*, 32(95), 62–81. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9471822>
- Jelin, E. (1993). *¿Ante, de, en, y? Mujeres y derechos humanos*. Entre Mujeres.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores.
- Jung, C. G. (1964). *El hombre y sus símbolos*. Paidós.
- Lederach, J. P. (2000). *El abecé de la paz y los conflictos: Educación para la paz*. Ediciones Gernika.
- Lindón, A. (1999). Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: Una aproximación a la acción social. *Economía, Sociedad y Territorio*, 2(6), 295–310. El Colegio Mexiquense, A.C. <https://est.cmq.edu.mx/index.php/est/article/view/450>
- Lunazzi, E. (2022). *La Llorona: O la leyenda de las madres latinoamericanas*. El Islote. https://www.xn--elisleo-9za.com/index.php?option=com_content&view=article&id=25981:lallorona-o-la-leyenda-de-las-madres-latinoamericanas&catid=47:columnas&Itemid=8
- Martínez Delgado, M. (2015). *La construcción autobiográfica y narrativa de la experiencia docente* (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México. <https://ru.dgb.unam.mx/server/api/core/bitstreams/be590eaf-5bd2-4b17-a489-40d824ac6c70/content>
- Martínez Herrera, M. (2011). La función social y psicológica del mito. *Kañina. Revista de Artes y Letras*, 35(1), 187–199. Universidad de Costa Rica. <https://www.redalyc.org/pdf/442/44248789014.pdf>
- Medina Gallego, C. (Comp.). (2022). Cultura de paz en la paz total. En Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, *Aula Libre: Paz total. Insumos para la formulación de una política pública integral de paz*. Universidad Nacional de Colombia.
- Mendoza García, J. (2004). Las formas del recuerdo: La memoria colectiva. *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 1(6). <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.158>
- Mondragón Varela, G., & Ghiso Cotos, A. (2010). *Pedagogía social*. Universidad del Valle.
- Montes Vargas, G. J. (2024). *Enfoque de género aplicado al conflicto armado en Colombia: Un análisis de las decisiones tomadas por la Corte Suprema de Justicia en casos de conductas punibles contra mujeres* [Tesis de grado, Universidad Autónoma de Bucaramanga]. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. <https://apolo.unab.edu.co/es/publications/ponencia-enfoque-de-g%C3%A9nero-aplicado-al-conflicto-armado-un-an%C3%A1lisis/>
- Murillo Hernández, D. Z. (2020). «En el mito es donde primero me reconozco»: Una valoración filosófica del mito en el pensamiento de Elías Canetti [Tesis de maestría, Universidad de Antioquia]. Repositorio Institucional UdeA. <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstreams/5cfa4291-4daf-4cf6-9d38-19eab63f447b/download>
- Nieto López, J. (2020). Memoria, campo de tensión en un mundo de diferencias. En J. Nieto López & E. Blair Trujillo (Eds.), *Memoria histórica: Una mirada desde la literatura y el arte* (pp. 43–62). Universidad de Antioquia.
- Nieto, P. (2016). *Narrar la guerra para contar la vida*. Universidad de Antioquia.
- Ocampo López, J. (2001). *Mitos y leyendas de Antioquia la Grande*. Plaza & Janes Editores Colombianos.

- Olaya, C. (2012). *Nunca más contra nadie: Ciclos de violencia en la historia de San Carlos, un pueblo devastado por la guerra*. Kavilando. <https://kavilando.org/index.php/2013-10-13-20-05-51/libros/4980-nunca-mas-contra-nadie-libro>
- Ospina, M. C. (2020). Narrativas colectivas y memorias del conflicto armado colombiano: Sentidos y prácticas de abuelas y madres de niñas y niños de la primera infancia. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 18(2), 1–21. <https://www.redalyc.org/journal/180/18062047017/html/>
- Otero, R. (2011). *La memoria colectiva y la construcción de la identidad* [Ponencia]. IX Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Parra Giraldo, M. (2019). La narración como estrategia de resignificación de la subjetividad en víctimas del conflicto armado. *Revista Kavilando*, 11(1), 11–12. <https://kavilando.org/revista/index.php/kavilando/article/view/294>
- Reina-Valera. (1960). *La Santa Biblia*. Sociedades Bíblicas Unidas. <https://www.biblegateway.com/passage/?search=1+Corinthians+13%3A4-8&version=RVR1960>
- Ricoeur, P. (1960). *Finitude et culpabilité. I: L’homme faillible*. Éditions Aubier.
- Rodríguez, A. R. (2022, julio 25). *El Informe Final de la Comisión de la Verdad y el volumen sobre las mujeres*. La Silla Vacía. <https://www.lasillavacia.com/red-de-expertos/red-de-la-paz/el-informe-final-de-la-comision-de-la-verdad-y-el-volumen-sobre-las-mujeres/>
- Rubiano, M. P. (2016, julio 9). *San Carlos: el horror en 33 masacres*. El Espectador. <https://www.elespectador.com/judicial/san-carlos-el-horror-en-33-masacres-article-642376/>
- Sánchez G., G. (2018). *Reflexiones sobre genealogía y políticas de la memoria en Colombia*. *Análisis Político*, 31(92), 96–114. <https://doi.org/10.15446/anpol.v31n92.71101>
- Scott, J. W. (1992). La experiencia. En J. W. Scott, *Gender and the politics of history* (pp. 23–48). Columbia University Press. (Publicado originalmente en inglés en 1988).
- Soto Moreno, L. J. (2014). La narración oral como herramienta en la construcción de la memoria colectiva de la violencia: Experiencia con mujeres víctimas de desplazamiento forzado en Colombia. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 5(1), 55–76.
- Shiva, V. (1988). *Staying alive: Women, ecology and development*. Zed Books.
- Tavera, E. (2017, 8 de agosto). *Las líneas de tiempo que cuentan la historia de guerra y resistencia de Granada*. Hacemos Memoria. <https://hacemosmemoria.org/2017/08/08/granada-guerra-resistencia/>
- Torres Carrillo, A. (2019). Pensar crítico y producción de conocimiento desde prácticas de transformación social. *Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica*, 4(11), 363–379.
- Vaca-Gutiérrez, H., & Muñoz-Quiceno, Y. T. (2020). La comunicación en la construcción del mundo social. En *Trayectoria de la comunicación para el desarrollo a la comunicación y cambio social* (pp. 45-61). Universidad Autónoma de Occidente. <https://red.uao.edu.co/bitstreams/4adc2528-691c-4474-8ce9-2c67b1c6f202/download>
- Vargas López, P. A. (2022). “Nosotros no construimos modelos de ciudad, nosotros construimos proyectos de vida”: Resistencias comunitarias por la defensa del territorio en Medellín. *Experiencias Comuna 1 – Popular y Comuna 8 – Villa Hermosa, 2004–2015* [Tesis doctoral, Universidad de Antioquia]. Repositorio Institucional Universidad de Antioquia. <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/27148>

- Vásquez Arenas, G. (2020). *Retóricas de la paz en Colombia* [Tesis de maestría, Universidad de Antioquia]. <https://www.studocu.com/co/document/universidad-de-antioquia/sociologia/gerardo-vasques-retoricas-de-la-paz-en-colombia/36513580>
- Velandia-Jagua, C. A. (2022). *La paz o la guerra digital* [Documento en línea]. ABC Paz. <https://abcpaz.com/wp-content/uploads/2022/12/lapaz-o-laguerra-digital.pdf>
- Vélez Pérez, L. A. (2017). *La violencia en Granada, Antioquia (1985–2011): Una valoración histórica al discurso de la prensa escrita* [Tesis de maestría, Universidad de Antioquia]. Repositorio Institucional Universidad de Antioquia. <http://tiny.cc/h8ny001>
- Verdad Abierta. (2011, noviembre 24). *Así vivieron el conflicto armado en San Carlos, Antioquia*. VerdadAbierta.com. <https://verdadabierta.com/asi-vivieron-el-conflicto-armado-en-san-carlos-antioquia/>
- Zemelman, H. (2005). *Voluntad de conocer: El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Anthropos Editorial.

Anexos

Anexo 1: Mapa visual de los instrumentos y resultados del proyecto

