



Humanidades digitales, diálogo de saberes y prácticas colaborativas en red

Cátedra UNESCO de comunicación



IV. PRÁCTICAS DE COMUNICACIÓN Y PROCESOS SOCIOCULTURALES

El Carnaval del Perdón (Bëtschnate) en Sibundoy: prácticas comunicativas, solución de conflictos y esbozo de una teoría de la armonización

Pablo Felipe Gómez Montañez

Doctor en Antropología de la Universidad de los Andes. Comunicador Social de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de investigación Comunicación, Paz/Conflicto.

Docente e investigador de la Facultad de Comunicación Social para la Paz.

pablogomez@usantotomas.edu.co

Resumen

El Carnaval del Perdón o Bëtschnate es una práctica cultural de la comunidad kamentsá, de Sibundoy, Putumayo, cuya finalidad es “armonizar” las relaciones sociales y restablecer el equilibrio alterado por los conflictos, fortalecer los lazos comunitarios y garantizar la prosperidad para todos, mediante la compensación y agradecimiento a la Madre Tierra por los frutos recibidos. El objetivo de la ponencia, la cual se deriva de un proyecto de investigación en desarrollo, es proponer y elaborar una teoría de la “armonización” a partir de la conectividad, la moderación y los propósitos individuales/colectivos que se llevan a cabo en el Carnaval, mediante el rol de los taitas o autoridades indígenas.

Palabras clave: *armonización, solución de conflictos, carnaval, perdón, mediación.*

Introducción

La presente ponencia se enmarca en un proyecto de investigación que actualmente lidero desde el Grupo Comunicación, Paz-Conflicto de la FCSP, USTA, que se titula: “Iniciativas de paz desde perspectivas étnicas: una mirada crítica a los marcos temporales y normativos de la Justicia Transicional en Colombia”. El proyecto tiene como objetivo general analizar las maneras en que organizaciones y comunidades étnicas dolientes de la violencia en Colombia confrontan los marcos interpretativos de la justicia transicional y del llamado “post-conflicto”, mientras articulan en escenarios de la vida cotidiana concepciones de la memoria, la verdad, la justicia, la reparación, el perdón y la resolución de conflictos. Consecuentemente, busca comprender cómo las comunidades indígenas han mantenido, adaptado y reinventado sistemas consuetudinarios de justicia propia y modos de resolución de conflictos que proyectan escenarios e iniciativas alternativas para la construcción de la paz.

Los Pueblos Indígenas del Siglo XXI han consolidado instituciones y prácticas propias de paz que terminan siendo desconocidas para el sistema ordinario y transicional de justicia o no se les reconoce su importancia en el aporte de métodos no violentos de manejar los conflictos y promover la convivencia en la vida cotidiana. En el marco de lo que nos convoca hoy, la ponencia se limita a presentar algunos hallazgos y propuestas teóricas a partir de la etnografía de una práctica pacífica indígena que acontece en el municipio de Sibundoy, Putumayo, por parte de la comunidad kamëntsá, denominada *Bëtschnaté* o Carnaval del Perdón.

Contexto

Sibundoy es el municipio principal del Alto Putumayo, zona de pie de monte amazónico. Putumayo es un lugar histórico de tránsito y transiciones, pues fue escenario de varios periodos de colonización en relación con la explotación de recursos naturales y procesos de evangelización. Durante la Colonia fue territorio de explotación de la quina; durante la colonización criolla de finales del siglo XIX y principios del XX del caucho; durante el mismo tiempo y hasta la década de los 60 del siglo XX fue territorio de misiones evangelizadoras, principalmente de la llamada “violencia capuchina” (Gómez, 2015); y por mucho tiempo se consolidó como territorio cocalero, con sus respectivas violencias en relación con grupos armados ilegales y el narcotráfico (Gaitán Cruz, 2007; Ávila, 2014). En comparación con los municipios del Bajo Putumayo, considerados durante década como zonas rojas, Sibundoy presenta niveles bajos de victimización.¹ La etnia kamëntsá es quien habita principalmente el municipio y sus veredas.

La “armonización”: forma indígena de comprender y manejar los conflictos sociales

Una tesis preliminar consiste en que aunque Sibundoy no presenta condiciones para el cultivo de la coca y de la amapola, lo que corresponde a un factor relevante que explica en parte sus bajos niveles de victimización respecto al conflicto armado interno, no podemos descartar que esta situación es correlacional a la presencia de prácticas culturales que buscan la “armonización”, como el *Bëtschnaté*. Esta palabra en

¹ Esta afirmación se hace de acuerdo con indicadores IRV (Índices de Riesgo de Victimización) encontrados por la Unidad de Víctimas. Tales indicadores pueden consultarse en: http://rni.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/Documentos/LIBRO%20IRV%202010%20-%202014_0.pdf

castellano ha sido empleada en varios estudios para referirse al campo de prácticas y significados desde las que se entiende y proyecta el perdón, la reconciliación, la justicia y la resolución de conflictos desde perspectivas indígenas (ver Laruta, *et al.*, 2010; Welter, 2012), en otras palabras, la forma indígena de concebir y construir la paz. Dentro de sus múltiples acepciones, en la que prima la referente al campo musical, “armonizar” es definida por la RAE como “hacer que no discuerden o se rechacen dos o más partes de un todo”. Por tanto, la “armonía” es una “concertación” a partir de una “grata variedad”.

La tradición en ciencias sociales tiende a ver los procesos de sincretismo, hibridación y de prácticas interculturales como la fiesta, el ritual y el carnaval como escenarios de lucha, confrontación, resistencia y disidencia. Es cierto que al analizar el *Bëtschnaté* se identifican elementos de “encubrimiento” y “resistencia” por parte de un grupo históricamente dominado (Sandoval y Lasso, 2006; Fajardo, 2006) y que se pueden resaltar las tensiones entre elementos dispares histórica, ética y simbólicamente (Tobar y Gómez, 2004) al interior de la celebración. Pero en esta ocasión propongo analizar dicha tensión en sus posibilidades de colaboración, complementariedad y construcción de nuevos objetos que encierran grata variedad en sí mismos.

En otras palabras, el Carnaval del Perdón no sólo es una manera histórica de resistir y de que los elementos indígenas perduren en medio de la imposición colonial y evangelizadora en la región, sino además nos permite analizar y comprender cómo los mismos sentidos de perdón, reconciliación y resolución de conflictos que se dan entre las personas participantes son acordes con la armonización de elementos heterogéneos que hacen parte de los performances de la celebración.

Algunos elementos de análisis a partir de la festividad

El estudio de Tobar y Gómez (2004) es el antecedente inmediato más completo sobre el análisis del carnaval del perdón. Para estos autores, el perdón, el don y la hospitalidad son los tres elementos transversales que sustentan las relaciones intersubjetivas que revitalizan la ética social comunitaria. Aunque estamos de acuerdo con tal afirmación, consideramos que algunos elementos de la fiesta no fueron incluidos en su análisis, los cuales permiten ampliar la comprensión de su universo armonizador.

Conectividad y moderación

Para el Taita Santos, colaborador de nuestra investigación, la palabra perdón es indicador de una imposición lingüística y ética de los misioneros capuchinos en la práctica ritual. Por eso en los afiches promocionales de la festividad se resalta su nombre en lengua kamëntsá: *Bëtschnaté*, que traduce “el día grande nuestra gente”. Es una festividad de renovación cíclica-temporal, celebrada previo al miércoles de ceniza y que tiene como finalidad ante todo “agradecer” a la Madre Tierra por los frutos recibidos y asegurar espiritualmente la prosperidad del ciclo que se renueva. Entonces, ¿qué tiene que ver el perdón?

Desde la concepción indígena, el equilibrio presente en las relaciones entre hombres y de estos con sus dioses es el garante del porvenir materializado en el buen vivir. Pero este equilibrio no es fruto de la quietud y la calma pasiva. Por el contrario, debe manifestarse en la correcta correspondencia entre elementos que constantemente intercambian energía e información, por esta razón, corresponde al eterno flujo de la vida. Cuando la antropología partió de este principio para definir el orden social lo definió como

“sistemas de prestaciones totales” (Mauss, 1971). De ahí que el “don” sí sea un elemento fundamental en la armonización.

Sin embargo, existen intercambios de energía constante en la comunidad que buscan que los mundos internos y externos de las personas se armonicen en medio de las tensiones sociales cotidianas. Tales intercambios se intensifican en los días anteriores y posteriores a la festividad, mediante el yagé.

De manera general el yagé es un bejuco que se usa como base para la preparación de ciertos brebajes que generan estados ontogénicos. Es usado ceremonialmente con el objetivo de “limpiar” el cuerpo individual y colectivo. En la medida que el individuo se purga, entra en contacto con los conflictos de su mundo interno, con las tensiones comunitarias y las deudas pendientes con las deidades y la naturaleza. De esta manera permite la integración holista de la comunicación intrapersonal, la interpersonal y la sistémica-ecológica.² Si tomamos categorías emic de los actos de habla de nuestros co-narradores, podríamos aportar un concepto que haría parte de las condiciones para la armonización: la “conectividad”.

“La finalidad es que para estar en este evento tan espiritual *hay necesidad de tener el cuerpo limpio, tener esa facilidad de conectividad sí*. Tanto con las personas que están allí como con todas las demás. Entonces en el ritual lo hacen con esa intención para que la actividad o el ritual salgan de lo mejor y sea provechoso para cada persona, y uno sea moderado en la misma participación. Cuando se ha terminado eso viene la otra parte en donde viene el ritual diciendo que si algo malo pasó en la fiesta pues se pueda sacar” (Taita Santos, Sibundoy, febrero 7 de 2016).

Tres elementos debemos profundizar. En primer lugar, la conexión cuerpo-mundo social. Más allá de entender desde la tradición académica que el cuerpo es el objeto de las violencias, los poderes y con lo cual “incorporamos” el orden social (Chaves, 2011), la relación entre esta entidad y el mundo exterior se basa también en la noción de “limpieza”, desde el taita del yagé. Las impurezas del cuerpo bloquean el intercambio energético con otros, de ahí que usualmente el uso de plantas medicinales se emplee para armonizar al participante y permitir su ingreso en el ejercicio colectivo.

En segundo lugar, el flujo armónico debe garantizarse, pues si no la ceremonia no tiene “sentido”. En este caso la acepción de “sentido” es la de direccionamiento e intensión. Por esa razón el taita Santos afirma que la limpieza garantiza el logro del propósito colectivo. Pero además el equilibrio debe mantenerse y nuevamente la limpieza de la persona garantiza su “moderada” participación, es decir, que su aporte sea el estrictamente necesario para la empresa colectiva. En tercer lugar, es válido retomar que los escenarios de paz son “imperfectos” y, por ello, pese a las armonizaciones ciertos elementos y flujos se tornarían discordes y provocarían tensiones.

Los órdenes colectivos serán confrontados por la subjetividad individual y eso transformará las relaciones. Consecuentemente, la festividad al permitir el intercambio ritual también puede provocar otros desequilibrios e interrupciones el intercambio energético, por lo cual el *pathos* propio de la alegría fiestera puede provocar la enfermedad que se traduce en los conflictos y disputas de diverso orden. De hecho no faltan las historias de personas que deben ser llevadas al calabozo del cabildo por incumplir normas de respeto. Así que la festividad y también debe marcar un “después” en el que la persona debe limpiarse nuevamente y retornar al flujo cotidiano.

2 Estas tres relaciones las hemos definido al tratar de actualizar las dimensiones que según López Becerra (2011) se deben integrar en un modelo contemporáneo de paz. Para ello la equipara con los modelos ambientales, los cuales deben ser holistas y garantizar el equilibrio entre los diversos elementos que interactúan en el mundo. De esta manera, la paz comparte con los modelos ambientales la necesidad de correspondencias gratas y en equilibrio entre elementos que interactúan así pertenezcan a diferentes dimensiones.

El trabajo colectivo, el orden social y la comunalidad

Hace décadas, durante la fiesta de San Juan, celebrada en junio, se erigía un castillo a partir de ramilletes tejidos de palma. De acuerdo con varios testimonios, los capuchinos prefirieron integrar este elemento al *Bétschnaté* para evitar que los “indios” se mantuvieran en fiesta y borrachera todo el año. Nuevamente la festividad en el presente, y analizada en su propio derecho, armoniza temporalidades y cuerpos de valores.

El tejido de ramos es un ejercicio individual y colectivo. Cada miembro de la comunidad, incluyendo invitados y hasta turistas, contribuye con su trabajo manual mediante la elaboración de ramos trenza a manera de corazón a partir de cierta palma que se siembra en el territorio. Al tejer, cada individuo vuelve a “colocar su propósito”, tal como sucede en la práctica íntima-colectiva del yagé. Como resultado se teje un castillo que se erige frente a la sede del cabildo y que se convierte en escenario de una de las etapas más representativas de la fiesta.

La armazón estructural del castillo en sí misma presenta dos elementos discordantes que se armonizan en el presente de la fiesta: la simbología bíblica del castillo donde fue sacrificado Juan el Bautista y los siete postes que representan las siete autoridades del cabildo indígena. Mediante una labor colectiva impresionante a la vista del foráneo y la supervisión de un taita jefe de cuadrilla, se armonizan la horizontalidad del trabajo comunitario y las jerarquías verticales propias del gobierno indígena. Además de una armonización reflejada en la cooperación, la coordinación y la orientación al éxito, el buen vivir se indica en la legitimidad del taita.

En medio de esta labor, que da inicio al ciclo festivo, la pólvora no molesta con su ruido. Más bien despierta la emoción e integra a los antepasados muertos que deben despertar para guiar el camino de los vivos. El eterno presente se vivifica con la alegría patológica y el paroxismo. Otros dos elementos van a permitir los tres elementos que hemos introducido (conectividad, moderación e individuo/colectividad).

El primero es la música, pues al unísono cada miembro de la comunidad aporta el sonido de un instrumento, no hay diferencia entre músicos y bailadores. En varias fases de la fiesta, sobretodo en la comparsa, cada cual tiene tambor, maraca, flauta o cuerno. Una vez empieza la vibración sonora, esta no cambia, los decibeles no se alteran, se mantiene un continuum mediante el clásico ta ta ta de los tambores. El segundo es la chicha que merece mayor profundidad.

Su preparación cumple sistemáticamente con lo caracterizado: es un ejercicio donde la mazorca, la chagra y el trabajo individual de las mujeres convergen en tanques de agua llenos de la bebida. Si tenemos en cuenta que su preparación en Sibundoy es fruto de mascar directamente el grano y depositarlo con baba en el recipiente de fermentación, se hace evidente que el flujo energético que se intercambia tiene como canalizador la saliva, es decir lo que proviene de la lengua que degusta pero con la que también se habla y se comunica con otros.

Pero si hay algo que esquematiza el flujo de intercambio energético durante el compartir de la chicha es la manera cómo interactúan oferentes y comensales. De los tanques de agua se reparten muchos baldes y vasos. Quien recibe el balde se convierte en oferente. Cada oferente suele estar acompañado de un grupo de personas cercanas. De esta manera debe tomar el primer vaso de chicha y pronunciar al grupo la palabra “quemugua”, es decir “salud”. Al repartir chicha a cada comensal, el oferente debe pronunciar la palabra “makansá”, que significa “sírvese”, y consecuentemente cada comensal pronunciará “quemugua” o “asuchay”, que significa “gracias”. A medida que avanza el festejo, los oferentes pueden ser convidados por otros oferentes, con lo cual se van conformando largas cadenas de repartición que serpentean por todos los espacios y que obligan a consumir compulsiva y alegremente la chicha acompañada de las palabras de

invitación y agradecimiento. De esta manera, se arma un tejido, en el uso correcto del término, que permite la conectividad al tiempo que reta la moderación.

Transición y mediación

Parte de la armonización en el marco del *Bëtschnaté* tiene que ver con la convivencia de marcos temporales diferentes, pues en la fiesta se cruzan elementos de la memoria cultural indígena ligada con sus mitos y de la memoria del mestizaje y la interculturalidad con presencia de transformaciones contemporáneas de la festividad. La textura de la celebración deja ver de manera evidente los procesos de transición enmarcados en las colonizaciones políticas, culturales y religiosas en Sibundoy.

En la actualidad las tensiones históricas dan vida a personajes y prácticas dentro del carnaval, sin embargo es posible identificar un rol fundamental: el del taita, quien permite tanto las transiciones temporales-históricas, como la armonización en tanto mediación de las matrices culturales que hacen parte de la festividad. De esta manera el taita como figura cumple tres roles: el que comunica, el que perdona y el que limpia.

La comparsa es el origen del acto central del día principal de celebración. Comienza en la vereda Sagrado Corazón que alberga a la mayoría de pobladores indígenas. Convoca a familias enteras en un conjunto de música, vestuarios, colores, personajes, actitudes. Varios elementos de la armonización se pueden ver como parte de la reproducción social comunitaria:

a) El rol comunicante del taita se ve en la estructura performativa de la comparsa. Ellos se convierten en mediadores de las fuerzas históricas en tensión, así como del poder institucional que también ha estado en tensión a lo largo de la historia de larga y corta duración. El primer bloque de marchantes es liderado por el sol-matachín, símbolo de la antigua religión indígena. Le siguen los danzantes principales que se dividen en dos: unos con vestuarios llenos de espejos que se burlan de los trajes y la elegancia de los colonizadores blancos; otros, los más importantes, los sanjuaneros que también se burlan del conquistador mediante máscaras que recuerdan el “no entendimiento” de su lengua por parte de los indígenas (con la lengua salida). Este bloque conforma el marco temporal del mito seguido por el de la historia de la conquista.

Entre este bloque y el siguiente están los siete taitas autoridades del cabildo. A su paso vienen las mujeres con la imagen de la Virgen del Carmen. De esta manera, los taitas son el puente entre la historia anterior y la situación presente. Son los mediadores del mundo indígena y del mundo colonizador en sus diversas formas que, al final, terminan integrando el mundo actual indígena de manera armónica.

El rol de quien perdona es el eje fundamental de la fiesta. La noche anterior a la comparsa varios taitas yageceros marchan en la plaza central de Sibundoy donde se erigieron varias esculturas talladas en madera que representan cosmovisiones y personajes de la vida de los kamëntsá. La idea es despertar su energía armonizadora con el propósito de que la comunidad se cure y el ciclo nuevo comience muy bien. Además, al igual que ocurrió con la armadura del castillo, los muertos son invitados a ser parte del colectivo, pues mediante las medicinas de los taitas se despiertan de sus tumbas. Hay que tener en cuenta que la plaza central del pueblo se construyó sobre el antiguo cementerio indígena. Luego el taita gobernador es limpiado mediante “rezos” y luego, él ubicado sobre la cruz central de la plaza, envía un saludo o “energía sanadora” a los participantes. Él es quien debe perdonar a la comunidad, quien lo ve como su padre y guía.

De igual forma, luego de la comparsa se celebra la misa en lengua indígena. Al tiempo que esto permite la armonización entre la autoridad religiosa católica y el mundo espiritual indígena, la autoridad eclesiástica termina hincándose ante el taita gobernador para ser “perdonado” mediante la deposición de flores en

su cabeza. Hay que añadir que el atrio armoniza el silencio ceremonial católico y la bullaranga sagrada-profana del carnaval que acontece al mismo tiempo. En la plaza los participantes que lo desean se hincan ante sus padres y miembros de la comunidad para solicitar “perdones”. Unos por actos cometidos, otros por actos que se podían haber cometido, y otros por actos que podrían llegar a cometerse. De esta manera, la gente imita al taita, reproduce el esquema patriarcal de lo político en su familia, pero además hace evidente que el flujo e intercambio de energías debe mantenerse.

Por eso el perdón indígena se basa en saber que no sólo se perdona lo cometido -flujo terminado-, sino lo que continúa en pensamiento y lo que puede estar por venir -flujo constante. Es anticipación, prevención y redención al mismo tiempo. El flujo constante y serpenteante, como la repartición de chicha, nos permite entender que mientras el perdón católico es un perdón egoísta y específico, el de los kamëntsá es holista y busca “armonizar” para la “prosperidad”. En el significado original del *Bëtschnaté* la idea es celebrar el ciclo, estar bien con la gente y con la Madre Naturaleza, pues no se sabe si en el siguiente ciclo se vuelvan a encontrar.

El rol de mediador del taita se refuerza cuando luego de la misa se dirige la multitud a saludar a las autoridades de gobierno municipal que tiene su sede alrededor de la plaza central.

Ya se dijo que el castillo erigido al inicio de la fiesta hacía parte de otra celebración: la de San Juan. Ahora hace parte del *Bëtschnaté* y se convirtió en un ritual piacular de canalización de la violencia y/o continuación del ciclo de la venganza (Lipovetsky, 2002). El castillo oscila entre ser el escenario de la remembranza del pasaje bíblico del sacrificio de Juan el Bautista y el de la autoridad que purifica mediante el sacrificio. Recordemos que el castillo de San Juan se erige sobre los siete postes-autoridades del cabildo. De esta manera podemos preguntarnos: ¿Quién termina expiando la culpabilidad colectiva? ¿El gallo como víctima sustituta? ¿O acaso los taitas que sostienen tanto el escenario como la estructura ritual en sí del enjale del gallo? Desde nuestra perspectiva, la inclusión de este sacrificio en el *Bëtschnaté* termina fortaleciendo el rol de las autoridades indígenas como responsables del orden social mediante su rol de mediadores de mundos, tiempos, espacios y curadores de las culpas que bloquean el flujo constante y pertinente de la grata armonía.

Conclusión: hospitalidad e ingreso en el mundo del otro

Los círculos observados en la comparsa van a reproducirse y representarse en las casas visitadas. Los diferentes grupos de familias y amigos que llegan a las casas de las tres autoridades principales danzan en círculos. Tobar y Gómez (2004) ya habían afirmado que este tipo de baile permite alinearse con la “vibración” del otro. Nosotros pudimos observar y percibir dos tipos de vibración: la resultante de la “espera” o permiso de ingreso al espacio íntimo del otro, y la resultante de la “armonización” en sí con el “otro”, que se refleja en el abrazo, la sonrisa compartida y la comensalidad conjunta. De manera sistemática se reproducen los tres componentes que hemos identificado como caracterización de la “armonización” según los actos de habla de los kamëntsá: conectividad, moderación y propósito individual/colectivo.

Con ello queremos proponer este tipo de escenarios como comunidades de paz. En los 90s, el término se refería específicamente, entre otras cuestiones, a iniciativas sociales desde la base que confrontaban la violencia en zonas que vivían en conflicto armado (Hernández, 2000; Sarmiento, 2013). Es necesario ampliar dichos conceptos y analizar las maneras propias y locales que comunidades varias en Colombia aplican para armonizar constantemente elementos heterogéneos y contradictorios, en el marco de conflictos

constantes que nuevamente nos hacen entender que la paz emerge de la tensión constante de fuerzas y no de etapas posteriores al fin de la guerra y la confrontación violenta.

Referencias

- Arocha, J. (1993). "Razón, Emoción y Convivencia Étnica en Colombia". *Revista Colombiana de Psicología*, No. 2, pp. 117-122.
- Ávila, A., Sánchez, E., y Torres, C. (2014). *Departamento de Putumayo. Tercera Monografía*. Fundación Paz y Reconciliación y Redprodepaz. Disponible en: <http://www.pares.com.co/wp-content/uploads/2014/03/INFORME-PUTUMAYO-REDPRODEPAZ-Y-PAZ-Y-RECONCILIACI%C3%93N.pdf>
- Castillejo Cuéllar, A. (2013). On the question of historical injuries. Transitional justice, anthropology and the vicissitudes of listening. *Anthropology Today*, 29, 1, 17-20.
- Chaves, J. (2011). Entre la violencia sobre el cuerpo y la violencia incorporada. *Hacia la Promoción de la Salud*. 16(2), 162-172.
- Espinoza, M. (1995). *Convivencia y poder político entre los andoques*. Bogotá D. C.: Universidad Nacional de Colombia.
- Fajardo, J. (2006). El Carnaval del Perdón. *Porik An, Unicauca*, 11, 399-416.
- Gaitán Cruz, S. (2007). Hipótesis de Captura del Estado. En: C. López (editora) *Monografía Política electoral Departamento del Putumayo de 1997 a 2007* (pp. 71-92). Nueva York: Ford Foundation,
- Gómez, A. (2015). La misión capuchina y la amenaza de la integridad territorial de la Nación, siglos XIX y XX. *Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República*, XLIX, 89. 6-23.
- Hernández, E. (2000). *Comunidades de Paz: expresiones de construcción de paz entre la guerra y la esperanza*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11020405>
- Laruta, C., Luján, P., y Bengolea, M. C. (2010). Modos originarios de resolución de conflictos de la región del altiplano. Comunidades aymaras de Hilata y Coniri en el municipio de Viacha, departamento de La Paz. En: *UNIR. Modos Originarios de Resolución de Conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia en los Valles y el Altiplano* (pp. 123-209). La Paz: Fundación UNIR Bolivia.
- Lipovetsky, G. (2002). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- López Becerra, M. (2011). Teorías para la Paz y Perspectivas Ambientales del Desarrollo como Diálogos e Imperfectos. *Revista Luna Azul*, 33, 85-96.
- Maffesoli, M. (2007). *En el Crisol de las Apariencias*. Madrid: Siglo XXI.
- Mauss, M. (1971). Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Muñoz, F. (2001). La paz imperfecta ante un universo en conflicto. En: *La Paz Imperfecta* (pp. 21-66). Granada: Universidad de Granada.
- Muñoz, F., y Bolaños, J. (eds.). (2011). *Los Habitus de la Paz. Teorías y Prácticas de la Paz Imperfecta*. Granada: Eirene / Instituto de la Paz y los Conflictos Universidad de Granada.

- Nagy, R. (2008). Transitional Justice as Global Project: critical reflections. *Third World Quarterly*, 29, 2, 275-289.
- Pearce, W. B. y Littlejohn, S. W. (1997). *Moral Conflict. When Social Worlds Collide*. Londres: SAGE.
- Sandoval, K., y Lasso, H. (2006). Evangelización, encubrimiento y resistencia indígena en el valle de Sibundoy Putumayo. Recuperado de <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/8416/1/evangelizacion,%20encubrimiento.pdf>
- Sarmiento, F. (2013). Teoría y Praxis en materia de Paz. Aportes del CINEP a la configuración de un nuevo campo de estudios en Colombia. *Ciudad PazAndo*, 6(1), 7-26.
- Tobar, J., y Gómez, H. (2004). *Perdón, violencia y disidencia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Welter, Z. (2012). *Recomponer el camino de vuelta a casa: un proceso de reintegración comunitario alternativo y diferencial* (tesis de grado para optar al título de Politóloga). Pontificia Universidad Javeriana. Disponible en: <http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/15675/1/WelterLLanoZabrina2012.pdf>