



**Otras formas de Hacer la(s) Paz(es) en los pobladores de los ríos Curvaradó y Tamaná
(Chocó): Comprensiones desde la perspectiva decolonial**

Diego Ochoa Mesa

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

Director

Gerardo Vásquez Arenas, Candidato a Doctor (PhD) en Estudios Culturales Latinoamericanos

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Maestría en Intervención Social
Medellín, Antioquia, Colombia
2022

Cita	(Ochoa Mesa, 2022)
Referencia	Ochoa Mesa, D. (20). <i>Otras formas de hacer la(s) paz(es) en los pobladores de los ríos Curvaradó y Tamaná: Comprensiones desde la Perspectiva Decolonial</i>
Estilo APA 7 (2020)	[Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.



Maestría en Intervención Social, Cohorte I.

Grupo de Investigación Estudios Interculturales y Decoloniales.

Centro de Investigaciones Sociales y Humanas (CISH).



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

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

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

Rector: Jhon Jairo Arboleda Céspedes

Decano: Jhon Mario Muñoz Lopera

Jefe departamento: María Edith Morales Mosquera

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.

*Desatar las voces, desensoñar los
sueños: Escribo queriendo
revelar lo real maravilloso y descubro lo
real maravilloso en el exacto centro de
lo real horroroso en América
Eduardo Galeano*

Dedicatoria

Esta tesis, aunque esté escrita por una persona, acumula las reflexiones y las prácticas de innumerables soñadores en resistencia, a todos ellos va dedicada. En especial a don Roberto, doña Desideria y sus hijxs, por tantas tardes de charlas, risas, comida y aprendizajes. También a Poli y a Guti, por arriesgarse a investigar y hacer desde otros horizontes y mostrar un ejemplo enorme de compromiso político con las trincheras comunitarias.

Se me hace necesario una dedicatoria especial a Gerardo y Esperanza por adentrarme en la perspectiva decolonial e intercultural, exigiéndome otra forma de entender la paz, lo que permitió todo en este trabajo.

Para el Flaquito y el Gordo, férreos luchadores por otra paz y quienes hicieron posible las reflexiones más importantes de este trabajo.

Tabla de contenido

Resumen	8
Abstract	9
Introducción	10
Apuntes metodológicos: Etnografía, intervención e investigación decolonial	16
1. Hacia una problematización de la paz liberal hegemónica y la emergencia de las pazes otras	23
2. Trayectoria de la paz moderna en Colombia: La situación marco de esta investigación.....	38
2.1 Emerge el conquistador	39
2.2 La construcción europea del Otro y la necesidad de pacificarlo	41
2.3 El espacio ritual para el mito moderno: La Ciudad.....	43
2.4 El Chocó como periferia e instrumento colonial.....	46
2.5 El real de mina como espacio pacificado del Chocó.....	49
2.6 El capitalismo y las guerras republicanas	52
2.7 La paz liberal hegemónica en el siglo XIX	54
2.8 De industrias, festivales y racismo: La colombianidad	57
2.9 La pacificación en la primera mitad del XX	61
2.10 La paz en la segunda mitad del siglo XX.....	71
2.11 La urgencia de indagar por la paz en Colombia.....	83
3. El espacio de estudio	85
3.1 La cuenca del Tamaná.....	88
3.2 La cuenca del río Curvaradó	93
4. Comunidad, Gobierno Propio y solidaridad como fundamentos de la paz otra.....	104
4.1 La comunidad y la Paz Otra	106
4.1.1 La crianza comunitaria o el amamantar en los signos de la comunidad.....	109

4.1.2 La comunidad territorializándose	113
4.1.3 Algunas condiciones para que la comunidad respire paz	117
4.2 El Gobierno Propio y la Construcción de Paz Otra.....	121
4.2.1 Mecanismos del Gobierno Propio.....	122
4.2.1.1 Las ONG, la iglesia y el Acompañamiento Nacional e Internacional	123
4.2.1.2 Las zonas humanitarias	127
4.2.1.3 El deporte, los bazares y las fiestas patronales.....	130
4.2.1.4 La autoridad y el reglamento.....	132
4.2.1.5 Los Consejos Mayores y Locales.....	135
4.2.2 El Gobierno Propio o el poder de la periferia en la Construcción de Paz	138
4.3 El papel del capitalismo y la solidaridad en la Paz Otra	140
4.3.1 El capitalismo y la Comunidad.....	140
4.3.2 La Familia y la comunidad como base para la solución de los medios de vida	146
4.3.3 El Convite, la Mano Prestada y el Comité.....	149
4.3.4 Economía de la abundancia para la paz otra.....	152
5. Aproximación a la implementación del acuerdo de paz entre las FARC-EP y el Estado Colombiano	155
5.1 Instrumentalización, Proyectos Tipo y Participación del Otro en la implementación inacabado del acuerdo FARC-EP – Estado de Colombia	157
5.2 Capítulo Étnico y Paz Liberal Hegemónica en la Implementación del Acuerdo de Paz FARC- EP – Estado de Colombia.....	165
5.3 Las Pazes Otras y como aportan a la paz en Colombia.....	169
6. Conclusiones	174
Referencias	177

Lista de figuras

Figura 1 Aproximación gráfica a la cuenca del rio Tamaná	89
Figura 2 De Juntas de Tamaná a Urabara	90
Figura 3 Algunos rastros de minería en el Alto Tamaná.....	92
Figura 4 Aproximación gráfica a la cuenca del rio Curavaradó y Jiguamiandó	94
Figura 5 Tarde de pesca en el Curvaradó	96
Figura 6 Expresiones de resistencia en el territorio	102

Resumen

Esta investigación asume que el modelo de paz liberal ha fracasado en construir la paz en Colombia y por ende se deben abrir otros caminos posibles que nos lleven a nuevas relaciones entre los diversos grupos del país. Se busca comprender la paz desde la visión de los excluidos y sus formas de construir paz para aprender de ellas, afirmarlas como formas válidas y eficaces de hacer la paz y alternativa – que ya se está haciendo, a la forma hegemónica en que se ha intentado construir paz en quinientos años de historia colombiana. Se hace una crítica fundamentada a la paz liberal hegemónica y se incentiva la reflexión desde la perspectiva decolonial sobre el fenómeno de la paz. Se postula la comunidad, el gobierno propio y la economía de la abundancia como elementos centrales en las alternativas al modelo liberal de paz y se hacen algunas críticas a la implementación del acuerdo de paz entre la guerrilla de las FARC-EP y el Estado colombiano. Se debe entender como un aporte a los estudios críticos de la paz y un llamado comunitario a entender la paz desde otros horizontes interpelantes de la Modernidad-Colonialidad Capitalista.

Palabras clave: Paz Liberal, Construcción de paz en Colombia, Paz Decolonial, Intervención social para la paz, Etnografía para la paz.

Abstract

This research hypothesizes that the liberal peace model has failed to construct peace in Colombia, and therefore we must pursue other methods that allow us to create new relationships between the diverse groups within this country. It seeks to understand peace from the perspective of marginalized people and their methods of peacebuilding, to learn from them and affirm them as legitimate and effective forms of building peace, which are already taking place, to counterbalance the hegemonic forms of peacebuilding of the past five-hundred years of Colombian history. It makes an informed critique of the hegemonic liberal peace model and encourages reflection from a decolonial perspective. It postulates that community, self-government, and the economy of abundance are central elements of the alternatives to the liberal peace model, and critiques are made regarding the implementation of the Peace Accord between the guerrilla group FARC-EP and the Colombian state. This research should be understood as a contribution to critical peace studies and a community call to understand peace from other perspectives that challenge the modern colonial capitalist model.

Keywords: Liberal Peace, social intervention for peace, peacebuilding in Colombia, decolonial peace, ethnography for peace

Introducción

La paz en lo que hoy es Colombia ha sido anclada al proyecto moderno desde el mismo momento de la conquista europea. Nunca se le ha reconocido al oprimido y periférico prácticas que tengan que ver con algo denominado paz. Éste siempre ha sido el origen de los problemas o la carne de cañón que dinamiza la guerra perpetua que hoy nos enmarca cada actividad y noticia de país.

Ésta es la gran situación histórica con que inicia la presente investigación, una situación que empieza con la llegada de los españoles al Caribe y que se alarga hasta los tiempos del presente, donde un refinado acuerdo liberal, roto por las recientes narco-burguesías burocráticas que lo condenan al fracaso, nos adentra en las espirales de violencia.

Esta situación me enmarca en tanto fui y quizás aun soy un asalariado de la industria humanitaria, pero a través de esta quiero dar pistas para ampliar la visión y comprensión de la paz. La paz en Colombia no solo se limita a una actividad liberal. Bajo otros significados y prácticas en las periferias del país aparece Otra Paz, y es allí a donde se dirige mi atención.

Trabajo en el departamento del Chocó con los habitantes de las cuencas del río Tamaná, Curvaradó y Jiguamiandó y allí conocí algunas nociones de paz que no se enmarcaban en lo que la paz liberal dictamina, en tanto acuerdos y reproducción de la colonialidad y el capitalismo, por lo que aproveché mis relaciones previas y decidí emprender este caminar que hoy se ha puntualizado en las dos últimas cuencas.

Lo hice a manera de discutir con un Estado y una academia que no reconoce las Pazes Otras¹ proponiéndome explorar aquellos elementos culturales que pueden dar sentido y encuadran la paz

¹ La insubordinación gramatical, como ejercicio político de interpelación cultural, es un recurso con el que se pretende (re)nombrar y (re)definir las representaciones hegemónicas que se han constituido en torno a un concepto determinado. En este caso las Pazes se insubordina al criterio gramatical establecido por la real academia de la lengua española en cuanto a que toda palabra en singular y terminadas en Z al ser nombrada en plural la forma correcta de escribir la palabra es utilizando la letra C. En tal sentido las Pazes se transforma en un concepto vigoroso que se expresa a través de experiencias sustantivas de hacer las pazes en Colombia, denotando semiótica y políticamente la diferencia que existe entre la concepción de Paz liberal con otras concepciones de hacer la(s) paz(es) en el país. Vásquez Arenas (2017, p. 11)

de estos lugares, también la manera en que la paz liberal se presenta allí y los impactos que provoca en tanto modelo colonial que reproduce los sometimientos y expresiones minimalistas de la paz, haciendo especial énfasis en la implementación del capítulo étnico del acuerdo de paz entre las FARC-EP y el Estado colombiano, que supuestamente reconocería las prácticas de paz de estos lugares. Por último y a manera de permanecer en la crítica, quise dar cuenta de los límites y alcances de la paz en estos lugares, en tanto enseñanza experiencial para otros procesos o para algunos profesionales, planteamientos “frescos” para la discusión académica y la puesta en escena de otras formas de hacer paz que deben ser apoyadas, incluso, por la institucionalidad, desde el respeto profundo a la autonomía y las formas propias de entender y hacer la paz como propuesta de liberación de los habitantes de estos territorios.

Estos objetivos aparecen diseminados por todos los capítulos de hallazgos. En principio se apreciará una discusión teórica sobre los estudios para la paz, intentando plantear las bases conceptuales de esta tesis. Seguido, aparece todo el recorrido histórico que configura la situación de estudio, con arraigo en el primer momento de conquista y la construcción del *otro* moderno, atravesado continuamente por las significaciones y formas de neutralizar y controlar las periferias, que finalmente configura la práctica de la paz liberal como supuesta única vía para el país.

Se podrá leer un capítulo de contexto donde se hace una aproximación en tiempo y espacio a los lugares de estudio, buscando sus particularidades, procesos económicos, relación con el conflicto, formas políticas y relacionamientos con el Estado, además de algunos acercamientos y descripciones a sus formas culturales

En el capítulo “*Comunidad, gobierno propio y solidaridad como fundamentos de la paz otra*” se exponen algunos hallazgos en razón de establecer elementos que fundamentan la paz en los lugares de estudio, ya no como construcción de paz liberal dictada por un centro que se reusa a perder su predominio y capacidad para instrumentalizar al *otro*, llevado a cabo por profesionales calificados para la construcción de paz; sino experiencia concreta de pazes otras desde la periferia. La comunidad aparece como la gran significación, práctica y contexto para que la paz local encuentre sentido, el gobierno propio como condición inherente al construir paz desde lugares periféricos constantemente atacados y forjados en la resistencia; en las que emergen tensiones entre

el capitalismo y la solidaridad que se vuelven claves para encontrar algunos caminos de dignificación en el tema de la solución de los medios de vida, como condición fundamental para que un momento histórico pueda llamarse “*de paz*”. Todo esto acompañado de algunos límites a la paz en los lugares, en tanto elementos necesarios sin los cuales los habitantes de las cuencas no podrían significar una práctica de paz y que, por ende, aparecen como límite o frontera entre la paz y la no paz.

El capítulo “*Aproximación a la implementación del acuerdo de paz entre el Estado colombiano y las FARC-EP*” permite avizorar algunas formas en que la implementación del acuerdo de paz se está realizando en las cuencas y cómo algunos de sus principales elementos, como los Planes de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET), el enfoque diferencial o el capítulo étnico se ponen en práctica y tensionan a la comunidad y sus procesos autónomos de paz, en la cual hago algunas críticas con el ánimo de aportarle a la implementación de este acuerdo.

Ésta igualmente es una investigación en construcción. Muchos temas ahora son más difíciles de hablar, pero he podido co-construir muchos elementos para continuar con la reflexión sobre la construcción de pazes otras. Por el momento espero que aquí el lector encuentre algunas pistas que le permitan reflexionar su práctica y noción de paz, aprender de experiencias comunitarias puntuales y retomar elementos para la crítica a la implementación de paz liberal, que al parecer no tiene otro destino que reproducir la dinámica cruel que la modernidad-colonialidad capitalista le propone al país, más para las poblaciones periféricas.

El aporte fundamental está relacionado con la construcción de paz en los espacios de reflexión en Intervención Social y Antropología esperando que estos elementos puedan nutrir las intervenciones e investigaciones que ahondan en el tema.

La construcción de paz es acuñada por Johan Galtung (1976) para resolver las causas fundamentales de los conflictos armados, potenciar las capacidades “locales” para gestionar estos sin la necesidad de guerra y construir las bases para la paz. En 1992 Boutros Boutros-Ghali secretario general de la Organización de Naciones Unidas (ONU) propone *An agenda for Peace* como hoja de ruta para hacer paz desde esta organización, donde la Construcción de paz se entiende

como una acción para fortalecer algunas estructuras estatales y sociales que consolidarán la paz y permitirá evitar la recaída en los conflictos atravesados por la guerra y la violencia.

Por su parte John Paul Lederach (1997) propone que la construcción de paz no se puede limitar a un acuerdo de paz, puesto que la entiende como una construcción dinámica, integral, dedicada a la realización de procesos, enfoques y etapas necesarias para transformar los conflictos en relaciones más sostenibles.

Estas definiciones atienden a una necesidad fundamental cuando de la paz se habla: No puede ser un discurso integrador, valorativo y sentimental; la paz tiene que ser una acción, un proyecto que permita que esa idea que tenemos sobre lo que es la paz pueda ser experimentada como cosa real. En los casos citados, la construcción de paz es una serie de acciones con el objetivo de transformar los conflictos, solucionar las causas fundamentales de la guerra o evitar la recaída de los pueblos a una dinámica violenta. Todos fines decentes, dignos de ser tenidos en cuenta y que han marcado el horizonte de acción para casi cualquier misión y proceso de construcción de paz, reconocido como tal por la academia y los Estados.

Me permito alejarme un poco de esta forma de Construcción de Paz para entenderla como la puesta en práctica de las variadas nociones de *Paz* que el ser humano ha construido a lo largo de su historia, dándoles una condición de realidad trascendiendo el momento ideacional, para llevarlo a la realidad bajo el trabajo y esfuerzo conjunto de distintos actores anclados a una misma cultura.

Con esto pienso retomar la crítica a la paz moderna, que se desenvuelve sobre la pax romana como una paz imperial que genera bienestar en la metrópoli y miseria e instrumentalización hacia afuera, la paz de Westfalia que limita la paz al discurso estatal y la seguridad que éste supuestamente brindaría, y la paz perpetua kantiana, que encierra la paz en el derecho y la ley, además de limitarla al estado republicano y la unión de las instituciones liberales; todos acumulados históricos de occidente, que se convierten en noción universal desde y para Europa, pretendiendo expandirla como verdad única que da sustento a la actual Paz Liberal Hegemónica. (Vásquez, 2017).

Con el ánimo de generar más claridad, construiré dos grupos que tienen que ver con la paz moderna, uno es la paz liberal hegemónica como su síntesis y otro las pazes otras como su crítica. La primera la entiendo en sintonía con Vásquez como la noción hegemónica en el mundo moderno-colonial-capitalista, caracterizada por difundir el derecho, la ley, el Estado republicano y las relaciones capitalistas y coloniales como falsas formas pacíficas de la sociedad pues ocultan las relaciones de sometimiento, dominación, guerra, y despojo que se encuentra en la actual paz moderna.

Ésta se asienta en el Patrón Mundial de Poder (Quijano, 2006) y entiende eurocéntricamente la paz como un fenómeno meramente europeo que se da a través de sus instituciones, formas organizativas y economía de libre mercado; llevadas a través de la construcción de paz a todas las periferias para su supuesta salvación, aprovechando momentos de caos social para rehacer desde la paz un espacio donde sus intereses y dinámicas se puedan dar.

Las *pazes otras* son una crítica radical a la paz moderna, a sus intereses políticos y económicos legitimados en acuerdos de paz; sus formas continuistas que perpetúan el sometimiento del sur global, una crítica direccionada a la ontología, teoría y práctica de la paz moderna, develando las formas en que esta paz sostiene la dinámica moderna, a todas luces injusta para los pueblos periféricos; proponiendo otras lógicas para el entendimiento de la paz y su construcción.

A la vez, parto de la comprensión desde Latinoamérica del fenómeno de la paz e interpreto desde la perspectiva decolonial. La exterioridad es una categoría importante en mi comprensión, no da cuenta de un afuera ontológico con respecto al centro global, en este caso Europa y EEUU; sino un afuera que es dicho desde el pensamiento hegemónico (Escobar, 2003, p. 63), un afuera que se revela como alguien distinto, cultura *otra* que es negada para ser instrumentalizada por los intereses hegemónicos, que solo *es* en tanto sirve a esos intereses. Pero también, un afuera que piensa, que conoce, que desde la periferia se entiende a sí mismo, entendiendo su dominación y, al tiempo, entendiendo el centro y sus mecanismos de opresión (Dussel 1996); filosofía bárbara (o vándala) que está encaminada a la negación de las categorías naturalizadas que la modernidad impuso, para afirmar lo propio (Dussel, 1996, p. 15), no como discurso universal sino “la

afirmación desenfadada de una originalidad formulada como absoluta” (Fanon, 1983, p. 20), momento analéctico, de lo nuevo, de un nuevo orden para los oprimidos, para la periferia y, en este caso, momento para una nueva paz.

Parto de esta filosofía bárbara para plantearla como *locus* de enunciación sobre la paz, como intento por reconocer que en la periferia la paz también se piensa y se construye. Crítica desde lo *otro*, desde las fronteras del pensamiento moderno, intentando dar cuenta de lo irracional que contiene el germen moderno-colonial-capitalista cuando trata de hacer sus nociones y prácticas de paz.

Mi punto de partida sobre el contexto global es el Patrón Mundial de Poder (Quijano, 2006, p. 7) que emerge con la conquista de América y permite la dependencia estructural del *sur*² como periferia de un centro que le impuso un papel instrumental e inferior, al denominar a los habitantes no europeos como razas menos capaces para el avance histórico, consideradas como naturalmente por debajo de las “razas” europeas, permitiendo hacer mucho más concreta la negación impuesta al *otro* declarándolo negro e indio, categorías que poco a poco fueron siendo asumidas por la periferia como constitutivas de su ser, tanto para reproducir su sometimiento como para emerger de otra forma y afirmar desde lo indígena o lo negro una alteridad total y válida. Esta distinción de sujetos tiene sus raíces en la diferencia colonial, que jerarquiza a los seres humanos en función de su racionalidad, estética e incluso, capacidad biológica (Mignolo, 2012, p. 44); marcando la trayectoria moderna como una trayectoria colonial, donde el despojo y la opresión de las mayorías ha sido la vitalidad de su avance hasta la actualidad.

Íntimamente ligada aparece la colonialidad como marco no limitado al dominio brutal y físico, sino a la naturalización de las jerarquías territoriales, raciales, culturales, libidinales y epistémicas que son necesarias para el mantenimiento del mundo moderno-colonial-capitalista (Castro-Gomez & Restrepo, 2008, p. 24). Colonialidad que la paz moderna oculta como parte constitutiva de sus fines y que se sustenta en un fino trabajo de socialización-disciplinamiento de todos los sujetos a un proyecto global que condena a miles de millones de personas a una vida de necesidades insatisfechas.

² 2 Para ampliar sobre el sur ver, Dussel (2014, p. 199)

El capitalismo es retomado aquí como sistema económico constituyente del Patrón Mundial de Poder moderno-colonial, que sobre estas bases ejecuta el más grande robo a la vitalidad terrestre, destrozando las condiciones para la vida en la tierra y sumiendo en el empobrecimiento perpetuo a las mayorías condenadas; estableciéndose como verdad absoluta desde la derrota socialista de 1989 e impulsado actualmente por todos los procesos de construcción de paz liberal en el globo.

Por último, la teoría decolonial exige como parte de su práctica un encaminarse hacia la liberación como proyecto mundial para la superación de este patrón de poder, estableciendo la periferia como lugar desde donde las ontologías, categorías, traducciones y prácticas pueden crearse o fortalecerse para permitir alternativas viables y en sintonía con la afirmación crítica de todas las formas humanas de ser, en el marco de la interculturalidad y la paz entre las culturas (Panikkar, 2006).

Apuntes metodológicos: Etnografía, intervención e investigación decolonial

Apoyarme en las pazes otras como posibilidad para rehacer la paz como propuesta desde la exterioridad que busca la liberación de los condenados también me exige repensar la etnografía, la investigación social y la intervención social como pilares de mi práctica y reflexión como sujeto que quiere aportar a la construcción de paz en Colombia.

La investigación colonial ha sido espacio preeminente para dar cuenta de la paz y su construcción. Desde ésta se ha teorizado y construido modelos para cada necesidad de la paz moderna. Allí se ha rebatido con base en datos “reafirmados” las formas y objetivos que sustentan la paz moderna y le dan un carácter de supuesta neutralidad y avance científico.

Esta investigación se fundamenta en la separación cartesiana del cuerpo y el alma, la teoría y la práctica, el dato y la interpretación, y el investigador y el investigado, que define el lugar de la investigación como una apuesta por transitar por estos espacios/tiempos de forma sistemática/formal para cumplir con la producción de un conocimiento válido que atestigua la necesidad del investigador y no la urgencia histórica del *otro* o las relaciones heterogéneas del investigador y sus incertidumbres (Haber, 2011, p. 11).

Con todo esto, se parte de un problema que no es el problema del sufriente, que se construye en tanto proceso intelectual del que se le ha dicho que sabe y puede saber. Un problema que se convierte en la coartada, en el que la relación con el que investiga solo aparece como espacio técnico que él ejecuta desde la pulcritud del científico que no se involucra y solo se dedica a la explicación y la comprensión de los fenómenos del mundo exterior, a la manera de un cirujano que nomina las partes, objetivándolas, secciona las relaciones para entenderlas supuestamente mejor y las introduce en unas nuevas redes de relación, administrando él mismo la realidad y los campos válidos para el mundo moderno-colonial (Haber, 2011, p. 20).

Por tal, el primer problema es el problema de investigación mismo, que niega las relaciones del que se pregunta con el problema, limitándolo a una relación de conocimiento, como si *nosotros* “no tuviésemos nada que ver hasta que se nos ocurrió investigar, y que entonces no nos afecta”. Problema que se le debe anteponer una forma distinta de investigar que permita otras potencialidades, relaciones y preguntas. Haber (2011) nos propone la *situación* como categoría que puede aportar a develar y potenciar las relaciones que tenemos con aquello que se investiga, a pensarnos y revelarnos como habitantes del mundo y que en tal medida lo objetivamos, para que aquellas relaciones, “en las que somos ya sujetos”, nos permitan “subjektivarnos desde otros lugares que no sean los que institucionalmente nos llevan a construir nuestro privilegio epistémico”, para construir otras formas desde otros lugares atravesados por el reconocimiento, el aprendizaje y la solidaridad (Haber, 2011, p. 17) que las relaciones con aquellos “objetos” ahora nos permite, al entenderlos como parte de la situación que se da como principio de investigación.

En tal sentido parto de una situación histórica que permite entender la paz como una trayectoria de dominación en Colombia, en la que se mezclan las propuestas españolas, blancas, criollas y burguesas sobre lo que es la realidad, con sus apuestas de pacificación y construcción de paz, develándose una sostenida reproducción del papel colonial del país y en la que yo me he inscrito antes como agente de la industria humanitaria y actualmente como alguien que intenta dinamizar las pazes otras en distintas experiencias comunitarias. En resumen, un investigador que se propone establecer diálogos con la academia para promover nuevos sentidos de la paz.

Para investigar me propuse una etnografía distinta a la emplazada en la investigación colonial que me permitiera mi reconocimiento como investigador y también, mi relación clara con la construcción de paz en los lugares donde ésta se desarrollaría, es decir, una etnografía que parte de la noción de situación como manera de entenderme como parte del “problema”, y a la vez me diera la posibilidad de estar en disposición de solidaridad, aprendizaje y reconocimiento de las realidades con las que mi cuerpo, como primer instrumento de investigación (Guber 2001), se relacionaría, entablando acuerdos entre las autoridades, las comunidades y la universidad para lograr llevar a buen término esta investigación.

Ésta se basó en la Conversación como uno de los pilares fundamentales para la puesta en escena de la práctica etnográfica. Conversación como agenciamientos intersubjetivos que crean subjetividades en relación, que no se limitan al hablar sino posibilidad de estar siendo en relación al *otro*, como relación fraterna que se sostiene en el tiempo y que transforma la perspectiva y posibilita mudanzas epistémicas del etnógrafo en tanto la realidad que atiende no es prevista en su complejidad (Haber, 2011, p. 26).

Conversación que se usó como forma de acercarse al espacio de estudio, sin anclar ni la mirada ni la aspiración política a otra que no fuera la legitimación de la investigación en las relaciones construidas en los espacios de estudio, y no en la escritura de informes finales. Unas relaciones que se construyen a partir de la proximidad metodológica en tanto acercamiento fraterno que rompe la distinción entre trabajo de campo y los otros espacios de la vida del investigador, que permite negar el privilegio de la última palabra sobre el *otro* y lo supera en la continuidad del proceso investigativo constituido a partir de las relaciones construidas y las emergencias continuas del espacio de estudio (Suárez-Krabbe, 2011, p. 200).

Conversación que también permitió la alianza política entre el investigador y las comunidades para potenciar la emergencia de las temáticas a indagar y también, el emplazamiento desde la trinchera del *otro*, tanto para la comprensión como para la acción política; esto acompañado de una distancia estratégica que consintiera la mirada crítica sobre el espacio de estudio y la pervivencia de la voz del que investiga (Hale, 2007, p. 302).

Finalmente, una etnografía comprometida que resalta el trabajo con el *otro*, intentando trabajar desde los conceptos propios del espacio de estudio, que conoce al recorrer los territorios y vivir realmente la trinchera del *otro*, que se permite la confrontación sobre las actitudes, prácticas y significados reproductores del Patrón Mundial de Poder presentes en los contextos de estudio, que construye a partir de la voz del otro y que piensa en la etnografía como un instrumento de los dominados para la superación de las formas violentas e impositivas de lo que en sus territorios y en sus relaciones con el mundo se presenta, todo esto retomado desde la práctica reflexiva de Luis Guillermo Vasco (2007, p. 21).

A esto se le suma que yo como profesional ya era reconocido como un dinamizador de la industria humanitaria en las regiones de estudio. A través de ONG y el apoyo de algunos sectores populares y estatales, ya había realizado espacios de intervención social atendiendo a problemáticas de orden organizativo y económico. Estaba convencido de que mi práctica podría aportar a la transformación de los diversos problemas que en la región tenían que ver con un Estado incompetente y las trayectorias del conflicto armado, además de la implementación de la paz que el acuerdo entre el Estado y las FARC-EP había posibilitado.

Durante unos tantos años trabajé con rigor en los marcos de la intervención social formulando, gestionando, ejecutando y evaluando proyectos sociales que, en sus objetivos, proyectaban transformaciones totalmente deseables y se proponían desde marcos epistémicos y ético-políticos de corte crítico. Soñábamos con metodologías dialógicas y participativas, nos entusiasmábamos con espacios formativos y con la co-formulación de iniciativas. Vivíamos entre reuniones y espacios de supuesta comunidad y después, la actividad fue decayendo, realmente la intervención se convirtió en una labor asalariada, donde si un “proyecto” no podía responder a las necesidades salariales de un puñado de profesionales esto no iba a servir, los objetivos se convirtieron en cuestiones idealistas y cliché, al igual que las metodologías. Mi actividad profesional se dedicó a la mera gestión de recursos para sobrevivir y hacer antropología bajo el dictamen del mercado.

En este marco la reflexión sobre la intervención social no se había podido lograr con tanto rigor como en la Maestría en Intervención Social con énfasis en Posconflicto y Paz a la que acudí

buscando salidas y pensamientos que nutrieran lo que ya parecía una práctica fallida. Allí la intervención apareció como una acción social por lo menos emancipadora, fundamentada teóricamente, reflexiva en todas sus fases, con intenciones claras, transformadora y hecha por profesionales y actores institucionales.

Estos planteamientos permitieron pensar la intervención ya no como una actividad azarosa producto de la vida profesional y del hacerse una carrera profesional, sino una verdadera actividad académica que no se fundamenta en la “proyectitis”, entendida como esa búsqueda incansable por formular y gestionar proyectos que roza con la vida enajenada y asalariada que el capitalismo le propone a todos, sino que prefiere posicionamientos más claros y apuestas políticas por fuera, incluso, de los ámbitos de institucionalidad o las ONG.

Pensé entonces que si iba a investigar desde otros horizontes epistemológicos, y si la conversación y el atrincherarme junto al otro iban a ser las herramientas fundamentales de mi trabajo de maestría, que ya empezaba a configurar una suerte de proyecto de vida, lo más sensato era repensar mi actividad profesional.

Al día de hoy la metodología propuesta para la investigación, la transformación de mis relaciones laborales, el permanecer junto al otro, el sentirme etnógrafo e interventor al tiempo, el dejarme atravesar por la decolonialidad y los sufrimientos de cientos de personas buscando acompañar sus procesos organizativos, ha acaparado mi tiempo y voluntad, pero han dejado innumerables preguntas sobre el qué hacer y cómo asumir.

La investigación tocó a muchos por un tiempo, nos pudimos enamorar profundamente desentrañando a cada paso las formas en que las comunidades habían construido su paz a partir de cada suceso que iba ocurriendo, como se actualizaban y discutían nuevas figuras organizativas o se permitían nuevos espacios y frentes de trabajo comunitario. Incluso, como la noción de paz iba cambiando y cómo se asumían y se sorteaban los condicionamientos del Patrón Mundial de Poder. También, cómo aparecía el Estado y su paz en los territorios, cómo otros grupos armados proponían y asesinaban procesos, el porqué del decaimiento del proceso de la Defensa de la Vida y el

Territorio o el resurgimiento del mismo o cómo se había tolerado la entrada de la minería hasta territorios tan arriba como el Alto Tamaná.

Pero esto no fue perpetuo y la temática decayó y se impusieron otros temas de indagación, otros caminos de acción, otros objetivos comunitarios, otras discusiones e incluso nuevos enemigos, a la par que los instrumentos se quedaban cortos para mantener el enamoramiento. La vista de ellos y mía se puntualizaban en otros ámbitos de la trinchera comunitaria. Fue cierto, seguir las huellas a través de la conversación permitió todo, pero también, al final, me alejó en la práctica de la temática. Las estadías en campo se gastaban en espacios formativos, de reflexión, discusión, decisión o trabajo que muchas veces nada tenían que ver con los temas de investigación sino las urgencias del proceso.

Cuando tome conciencia ya habían pasado meses donde la conversación había girado en otros temas y al día en que escribo estas últimas líneas, el tema de la paz existe como cuestión cotidiana y práctica junto a innumerables presiones y determinaciones coloniales que, con algunos, retomo como proceso de extrañamiento e indagación.

Quizás ahora mi tarea es escribir y plantear las experiencias de estas comunidades y a partir de allí y junto a ellas, plantear nuevas formas de entender la paz y su construcción, mientras profundizo desde una intervención social abocada a la paz, acompañar los procesos organizativos que permiten una cotidianidad que sin duda alguna puede entenderse como aportante a *otros* términos sobre la paz desde experiencias propias de ésta, y de la que todo el globo puede aprender y evaluar maneras de nutrir su cotidianidad desde algunos elementos que aquí se expondrán.

Queda como tarea ampliar la relación fructífera que puede existir entre la etnografía y la intervención social. Como antropólogos se nos inculca demasiado nuestro carácter de no interventores, de observadores y buenos conversadores, pero cuando esto se mezcla con nociones como la conversación de Haber o la proximidad metodológica de Suarez y además, se desarrolla un sentido político crítico y posicionado desde el sur para aportar a la liberación de las enormes masas de sufrientes en las periferias, no intervenir es un acto a todas luces antiético en una profesión que ha venido dignificando a todo ser humano en tanto perteneciente a la especie. La etnografía

entonces aporta la sensibilidad, las relaciones concretas, la posibilidad de comprender desde la visión del *otro* sus problemas, capacidades y urgencias, sus anhelos y sus esperanzas, también sus contradicciones, dominaciones, discursos falaces y prácticas reproductoras de sus mismas dominaciones, y al tiempo, la intervención social como espacio de reflexión y práctica académica dota de las herramientas para potenciar las prácticas liberadoras, las prácticas de la paz que se asume desde estos grupos y culturas, también reflexiones concretas sobre estas actividades, sin duda políticas. Relación de dos antagonismos en la academia moderna pero que, en las luchas y resistencia del sur, dotan al profesional de armas poderosísimas para el fortalecimiento de los procesos y, para el caso, la construcción de una paz *otra* pensada y hecha desde la exterioridad.

1. Hacia una problematización de la paz liberal hegemónica y la emergencia de las pazes otras

En este apartado realizo un diálogo con académicos y pensadores que desde mi punto de vista están anclados a la reflexión y práctica de la paz liberal hegemónica. Pueden contener aspectos críticos en sus consideraciones sobre la paz y su puesta en escena, pero los atraviesa el germen liberal y algunas veces eurocéntrico, que limita su reflexión a un mismo objetivo: considerar que sus formas de operar en y concebir la realidad son las correctas y todos deben parecerse a sus definiciones sobre lo que es el Estado, la economía, las relaciones afectivas, libidinales y con la naturaleza; concepción que al traducirla a la construcción de paz solo refleja un anhelo por llevar esta cultura moderna a todos los ámbitos de existencia humana global, casi siempre sintetizados en la falacia desarrollista.

Seguido de esto trabajaré algunos investigadores, académicos y pensadores que han aportado al posicionamiento de discursos críticos y contrahegemónicos en los estudios para la paz. A estos los agruparé en la categoría de pazes otras.

En la investigación para la paz es de resaltar la obra intelectual y práctica de Johan Galtung, que transita bajo la dicotomía moderna paz/violencia como elemento fundamental de su reflexión. En ésta aparece su famoso triangulo de la violencia, marcado por la violencia directa, estructural y cultural, donde se pasa del plano del sufrir físico a un asunto mediado por el derecho y las relaciones económicas, hasta llegar a la violencia cultural establecida como plano simbólico que legitima las otras dos. De allí se desprenden el basamento justificador de la paz liberal: A cada violencia le compete un tipo de paz, la paz negativa, positiva y neutra o cultura de paz, respectivamente.

La paz negativa es la ausencia de violencia directa, solo se busca detener la confrontación bélica, logrando rebajar las cifras de muertos, heridos y el evidente sufrimiento masivo que una guerra provoca. La paz positiva es el acceso de todos los sufrientes a la satisfacción de sus necesidades y a oportunidades que les permita desarrollar sus vidas bajo los cánones, en este caso, del desarrollo y la ley, es decir, una paz que pretende ser universal al no demarcar un deber ser pues se plantea como apuesta tecno-científica, pero que en su práctica ha sido asumida como la

imposición de los valores, aspiraciones, significados, instituciones y prácticas del mundo moderno-colonial-capitalista. La paz positiva sintetiza la aspiración kantiana de que prevalezca el Estado republicano y el valor de la ley liberal como esperanza de paz, que en términos del discurso abstracto puede ser pertinente pero que la práctica en el sur demuestra que todo esto se limita a Estados que recaen en aparatos de dominación e imposición de los intereses de terratenientes, capitalistas, criollos y burócratas por sobre las mayorías explotadas. Es interesante que la paz positiva interpele al capitalismo en tanto sistema que hace sufrir, pero no contenga una crítica fuerte por parte de su autor. No se plantea como urgencia para la paz la superación del capitalismo, más bien se asume que este puede superar sus violencias estructurales, pretendiendo que a la lógica del capital puede arrancársele su elemento fundamental (la explotación humana), ignorando u ocultando, también, la dinámica imperial y de despojo del que depende el sistema capitalista.

Por otro lado, se presenta la Paz Neutra planteada por Jimenez Bautista (2014, p. 28) como un desarrollo de los planteamiento de Galtung que busca resolver la violencia cultural. Este es un concepto de análisis y práctica de paz a través del diálogo como expresión del trabajar junto al otro. Considera posible lograr que el yo moderno, occidental, heterosexual, blanco y propietario pueda entender y ser participe del *otro* al que lleva cinco siglos denominándolo como ser inferior, lo que permitiría destruir todo el mito moderno que lo ha llevado a considerarse superior y por tal, merecedor de la riqueza y los frutos del trabajo de la periferia. Esta paz se basaría en la Empatía, la Creatividad y la No Violencia, pero el planteamiento está enfocado en el manejo de los temas “supraestructurales” que permitirían abrir otras epistemologías y ontologías que posibiliten prácticas por fuera de las violencias galtungianas. Es una búsqueda importante pero no deja de ser difícil pues implica que la modernidad-colonial-capitalista ceda sus temas fundamentales y su base cultural para permitirse pensar desde otros mundos, lo que suena bastante improbable en una escala masiva, por lo que se limita a temas intramodernos, como la aceptación de diferentes géneros o razas dentro de la dinámica moderna pero nunca posibilidad para pensarse por fuera de las instituciones, prácticas y lógicas económicas modernas-liberales.

Otra de las nociones y lógicas que intenta aportar a la solución de la violencia cultural es la cultura de paz como uno de los conceptos centrales en la construcción de paz liberal alrededor del mundo, tanto para situaciones de guerra como para los países del norte global. Una concepción

bastante difundida sobre la cultura de paz se cimenta en la institucionalidad y propone una nueva cultura atravesada por la emergencia de nuevos estilos de vida, patrones de creencias, valores y comportamientos que estén alineados con la construcción de paz, como “acompañante” de las transformaciones institucionales para promover el bienestar, la administración equitativa de recursos, la seguridad y la identidad (Fisas, 2011, p. 8).

Esto se haría a través de procesos de educación para la paz que abriría el camino para edificar una ética global establecida a partir del principio de universalidad, entendido como la aceptación voluntaria de esta por parte de todas las culturas y grupos humanos. Estos harían parte de un gran proyecto global en igualdad de condiciones, que permitiría la autodeterminación y el “empoderamiento” de todos estos grupos. Todo esto soportado en los principios de reciprocidad, solidaridad, corresponsabilidad, equidad intrageneracional e intergeneracional, además del principio de entropía como limitación de la explotación de los recursos naturales y el “cuarteto fundamental”: desarrollo, paz, democracia y Derechos Humanos, como aspectos que se potencian mutuamente y que deben ser revisados pues su puesta en práctica está atravesada por diversos problemas e injusticias (Fisas, 2006, pp. 333–335). Una ética de la justicia que exige respeto a la vida, libertad, equidad, tolerancia, solidaridad pero fundamentalmente, promueve el desarrollo como condición moderna para que cualquier proceso social sea válido pues es lo único que aumenta la libertad de quien se beneficia de él (Fisas, 2006, p. 336).

Una ética que ya está plasmada en los fundamentos del proyecto moderno que convoca a toda la humanidad pero que beneficia a unos cuantos países posicionados en el norte global, tanto para el dominio económico como para la hegemonía epistémica, teórica, metodológica y libidinal. También, una ética que pareciera no tomar en cuenta las circunstancias históricas de la actualidad al no contener una crítica radical a los condicionamientos históricos como el capitalismo o la colonialidad; al tiempo que estos postulados éticos ya habitan en el devenir del mundo moderno-colonial-capitalista que los instrumentaliza para la legitimación de las instituciones que le permiten existir e imponer sus seres y formas, sin ninguna contradicción o complicación, solo ejecutándolos correctamente en el centro global mientras en las periferias son asuntos a tomar en cuenta siempre y cuando no pongan en vilo el libre flujo del capital, la democracia representativa y los derechos liberales a la propiedad privada (Santos, 2010).

Por otro lado, desde el instituto de la paz y los conflictos de Granada-España, la cultura de paz se piensa desde una episteme de la complejidad (Muños & Molina, 2010, p. 48) y la mirada naturalista de los fenómenos históricos. La paz serían “todas aquellas situaciones en la que gestionamos o regulamos, de acuerdo con nuestras normas y valores, lo más óptimamente posible los recursos disponibles en la unidad humana de referencia” (Muñoz & Molina, 2010, p. 50), proponiendo que la paz como cuestión práctica está ligada a los homínidos pues es la que permite sobrevivir, construir un *nosotros* y permitir el apoyo mutuo, teniendo como horizonte el bienestar general.

La cultura de paz sería la gestión pacífica de los conflictos, también como un acto primigenio de la especie humana, determinando la búsqueda por el bienestar y la satisfacción de las necesidades, tanto como el miedo a la violencia y su identificación, como actos prácticamente de carácter instintivo o natural en la especie humana, basando su teoría en que “la socialización, el aprendizaje, la colectivización, la acción de compartir, la asociación, todas las actitudes filantrópicas, son factores que están en el origen de la especie”. (Muñoz & Molina, 2010, p. 50), prácticas que en definitiva están presentes en todas las sociedades humanas como forma de relacionamiento pero que difieren en sus contenidos.

La noción de cultura de paz estaría asociada a la imperfección en tanto está sujeta a relaciones humanas de cambio y conflicto tanto como de creación de paz en el marco de la violencia, conviviendo modos económicos injustos, ordenes políticos impositivos, guerras y demás acciones que parecerían contrarias a la paz pero que se asume que esta está inserta como otro elemento más en la dinamización de la realidad. Por tal, se propone que la cultura de paz sea también una búsqueda de equilibrio dinámico, entendiendo la realidad humana como un sistema complejo que fluctúa entre el equilibrio y el no equilibrio, demarcando la paz como la armonía, la más baja entropía o el equilibrio de dicho sistema (Muñoz & Molina, 2010, p. 53).

Ahora bien, su visión holística y su metáfora naturalista no permite una categoría de análisis que le ponga rostro y nombre a los fenómenos que impiden u obstaculizan la paz. Su visión, aunque crítica, no es capaz de poner el dedo en la llaga sobre lo que es necesario combatir. Limita la asociación humana a un *sistema* que puede ser leído bajo una sola lógica de armonía/no armonía,

que dificulta dar cuenta de lo emergente, de lo que es antisistemático, de lo que no puede ser leído como relación formal porque el mismo sistema lo pone por fuera y lo oculta como no-ser. También, como sistema, el capitalismo – máximo desequilibrador – no aparece como reflexión central que impide la paz como armonía, proponiendo una negatividad o imperfección al someter a la paz a una convivencia obligada con este y sus múltiples conflictos que se originan en su relación estructural con la modernidad-colonialidad, dejando a un lado el poder como dinamizador de las relaciones humanas y central para establecer órdenes de armonía o desarmonía.

Esto puede suceder porque el autor a pesar de leer la paz desde categorías tan amplias como “especie” y “homínidos”, no logra establecer un cimiento histórico para su enunciación y propone una paz que se da desde supuestas esencias naturales en el ser humano, confundiendo la esencia histórica y situada de la paz, para caer en la imperfección al no profundizar en la paz como una construcción atravesada por el poder y la hegemonía, más que por supuestas esencias naturales en la humanidad, ignorando que la paz debe luchar para imponerse por sobre la violencia y los conflictos que tienen que ver con la vida y su mantenimiento, y no esperar a ser influida o determinada por esto.

Aun así, es interesante el enunciado de la paz imperfecta en cuanto reafirma la posibilidad de pensar la paz desde múltiples orillas pero carece de radicalidad para expresarse como una noción interpelante de la modernidad, el capitalismo o del liberalismo, que la atan a categorías débiles a la hora de dar cuenta de los horizontes de paz, como la categoría de lo “bueno” o el “optimismo” (Muñoz & Bolaños, 2011, p. 25), que pueden ocultar las condiciones y los caminos emergentes en el análisis concreto para la construcción de paz y sobreponen una actitud a la comprensión total y la afirmación de la vida como vehículo para la paz.

En términos prácticos, la paz imperfecta se piensa como otra forma de tramitar los conflictos en la que opera la mediación como categoría metodológica fundamental. Ésta es accionada por un “agente” que consigue acercar a las dos partes en conflicto para generar reflexión que permita “un proceso dialéctico racional y lógico a través del cual se pueden encontrar relaciones concretas entre diversos postulados” (Muñoz & Bolaños, 2011, p. 27), que concretizaría

la paz en el marco de las diversas conflictividades y violencias que el contexto de la mediación permita.

La paz imperfecta se piensa entonces como una herramienta analítica y de intervención que permite atacar a la violencia como fenómeno humano indeseable (Muñoz & Bolaños, 2011, p. 29), a través de espacios de mediación que se leen desde un pensamiento complejo que atiende a diversas aristas interconectadas para avizorar una suerte de futuro cercano y ausente de ingenuidades, en el marco de la comprensión de la paz como paz y no como un estudio sistemático de las violencias.

Esto sin duda alguna es una de las posturas más críticas dentro de la paz liberal pero su teorización no parte del sufrimiento que el Patrón Mundial de Poder ejecuta sobre las periferias y más bien propone una suerte de espacios de mediación en el que supuestamente los poderosos cederán sus capacidades para reencontrarnos en el mismo mundo, pero ahora ausente de violencias. Aunque es de resaltar que estas mediaciones y la paz misma es declarada como sumamente dinámica, que se agota y reaviva en un perpetuo proceso inacabado, que lo convierte en una auténtica búsqueda por construir paz a pesar de cualquier condición, elemento muy resaltante de las cuestiones de la paz imperfecta, siendo cierto también que no existe un posicionamiento crítico frente a la colonialidad, el capitalismo, el patriarcalismo u otros órdenes y sistemas evidentemente violentos y a los que la paz se debe anteponer.

Dentro de la paz liberal también puede ser tenido en cuenta la noción de “Paces” que se empieza a construir a partir de las reflexiones de Vicent Martínez Guzmán (2001) como posibilidad para ampliar la idea de lo que puede ser la paz, desterrándola incluso de los momentos de negociación, permitiendo unos estudios para la paz marcados por la intersubjetividad, la coparticipación para la reconstrucción de maneras de vivir en paz, la defensa de algunos valores que permiten la paz y una férrea crítica a los estudios internacionales “realistas” basados en la guerra y la explotación de los conflictos, y al supuesto de una humanidad diferenciada de las lógicas de la naturaleza (Martínez Guzmán, 2000, p. 73).

Postulados muy importantes pero que en el fondo justifican y promueven las instituciones liberales e incluso postulan la posibilidad de minar las relaciones violentas sin remitir éstas a un fundamento ontológico del propio mundo que habitamos, prefiriendo observar la violencia como momentos específicos donde la muerte y el sufrimiento es evidente, pero ignorando la violencia y el sufrimiento cotidiano que no proviene de casos específicos sino del orden general de la cultura moderna.

Hasta ahora hemos visto aproximaciones teóricas y epistemológicas sobre la paz que viabilizan la paz liberal como práctica hegemónica actual. El enfoque se hizo bajo categorías estudiadas ampliamente en el mundo, pero profundizadas con rigor en España y retomadas generalmente en Colombia, como guías para la reflexión y la práctica de la paz.

Tienen en común el fundamento de una paz que se piensa como trámite de la violencia pero que presupone la necesaria existencia del mundo moderno-colonial-capitalista como espacio posible para que ésta se pueda realizar. Entramado que limita la paz al acoplamiento de la diversidad a las lógicas de ese orden, que se encamina a la reproducción de las formas, los valores y las instituciones liberales, totalmente funcionales al mantenimiento del Patrón Mundial de Poder.

Ahora bien, en términos mucho más prácticos, el norte global se presenta como el lugar de referencia, moderno, liberal y desarrollado y, a través de la paz liberal, propone salvar de las ataduras de la tradición, el empobrecimiento, la guerra y el atraso a un sin número de lugares y personas que han sufrido la dinámica del Patrón Mundial de Poder, en la que el sur está abajo y es prescindible en el momento en que deje de ser instrumento para los fines del norte, que se asegura su prosperidad imponiendo el modelo liberal de paz cuando las contradicciones en la periferia necesitan ser tramitadas, presentándolo como un avance tecno-científico de occidente, sin ningún contenido ideológico o de dominación, que solo busca la felicidad o “lo bueno” para las periferias (Zirion-Landaluze, 2017, pp. 34–35).

Modelo que se basa en cuatro campos enormes limitados al momento de posguerra, encabezando la seguridad y la gobernanza, al que se le invierten ingentes recursos para asegurar su eficacia y lograr la imposición del imperio de la ley, la reforma al sector seguridad (RSS) y el

desarme, la desmovilización y la reinserción (DDR). También se busca promover participación electoral, proponiéndose la reforma a la constitución, a los partidos políticos y el aumento de procesos electorales. Seguido, se permite un espacio de justicia transicional dinamizando la reflexión sobre la verdad del conflicto y la reconciliación, tribunales especiales y la recuperación psicosocial. Por último, aparece la llamada recuperación social o liberalización económica, que tiene que ver con la implantación del libre mercado y la gestión de los recursos naturales en este sentido, el retorno de los desplazados y el apoyo al sector privado (Grasa Hernández & Mateos, 2014, p. 41); que sintetiza las formas y el apoyo a las instituciones promovidas por el centro, abriendo toda la institucionalidad de un Estado en guerra a las mañas e intereses del centro, asegurando el papel global de las periferia, incluso, cuando se está en un momento de posguerra.

Una paz liberal que se vuelve cosa natural al hablar de la paz y su construcción y que asume que el Estado moderno y republicano es el que debe velar por esta, ocultando que en los Estados periféricos la corrupción es masiva, la falta de ética en los temas de gobierno es de sobrada comprobación, los intereses privados, criminales y “públicos” están entrelazados (Sandoval-Obando & Leguizamón-Martinez, 2020, p. 39) y la institucionalidad está sometida a continuos problemas económicos marcados por la desigualdad y dificultades de gobernabilidad que recurrentemente la ponen en crisis (Vásquez Arenas, 2017, pp. 30–31).

Paz liberal que asegura la inserción del *otro* desde una visión multicultural, en la que éste tiene permiso de existir solo como patrimonio, ejemplo exótico del pasado o vida romántica que es idealizada como posibilidad no-práctica y que incluso discursivamente es exaltada y reconocida, pero que nunca participa de la dinámica de decisión pública o del ejercicio de poder con recursos estatales para la construcción de paz (Torres Ayala, 2020, p. 74)

Paz que permite bajo una suerte de aura sagrada, la construcción de un dispositivo moderno-colonial que se basa en formaciones diplomático-militares-humanitaristas, filosófico-político-jurídicas y económico-sociales para la intervención y la gestión de los conflictos como apuesta para la introducción de la estructura institucional básica para la implementación del neoliberalismo (Jaime-Salas, 2019, p. 141).

Finalmente modelo y discurso de paz que habita y es construido e implementado desde los principios e intereses del norte global, atravesados por la ansiedad colonial, que distancia la vida cotidiana de los procesos de construcción de paz para minar la práctica de paz en el *otro* y generar condiciones para asumir el modelo liberal como universal y correcto para todo ámbito y espacio humano (Richmond, 2011, pp. 16–17).

Por otro lado, algunos autores y pensadores de las ciencias sociales y los estudios para la paz generan críticas de fondo a la paz liberal/moderna ya detallada. Entre estos y como se pudo ver, Richmond parte del hecho de que el modelo liberal de paz ha fracasado (Richmond, 2010) y debe sucumbir a una propuesta híbrida de construir la paz. Ésta se fundamenta en la idea de instituciones y metodologías que pongan en el centro de la discusión, la decisión y la práctica a las expresiones locales de poder y significación del cosmos, proponiéndose una paz híbrida negativa que mantiene la violencia estructural y falla en resolver contradicciones entre normas locales e internacionales, manteniendo el estilo colonial de operar perteneciente a la paz liberal o, superando esto al resolver dichas contradicciones desde agencias activas y pasivas (Richmond, 2015).

Esta forma de entender y construir paz ha sido difundida con relativo éxito dentro de las instituciones, la academia y ONG dedicadas al tema, tanto para exaltar la capacidad de análisis y comprensión de la noción de hibridez, como de críticas rotundas por carecer de demostraciones concretas de éxito.

La hibridez aparece como categoría de análisis que permite profundizar y direccionar la construcción de paz. Heywood and Maeresera (2019) desde esta categoría analizan el fenómeno de construcción de paz en Darfur, mostrando ciertas relaciones entre las organizaciones locales, la ONU y la Unión Africana; relaciones a veces armónicas y que permiten prácticas donde lo local no es opacado pero también, retos como la competencia interinstitucional, desconfianzas y tensiones entre organizaciones que limitan las posibilidades de lo híbrido. Hyde and Byrne (2015) desde la experiencia del Norte de Irlanda también exaltan la noción de lo híbrido, proponiendo flexibilidad en el empoderamiento y la toma de decisiones desde lo local y relaciones armónicas entre financiadores, Estados, organizaciones internacionales y las expresiones de lo local, exigiendo mucha más participación en la construcción de paz por parte de las formas locales de

pensar y hacer la paz, de las que el resto de organizaciones deben partir. Mac Ginty (2010) en esta misma línea llega a proponer un modelo de paz postliberal que parte de la resistencia de las formas locales a la paz liberal, proponiendo mezclas claras y operativas entre lo liberal y lo no liberal y Tardy (2014), mucho más cercano a formas liberales de construir paz y la administración de conflictos, también reafirma lo híbrido como relaciones entre instituciones internacionales y locales para lograr, más que instituciones híbridas entre lo liberal y lo no liberal, legitimidad en la práctica de construcción de paz, resaltando problemas como la competencia interinstitucional y desfases en el mantenimiento de la paz internacional. Por último, Belloni (2018) propone que la paz híbrida es una propuesta de construcción de paz desde abajo, marcada por el relacionamiento internacional/local en donde lo local debe encargarse de anclar las instituciones y propuestas liberales a sus formas, más que la superación radical de estas.

Las críticas igualmente no se hacen esperar, Hunt (2018), Scambary and Wassel (2018), Igreja (2018), Hameiri and Jones (2018), Millar (2014), Höglund and Orjuela (2012) exponen los límites de la categoría *híbrido* y la visión binaria liberal/no liberal para dar cuenta de las complejidades que habita en lo local, ignorando las relaciones de dominación y restricciones para la práctica y reconocimiento de las expresiones de paz local, las imposibilidades para la traducción de las formas propias a instituciones liberales, y la reproducción de formas violentas y paces incompletas que no recogen eso denominado como lo local, partiendo incluso de nociones exóticas que niegan la condición histórica de las comunidades locales y sus formas actuales de construir paz. .

Esta paz híbrida, aunque no es radical y asume la paz como procesos puntuales anclados a espacios de posguerra, si es una crítica a la paz liberal y aunque con muchos impedimentos, quizás por ser un discurso casi que enteramente desde el centro global que le dificulta desanclarse del Patrón de Poder Mundial, permite reconocer y afirmar prácticas cercanas a los ejercicios de poder y liberación de las poblaciones víctimas de la paz liberal, a las que se les ha propuesto la noción de lo híbrido para oxigenar los procesos de paz como intento por traducir dichas prácticas a las instituciones liberales.

Bajo otros términos y otras latitudes aparece la paz intercultural como una propuesta para el florecimiento de las culturas bajo sus propios caminos y formas (Illich, 2008, p. 431). Parte del hecho de que la paz requiere de la comprensión del otro “lo cual no es posible sin trascender el propio punto de vista, sin interculturalidad” (Panikkar, 2006, p. 15) y que la no paz emerge en el momento del rompimiento de las hilos que nos unen como seres que participan de una misma gran historia humana (Panikkar, 2006, p. 16). Esta paz es la superación de cualquier orden injusto, no se limita a la negación u ocultación de sus injusticias para proponerse arreglos y transformaciones formales, más bien es radical en el sentido de crear un orden nuevo (Panikkar, 2006, p. 156) que se propone pensar a la paz como una categoría transcultural que sea la base del diálogo entre culturas como inicio del entendimiento entre alteridades radicalmente distintas.

Karpava and Moya (2016) participan de esta reflexión proponiendo que la paz puede ser interior, social y Gaia, pilares que parten del Sumak Kawsay andino, proponiendo éste como una construcción intercultural desde la periferia que debe ser reconocido, visibilizado y entendido como totalidad ética que puede ser puesta en función para las transformaciones necesarias y la afirmación de las culturas negadas por el Patrón Mundial de Poder, avanzando sobre la posibilidad de reconocer en el *otro* salidas para la construcción global de una nueva paz.

Vásquez Arenas (2020, p. 112) también permite pensar la paz intercultural a la luz de la dinámica colombiana planteando que ésta parte del reconocimiento de relaciones de tensión y conflictividad “que el diálogo cultural genera, es decir, la interculturalidad no es expresión de armonía cultural, sino de diversidades, diferencias y desigualdades que se negocian, se interpelan, concertan y se disputan un lugar para compartir conflictivamente, dando cuenta de los intereses y sus respectivas argumentaciones de lo que se ha de zanjar”, permitiendo reconocer prácticas de paz más allá del Estado que logren afirmar alternativas y alteridades válidas para existir junto a otras. Prácticas particularmente importantes en un país que se ha dedicado a construir una ficción sobre lo que es ser colombiano como discurso limitado a ciertas formas exóticas o al ideal de persona del centro del país; causa importante de las injusticias y violencias que hoy nos convocan.

En sintonía con Vásquez, puede entenderse entonces a la paz intercultural como un proceso político y periférico que asume la potestad para dialogar entre culturas oprimidas y estas con las

culturas dominantes para buscar salidas de dignidad y respeto general sobre la vida y la posibilidad de ser distinto en el marco de un mismo país. Potencia que ha sido ignorada y negada como base para la construcción de la paz en el país.

Aparejado a esto se puede retomar la paz transrelacional como otra propuesta de una paz crítica que contiene postulados que interpelan la paz liberal/moderna. Dietrich (2018) propone que esta paz se basa en la síntesis de la “*energetic peace*” referente a la armonía, la interpretación moral de la paz relacionada con la justicia, la paz moderna basada en la seguridad y la posmoderna, basada en la verdad de distintas expresiones culturales que han pensado y hecho la paz; postulando la paz como una multiplicidad de formas y estrategias de diversos grupos que atienden al trabajo de la interioridad personal de los individuos y de lo sociocultural-comunitario, para marcar una trayectoria de bienestar.

En Colombia esta paz es retomada por Courtheyn (2016, p. 58) desde su investigación en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, donde propone una versión crítica de la paz transrelacional fundamentada en la comunidad como eje para la construcción de paz. Comunidad basada en el respeto a la pluralidad y la determinación de los individuos para decidir y trabajar en libertad en el marco del diálogo y la decisión comunitaria, en la que también se convierte en fundamental los principios de antirracismo, la solidaridad, el respeto, el amor, la unidad y el trabajo comunitario; todo esto como ejemplo y propuesta *otra* de una paz que interpela la paz liberal desde la práctica periférica y que se organiza de tal forma que posibilita pensar alternativas para una nueva paz, no desde la construcción de nuevos modelos o ideas abstractas que se reproducen aquí y allá, sino desde experiencias comunitarias que demuestran que otras formas para construir paz son posibles y nacen en el seno de las resistencias y vivencias de la periferia, aun sin reconocer.

En una misma tónica aparece Cruz and Fontan (2014, p. 139) con la paz subalterna, en la que se explicita la necesidad de pensar la paz desde el oprimido y sin voz. Una paz que se edifica desde abajo y a partir de las experiencias del que sufre, de sus necesidades, tradiciones, descontentos y problemáticas; como salida posible a las nociones liberales de la paz y sus prácticas perniciosas y reproductoras de las dominaciones y sometimientos. El sujeto sin voz y su comunidad son los actores del proceso de construcción de paz, como una cuestión materializada en la

cotidianidad “de lo que se es y se tiene”, permitiendo según los autores, formas de paz que se perpetúan en el tiempo pues no dependen de nadie que no sea el actor que sufre y que, en esa condición, genera formas para permanecer y afirmar su vida y su cultura.

La paz decolonial también es una forma de sumar a esta categoría de pazes otras como una propuesta que permite pensar la construcción de paz desde formas críticas y separadas del modelo liberal que, como vimos, reproduce unas injusticias y violencias además de destinar todo el potencial a instituciones liberales que en los países del sur han fracasado como garantes de la concordia.

Fontan (2012, p. 63) puede ser una de las primeras investigadoras en pensar en este sentido y exige el reconocimiento de las formas en que la paz ya existe en el Sur bajo los valores y las instituciones que han acompañado los procesos de resistencias y proyección hacia el futuro que se construyen y reconstruyen a partir de la agencia y las capacidades de un sin número de voluntades. Una paz que se hace en la cotidianidad y que implica una ética pensada desde el plano del que sufre, en la que cabe tanto el Territorio como espacialidad ya significada desde la periferia, como aquellos elementos que no tienen sentido para el mundo occidental-moderno, además de la ausencia de necesidad para hacer cambios hacia el deber ser postulado por el centro global; generando una crítica y desconfianza radical a todo lo que sea legitimado por los valores universales e incontestables promulgados como evangelio por el norte y operativizado en la construcción de paz liberal.

Esta paz es entonces la desnaturalización de la paz colonial o de la paz moderna como modelo hegemónico de pensar y hacer la paz desde los imperios y las clases apostadas en el poder, tanto como la apertura a pensar la paz como una totalidad de relacionamientos cotidianos que interpelan el Patrón Mundial de Poder y que ya se hacen evidentes en algunos lugares del sur bajo categorías como el vivir bien, el buen vivir y el vivir sabroso (Vásquez Arenas, 2020, p. 105).

Una paz que se piensa por fuera del orden de la estabilización, la seguridad de los mercados y el libre flujo del capital, el desarrollo o las prácticas que perpetúan los privilegios de raza, género y clase pero que tampoco se asienta bajo una solidez práctica presente inequívocamente en todas las culturas sometidas y sufrientes del globo, sino que se enfrenta en tensión desde la crítica y la

autocrítica constante, reivindicando espacios espirituales, sagrados, económicos y políticos de las culturas periféricas como potencia para la construcción de paz y la autonomía como referente del poder habitar junto al otro como alteridad válida y aportante (Cruz, 2020; Sandoval-Obando & Leguizamón-Martínez, 2020, pp. 40–41; Torres Ayala, 2020, p. 74).

Esta sería la paz que también se piensa desde lo cotidiano, desde espacios y lugares de enunciación propios, que enfrentan la mercantilización y colonización de la vida cotidiana para generar una praxis de libertad o liberación colectiva que se desliga de los marcos de comprensión universales y unívocos, para pensar la pluriversalidad de las prácticas y de la paz misma como germen de la convivencia y la concordia (Anctil Avoine et al., 2018, p. 324).

Paz que comprende las relaciones entre el discurso de la democracia, la república, la ley, el desarrollo y la seguridad como mecanismos de la paz liberal para establecer sus puntos de anclaje legitimadores de la dinámica reproductora del Patrón Mundial de Poder, donde el *otro* periférico solo es instrumento para la legitimación de las prácticas liberales, pues el *otro* se limita a una *checklist* sobre su participación (Rodríguez Iglesias, 2019, p. 212), es decir, una participación sometida a la decisión de un nosotros que se postula como el emisario de los intereses y las directrices necesarias para el mantenimiento del orden moderno-colonial-capitalista.

Igualmente, desafío pacífico que se revela tanto en la academia como en los procesos y organizaciones sociales que se ligan a la construcción de paz (Jaime-Salas, 2019, p. 148), ya no para ser realizado desde los ámbitos de la enajenación del mercado y la industria humanitaria, sino como alternativa de vida para la potenciación de la práctica de paz como liberación, donde la autonomía, la dignidad, el buen vivir, la concordia y la felicidad sean pilares que no estén escritos en papel o en la mera estructura del Estado y más bien habiten el diario vivir de millones de personas que no están de acuerdo con la modernidad-colonial-capitalista y que generan capacidades para su superación.

Paz que se sustenta de una iniciativa por alejarse del centro y su dinámica de opresión, que intenta afirmar las condiciones propias y los órdenes justos de algunas experiencias comunitarias que realmente niegan el papel encomendado por el norte y todas sus determinaciones sobre lo que es la vida y las relaciones sociales. Una paz para la liberación y una práctica de paz que busca

liberarse de las ataduras moderno-coloniales que la anclan a un Estado burgués, una ley amañada a los intereses del norte, unos acuerdos de paz atravesados por la implementación mediatizada en agendas políticas, unos desarmes desestimulados para la inyección de fuerza armada que permitan los negocios de la guerra y el nulo reconocimiento a la capacidad de construir paz de otros actores no burocráticos.

Una práctica de paz que le exige al profesional una sensibilidad y mirada distinta para facilitar y fortalecer esas prácticas cotidianas que se expresan desde lo local como resistencias al Patrón Mundial de Poder que representa la desarmonía y la falta de concordia a la que se enfrenta la paz periférica; evitando dependencias y problemas exógenos que la gestión de proyectos para la paz inyecta cuando hace presencia las formas y prácticas de la paz liberal.

Finalmente, las pazes otras son un cúmulo de propuestas que pueden estar en diálogo y que permiten pensar la paz desde las alternativas y experiencias de los oprimidos y los sufrientes para ampliar la práctica de la paz a campos más allá de los momentos postbélicos. Buscan concordia, pero desde la agencia local, desde las formas propias de entenderse junto al otro, repensando toda institución y proponiendo ordenes *otros* que pueden entrar en diálogo crítico con las formas hegemónicas de ser y hacer y más importante aún, sobre la práctica de paz y la reflexión académica sobre cómo se hace la paz. Es desde esta posibilidad que esta investigación se pregunta y propone acercarse a entornos donde pululan estas formas de paz.

2. Trayectoria de la paz moderna en Colombia: La situación marco de esta investigación

Esta investigación es fruto de la situación por la que pasa la Colombia de principios de siglo XXI. Hoy la mayor pandemia registrada por la historia moderna se cierne sobre toda la humanidad; el capitalismo, en la forma más burda y asfixiante, convierte millones de humanos en eficientes máquinas para crear valor; el cansancio, la depresión y la ignorancia someten la vida humana y las resistencias abundan, pero son perseguidas, asesinadas y reducidas.

Prácticas de solidaridad, apoyo mutuo, liberación, emancipación, crítica o revolución son tildadas de profanas. Surge la cultura de la mercancía y la eficiencia se convierte en significado hegemónico, mientras la violencia se dosifica y mezcla con la libertad.

Es esto la contemporaneidad del mundo moderno, colonial y capitalista. Y es en este desde donde Colombia como país periférico pretende generar procesos que atienden a la paz. También es ahí donde me encuentro, yo, antropólogo del sur que pretende hablar sobre la paz que otros, allá en la periferia colombiana, vienen construyendo.

En este capítulo situaré la investigación en un contexto colombiano, donde la paz será tema central para pensar a Colombia como país periférico, donde un grupo, los criollos, se pensarán a ellos mismos como los salvadores de una población negada en su complejidad y reducida a un cúmulo de pueblos condenados y adaptados a la “nación” según los intereses de este grupo en cada momento de la historia, objetivo que será logrado a través de la imposición de una paz desde el centro, que desde el siglo XIX podrá ser considerada como liberal hegemónica hasta nuestros días.

También se hará énfasis en la construcción del país, atravesada por su relación con el centro mundial y el norte global, que determina cambios radicales en su forma de organizarse económica y políticamente.

Espero pueda plantear la situación problemática que justifica y da pie a la hechura de esta investigación, que no parte de un problema sino una urgencia concreta por pensar la paz en el país, concepto que nos ha acompañado desde la conquista de estas tierras y que como discurso

hegemónico siempre ha partido del dominador. Es esto lo que busca retratar este capítulo para dar pie a la necesidad de pensar otras pazes posibles.

2.1 Emerge el conquistador

Lo que hoy es Colombia se encuentra en lo más norte de la cordillera de los Andes y abarca hacia el nororiente ricas tierras planas en las costas del mar caribe, mirando de allí hacia el sur las profundidades de la Orinoquía y la Amazonía. Al occidente el Pacífico y el Chocó biogeográfico. Como toda América, conquistada por europeos. También, periférica de ellos.

Es importante remarcar esa historia y los elementos que allí se han construido y aún perviven en nuestra cultura. Obviamente no podré ir hasta donde me gustaría: Una historia de epopeyas en mundos que ya no podemos imaginar. Hablaré, mejor, de una Colombia conquistada.

En 1492 Cristóbal Colón llega a las supuestas Indias Orientales, nombra una isla *La Española* y da inicio a un largo choque cultural; quizás uno de los más sorprendentes a lo largo de milenios de historia humana.

Bartolomé de las Casas en 1552, después de ir y volver por cincuenta años y experimentar con rigor cristiano las formas de la conquista, cuenta que en esta isla habían “cinco reinos muy grandes principales y cinco reyes muy poderosos, a los cuales cuasi obedecían todos los otros señores, que eran sin número” (De las Casas, 2006, p. 24) y que en Cibao, tierra de buen oro, vive el rey Guarionex que “tenía señores tan grandes por vasallos que juntaba uno dellos diez y seis mil hombres de pelea para servir”. Que él “era muy obediente y virtuoso y naturalmente pacífico y devoto a los reyes de Castilla” y que pudo lograr un acuerdo con los españoles donando tierras para que no le pidieran oro pues sus “vasallos” no lo sabían extraer.

Aun así “el pago que dieron a este rey y señor tan bueno y tan grande fue deshonorarlo por la mujer, violándosela un capitán mal cristiano”, lo que provocó que el rey Guarionex acordara irse de su tierra, presumiblemente hacia donde los Ciguayos, donde tiempo después los españoles van y “hacen la guerra” hallándolo y metiéndolo preso en una nao³ para “traello a Castilla, la cual se

³ Nao refiere a nave o barco con cubierta y velas

perdió en la mar; y con él muchos cristianos y gran cantidad de oro, entre lo cual pereció el grano grande que era como una hogaza y pesaba tres mil y seiscientos castellanos, por haber Dios venganza de tan grandes injusticias.” (De las Casas, 2006, p. 24).

Estas gentes, los futuros Tainos, eran uno de los grupos predominantes en las islas del actual mar Caribe. Junto a estos: Arhuacos y múltiples grupos denominados Caribes. A veces disputaban o a veces convivían en los mismos espacios. Entre Tainos y Caribes existían "algunas semejanzas, como el cultivo de tubérculos” que “no se debieron a transculturación, sino al origen común en las regiones tropicales amazónicas de América del Sur" (Cassa, 1974, p. 19), mientras los Arhuacos eran cercanos al enorme pueblo Tayrona de la Sierra Nevada de Santa Marta. Es decir, pueblos emparentados con lo que progresivamente los españoles llamarían Tierra Firme. Pueblos con historias milenarias, hoy perdidas o negadas.

Allí la conquista y el *ego conquero* se dio con rigor, “comenzando los cristianos a tomar las mujeres e hijos a los indios para servirse y para usa mal dellos y comerles sus comidas que de sus sudores y trabajos salían” (De las Casas, 2006, p. 24). Los “indios” consideraron entonces que esta nueva gente no era venida del cielo. Que profanaban su mundo y sus tierras e iniciaron la arremetida “o huíanse a los montes por apartarse de gente de tan dura y terrible conversación” (De las Casas, 2006, p. 24).

Finalmente, los cristianos “con sus caballos y espadas y lanzas comienzan a hacer matanzas y crueldades extrañas en ellos. Entraban a los pueblos ni dejaban niños, ni viejos, ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban y hacían pedazos” (De las Casas, 2006, p. 24), iniciando la empresa conquistadora, que se eternizará como mito y será la base práctica de una modernidad que hoy sigue eternizándose a través de la guerra y las crueldades típicas de seres construidos para conquistar.

La conquista se constituye como un mecanismo de pacificación a los ojos del conquistador. No hacía el mal pues realmente estaba imponiendo la paz que les permitiría habitar las nuevas tierras, con indios o sin ellos. Para esto, la imposición violenta de su voluntad reduciría las posibles resistencias e insubordinaciones indígenas, proponiéndose un orden basado en el miedo y el peligro

de muerte constante, que mantendría al conquistador en un lugar de dosificador de la violencia y ser hegemónico que a través de las armas impone su mundo y su paz, algo que después empezaría a institucionalizarse en ciudades, Estados y otras formas colectivas y legitimadas en la paz.

2.2 La construcción europea del Otro y la necesidad de pacificarlo

Reducidos los Tainos en La Española, los viajes entre Europa y América continúan. Amerigo Vespucci, enviado por la corona portuguesa se propone un viaje hacia el Sinus Magnus⁴, dándose cuenta que allí las distancias y las gentes no concordaban con su mundo. “*El a priori* de todos los conocimientos de la cultura mediterránea comenzaban a ser puestos en duda” (Dussel, 1992, p. 34), es decir, el mundo europeo fundamentado en conocimientos de los griegos, musulmanes y romanos se quebraba ante millones de nuevos seres a ser pensados, pasando Europa de una particularidad sitiada por el mundo musulmán a una supuesta “universalidad descubridora” (Dussel, 1992, p. 35).

Surge entonces un *otro* para Europa. Este es “<<la bestia>> de Oviedo, el <<futuro>> de Hegel, la <<posibilidad>> de O’Gorman, la <<materia en bruto>> para Alberto Caturelli: masa rústica <<des-cubierta>> para ser civilizada por el <<ser>> europeo” (Dussel, 1992, p. 38), que encubre otra visión humana sobre la realidad encarnada en el otro negado, en ese Taino o Caribe y su mundo, solo condenado a existir en tanto denominación europea, nunca como alteridad y potencia de vida humana.

Ese otro, negado desde un principio, declarado salvaje, indio, profano, ilícito; se convierte en objeto de la *conquista*. Esta es ya una figura jurídico militar usada normalmente por España por ejemplo en la conquista de la Grand Canaria (Dussel, 1992, p. 39), para ser pacificados y puestos al servicio de los intereses del centro.

Enrique Dussel propone que después de una descripción de las personas y su espacio - necesariamente etnocéntrica-, se pasaba a su reducción imponiendo la “pacificación” como condición inherente del orden colonial. Esta pacificación se orienta al proceso de imposición de

⁴ El Sinus Magnus era el hoy nombrado Mar de China, centro del mundo para ese momento.

una cultura a través del conquistador, “primer hombre moderno activo, práctico, que impone su <<individualidad>> violenta a otras personas, al Otro” (Dussel, 1992, p. 40).

A grandes rasgos la conquista se orienta a hacer práctica la reducción de las resistencias e imponer un supuesto orden pacífico, que finalmente tiene sus raíces en la pax romana impuesta a las colonias, allá en los principios de la “era cristiana”⁵, logrando un proceso violento de imposición de un orden fundado en reducir al otro e incorporarlo a “la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como "encomendado", como "asalariado" (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales)” (Dussel, 1992, pp. 41–42).

Lo que daba paso a la colonización de la vida cotidiana como ejercicio sistemático para la reducción del otro, proceso que implica la alienación del individuo “indio” de su mundo, para absorberlo-imponerle el mundo europeo, ya no con el resultado de una praxis guerrera:

sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, del dominio de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc., dominación del Otro. Es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del “modo” como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana (Dussel, 1992, pp. 49–50)

Este proceso empieza a quebrar el mundo aislado y sometido de la Europa Pre colonial. Los obliga a pensarse uno nuevo, pero ahora como centro y ya no periferia del mundo oriental y musulmán y fundamentalmente, generan el mito moderno que orientará su praxis durante los siguientes 500 años, imponiendo la paz como un orden donde Europa es centro de las riquezas y las determinaciones sobre lo real, verdadero y bello y el *otro* es encomendero, bárbaro o mero instrumento para los fines del centro.

⁵ En términos políticos y filosóficos la pax romana se sustentó en el pensamiento de Marco Tulio Cicerón quien concebía al Estado como una comunidad moral que debía atender al anhelo de la paz de acuerdo a una clara distinción de las denominadas guerras justas e injustas que el filósofo y político fundamentó a través del derecho romano. En este sentido para Cicerón la guerra es un recurso moral para asegurar la paz que no era otra cosa que el predominio e imposición de la soberanía romana. Vázquez Arenas (2017, p. 25)

2.3 El espacio ritual para el mito moderno: La Ciudad

Ginés de Sepúlveda intentando justificar la justa guerra contra los “indios”, escribe que 1550:

"La primera [razón de la justicia de esta guerra y conquista] es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros [indios], incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades magnas commoditates, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos (utrisque bene)" (Gines de Sepúlveda en Dussel, 1992).

Comenta Dussel que en las palabras de Sepúlveda ya se encuentra lo fundamental para la comprensión del mito moderno. El europeo se denomina como superior, más desarrollado, poseedor de lo bueno y aceptable. El otro es imperfecto, bárbaro, inmaduro e inculto, reducido en el marco de la paz moderna hacia formas que aceptan su nuevo papel de instrumento de los fines de Europa. Su sufrimiento es el costo que deben pagar por la modernización, logrando Europa autoimponerse la misión de llevar la modernidad a todo rincón del mundo (Dussel, 1992).

Con esta autoidentificación apenas construyéndose en las cabezas europeas es que Rodrigo de Bastidas y Juan de la Cosa comienzan a explorar, ya desde 1501, lo que llamarían Tierra Firme, que hoy son tierras ocupadas por el Estado colombiano y antes, habitadas por pueblos originarios.

Llegan a lo que hoy sería el Golfo de Urabá y allí encuentran grupos humanos supuestamente dóciles y con abundante oro, cuestión suficiente para volver (Parsons, 1974, p. 107), primero asegurándose los derechos para hacer la primera incursión contra los pueblos originarios de lo que hoy es Colombia, caracterizados por una abundante gama de culturas y lenguas.

Desde 1508 los españoles asumieron que de la punta del *Cabo de la Vela* hasta el *Cabo Gracias a Dios* era su tierra y la repartieron. Del Atrato hacia este último lo nombrarían *Castilla*

de Oro y le pertenecería a Diego de Nicuesa y hacia el *Cabo de la Vela*, lo llamarían *Nueva Andalucía* con Alonso de Ojeda a su cargo. Ellos estaban ahí para conquistar y la manera más obvia para ingresar a esa tierra enorme era a través de los ríos.

A medida que entran por el río Atrato, Magdalena, Cauca, Sinú y otros muchos, se despliega ante los ojos españoles una cantidad inconmensurable de culturas humanas, radicalmente distintas y con miles de años de movimiento tras de sí, inaugurando la ruina para millones de personas de todas formas y expresiones, ruina sobre la que se construye la modernidad en Colombia.

En un primer término, Castilla de Oro genera fuertes lazos con el océano Pacífico, apenas descubierto para Europa, permitiendo a Pascual de Andagoya iniciar exploraciones por el río de San Juan de Micay, incluso llegando hasta los lugares más norteños del imperio Inca y fundando la Gobernación del río San Juan; pero la centralidad que marcará la historia de los colombianos será las tierras *cedidas* a Alonso de Ojeda, permitiendo que el río Magdalena se convierta en columna vertebral de la conquista y postulando la ciudad como espacio pacificado y expresión material de la negación del otro. Esta era y sigue siendo materialidad del orden de una modernidad en nacimiento, demarcaba el espacio de lo humano que evidenciaba un afuera no humano, acentuando la idea de un nosotros moderno fundamentado en elementos dicotómicos que marcarían todos los quehaceres de la vida humana⁶.

Rápidamente todo lo que estaba por fuera de la ciudad fue consagrado a la conquista, el despojo, el dominio y la institución de los elementos culturales de la modernidad, incluidos los imaginarios y las relaciones del capitalismo. La ciudad fue consagrada como expresión del mundo europeo, en total renovación, mostrando la supuesta superioridad moral, espiritual y técnica a través

⁶ Este orden dicotómico construía su mirada partiendo de lo que era humano y lo que no lo era. Para ellos, venidos de España, evidentemente distintos y arrojados culturalmente al desenfreno de la guerra y el saqueo, lo humano eran ellos y sus cercanías; lo otro quizás era del orden de lo no humano. Así, la cultura o las cuestiones humanas, lo bueno, lo público, lo bello, lo racional, lo político, lo masculino, lo sagrado y lo aceptable, se distinguía radicalmente de lo natural, lo no humano, lo malo, lo privado, lo feo, lo pasional, lo femenino, que en la práctica termina siendo el indio, el negro, el pobre, el excluido, el acallado. (Latour 2007).

de la construcción de templos, plazas, villas y barrios esquemáticos, dejando la figura del Pueblo de Indios para las subjetividades negadas y oprimidas (Zambrano & Bernard, 1993, p. 29).

La red urbana que generaría la base material para el control europeo sobre las tierras de la actual Colombia iniciaría en Urabá como se relata, intento que pronto se desplazaría a Ciudad de Panamá, seguido de Santa Marta que se erige en 1525 después de más de 20 años de enfrentamientos con los pueblos originarios que allí habitaban. Aun así, esta ciudad no tiene la prosperidad esperada, resultado de contradicciones entre los mismos europeos y los continuos ataques indígenas, relegándola a un papel militar más que de habitación civil (Zambrano & Bernard, 1993, p. 31).

Cartagena se funda en 1533 para generar la consolidación del dominio colonial en América, aprovechando que allí la pacificación moderna tuvo más éxito reduciendo al otro. Su bahía, además, permitía un puerto más seguro y cercano a Panamá, lugar obligado para el comercio con el Pacífico, que ya resaltaba como promesa de riqueza después del encontrón con el imperio Inca. La Ciudad Amurallada se convierte en paso obligado para el comercio de toda clase de mercancías, constituyéndose como origen de las continuas oleadas de europeos a través del Magdalena, el Cauca, el San Jorge, el Sinú y demás cuencas que se insertaban en las enormes montañas aún desconocidas por los conquistadores.

Con la conquista del Perú realizada por Pizarro a través de Costa de Oro, a Sebastián de Belalcázar se le encomienda un grupo de españoles e indígenas para conquistar las tierras del norte, lo que permite fundar, Guayaquil (1535), Santiago de Cali (1536), Popayán (1536), Pasto (1537) y Anserma (1539), transformando la conquista desde una ciudad central, como en la costa caribe, hacia una vasta red de ciudades centrales y ciudades periféricas. Esta expedición logra llegar hasta las tierras Muiscas, donde se encuentra con las expediciones de los conquistadores Gonzalo Jiménez de Quezada y Nicolas Friedman, erigiendo a Santa Fe (1538), Neiva (1539), Tunja (1539), Vélez (1539), Tocaima (1544), Mariquita (1551), Ibagué (1550), entre otras. Dando vida a la red de ciudades en ambas márgenes del Magdalena y en conexión con la cuenca del Cauca, a través de Cali y Popayán, que a su vez se conectaban con los viejos caminos Incas y el resto de América del Sur. A esto se le sumaba un tardío poblamiento de Antioquia (1541) como centralidad con Cáceres

(1576) y Zaragoza de las Palmas (1581), constituyendo el triángulo minero más importante en la Colonia temprana (Zambrano & Bernard, 1993, p. 34).

Esta infraestructura soportará todo el proceso colonial que la modernidad generará en lo que posteriormente se nombraría por la élite criolla como Colombia, estableciendo las formas para el saqueo y para la puesta en práctica de la paz hegemónica. Será un proceso que definirá qué es y no es colombiano, promoviendo un proceso identitario que excluirá vastas regiones y sujetos de los procesos de construcción de la colombianidad, como diría Castro-Gómez (2008), revelando que lo realmente colombiano será las dinámicas propias de la ciudad y sus fronteras de explotación y solo lo *otro* será en tanto espacio pacificado e instrumental para la enajenación del trabajo que sostiene la modernidad/colonialidad capitalista.

Por ende, prácticamente la colombianidad será dicha e impuesta desde las fronteras de la ciudad. El blanco, barón, criollo y urbano será el culmen de lo colombiano, su expresión más refinada, mientras el mestizo, el negro o el indio en sus múltiples combinaciones será un ser menor y a civilizar. El otro aún más lejano, el indio del Chocó que resiste a la conquista, encerrándose en los ríos y esteros, o el negro cimarrón todavía ajeno a la ciudad, o las innumerables culturas de la Orinoquia y la Amazonía, perviven aislados de estos procesos y tachados de salvajes, rebeldes o faltos de humanidad.

2.4 El Chocó como periferia e instrumento colonial

Durante la segunda modernidad, cuando Europa asume su papel mesiánico y el proyecto moderno se expande por toda América, el *ego cogito* cartesiano asume un papel preponderante (Dussel, 1992, p. 17). La pacificación avanzaba en el espacio a través de la conquista y la imposición de un orden cultural “moderno” hecho práctico por la conquista en la ciudad y sus dominios, convirtiendo a los habitantes de estas tierras en las primeras víctimas de la paz moderna y condenando a millones de personas y cientos de generaciones a una relación colonial con Europa y capitalista con sus semejantes.

La finalidad del proyecto moderno se arrojaba a la conversión de la periférica Europa en la nueva metrópolis global, a través de la puesta en práctica del mito de origen del mundo moderno, fundamentada en la pacificación como tránsito entre la dominación y la hegemonía, orientada a la subordinación intelectual, material y biológica del *otro*.

La existencia del otro se convierte en la afirmación de la negación moderna, vuelta práctica en categorías como salvaje, bárbaro, pobre, subdesarrollado y otras que imposibilitan su relación horizontal con lo considerado civilizado o desarrollado, convirtiendo los fines de la paz en fines imperiales, coloniales y capitalistas.

Colombia inicia el proceso de definición de su ser colombiano desde la ciudad, anclada a los espacios de la costa caribe y las tres cordilleras. Aparece en esta una élite católica en relación a la metrópoli europea; formada en filosofía y letras, altamente calificada para la reproducción del mundo moderno y concedora de las virtudes de la violencia y el despojo. Estos, con el *ego cogito* como su nueva expresión, “sitúa a todos los hombres, a todas las culturas, -y con ello sus mujeres y sus hijos, dentro de sus propias fronteras como útiles manipulables, instrumentos” (Dussel, 1996, p. 14).

Esos instrumentos afinados con el ideal de una Europa civilizada y unas colonias tributarias, finalmente son la mayoría de la población dentro de la ciudad, pero periférica a ella o fuera de esta e igual subordinados. También se configuran espacios exteriores, con un cierto tipo de persona al que se le niegan sus virtudes y prácticas y se les reduce a instrumentos del centro moral y económico.

El Chocó surge como un espacio de rebeldía, pero también aprovechable a los fines antes mencionados. Popayán es encargada de su explotación, enfocándose en la minería a través de la fuerza de trabajo esclavizada, traída desde África hasta Cartagena y de allí a Cartago, poniendo a unas cuantas semanas de camino inmensos e inexplorados yacimientos de oro que no habían sido conquistados.

Es importante mencionar la ciudad de Toro (1573) y el camino de Ita, que termina uniendo las bases de la cordillera occidental hacia el río Cauca, con las laderas de esta, pero mirando hacia el Pacífico. Por estas tierras avanzaron las cuadrillas de negros esclavizados y capataces, hacia las poco conocidas tierras chocoanas logrando el control de las cabeceras del río Tamaná e Ingará, lo que les permite trasegar por allí hacia su desembocadura en el río San Juan o Río de los Noanamás, fundando los Reales de Minas, encaminados a darle forma a la ocupación colonial y la explotación de las riquezas de estas tierras.

Un real de minas no era una ciudad entendida como espacio de civilidad y habitación española y criolla, más bien era “un conjunto de <<minas>> subdivididas en frentes o <<cortes>> extendidos por un área geográfica determinada y que, como es lógico, eran vigentes mientras no se agotara el potencial aurífero; en caso contrario, ello justificaba el traslado o desaparición de estos asentamientos” (F. López, 2007, p. 409). Además, las únicas construcciones que se distinguían era la capilla como supuesta forma de la superioridad moderna, la casa del capataz como expresión de paz y administración del poder y un centro de acopio para la técnica herrera. Eran entonces espacios útiles a la explotación minera que, a su vez, era la práctica útil que el Chocó pacificado compucía a los fines de la modernidad.

Esta propuesta de paz moderna empieza a configurar relaciones de todo tipo, llevando a importantes intercambios comerciales entre Cartago y el Pueblo de Indios del río Tamaná – Novita –, solo posibles por enormes cuadrillas de negros y negras esclavizadas o condenadas a una inferioridad natural que el orden moderno sostenía y reproducía, mientras las mercancías que pudieron fluir resultado de la pacificación moderna y que dieron sentido “moderno” a la vida en el Chocó se concentraron en la trata de personas esclavizadas e ingentes cantidades de alimento para sostenerlos, junto a la explotación minera, red que se sostenía entre Cartagena, Cartago, Popayán, Cali y Nóvita (Acevedo, 2006, pp. 175–176) y propiciaron un cierto enlace entre el Chocó y el resto del país aunque como lugar pasajero, instrumento limitado a la producción de oro para el engrandecimiento de las ciudades en América y Europa. Aun así, fuera de ese espacio pacificado se levantaba otro Chocó, digno, rebelde, cimarrón y reducido a lo profano.

2.5 El real de mina como espacio pacificado del Chocó

Hacia ese afuera tan marcado en el Chocó fluía la riqueza y en los reales de mina se configuraba la más vil de las expresiones culturales del ser humano. Algunos de los oficios que allí se podían encontrar era el Cura Doctrinero que se encargaba del alimento espiritual de los esclavizados para mantenerlos sumisos y enfocados en el más allá cristiano, y el Curandero que “tenía la obligación de cerrar la brecha entre el hombre y las <<sabandijas>> de la selva. Mientras que el doctrinero hacía rezos y <<sacaba espíritus>>, él aplicaba secretos y baños para neutralizar y extraer venenos” (Jiménez, 2004, p. 77).

La partera se ubicaba en un lugar central de las relaciones construidas en los reales de mina pues eran encargadas de asegurar la vida de nuevos negros, generando respeto entre negras y negros que ya nacían en una forma de comunidad, afirmada en rochelas y demás espacios de resistencia. Esto también era aprovechado por los dueños de los capitales mineros, que veían en los hijos de esclavas “pequeños lulatillos a los que no había que enseñarles nada sobre los pormenores de las minas, debido a que entre la niñez y la adolescencia ellos aprendían de sus mayores los gajes de la minería y el manejo de la selva” (Jiménez, 2004, p. 77).

También era puesto de importancia técnica el administrador de la fragua, encargado del *tempo* de producción y el minero que se aseguraba cumplir los objetivos del administrador. El trabajo de negros esclavizados generalmente iba del alba al ocaso con dos horas al día para labores de aseo, que finalmente se convertían en pequeños espacios de resistencia, sin embargo “los amos alteraban esta medida según sus intereses, y las necesidades de cada mina” (Jiménez, 2004, p. 69).

Los amos junto a administradores, capitanes de cuadrilla, capataces y capitanejos, constituían la expresión clara de dominación que mantenía la paz moderna en los ámbitos de la esclavitud y la negación que Europa le imponía al Chocó, como útil de su loco e inhumano ritual diario que buscaba la realización del mito moderno, todo esto vigilado y potenciado desde la red de ciudades en plena expansión.

Esto genera un sin número de nuevas relaciones entre negros, indígenas y blancos que termina definiendo la racialización de las relaciones entre las personas, expresión fundamental del Patrón Mundial de Poder (Quijano, 2006, p. 7), donde el blanco y sus creaciones se pone como manifestación natural de lo más perfecto que Gines de Sepúlveda expresaba en el principio de la conquista. Para el siglo XVII y XVIII en El Chocó se podía ser negro de cuadrilla con nulas posibilidades de ascenso en la escala racial o mulato o pardo para lograr algunos privilegios que solo para los blancos y mestizos era normal (Jiménez, 2004, p. 30).

Aun así y por fuera de lo que desde las montañas definieron como Gobernación del Chocó⁷, Real de Mina o Pueblo de indios y me refiero a un afuera de las relaciones de poder de estos espacios de pacificación colonial, el Chocó era una explosión de rebeldía y profanación de las reglas e imposiciones modernas. En el Baudó, cimarrones, indígenas, piratas, forajidos, revolucionarios y eternos enamorados “permanecieron sin control de la justicia y en bebezones y rochelas por más de medio siglo” (Jiménez, 2004, p. 39), recalcando y avivando la idea de una tierra de la libertad en medio de la barbarie que el mundo moderno construía. En Citará los indígenas resistían en las tierras bajas del *Urabá*, pero en la juntanza entre el Atrato y el río Quito ya se avivaban los fuegos de la conquista y el grito de una pacificación hecha en resguardos y pueblos de indios empezaba a configurar la red de producción alimentaria para el sostenimiento de la población esclava y el resto de la población chocona (Jiménez, 2004, pp. 64–65), aun así el *Urabá* se mantendrá por varios siglos más como signo de resistencia indígena, hasta lograr una evidente zona de no control colonial, apoyada también por ingleses y otros forajidos, que obligaría a “cerrar” el Atrato.

Por otro lado, la falta de ciudades y control colonial más allá de la imposición racial que habitaba las inmediaciones de los reales de minas, permitió maneras de poblamiento realmente interesantes. Lo más común es que indígenas y negros llegaran a acuerdos para la habitación

⁷ Si bien no hay uniformidad en la denominación de las unidades administrativas en el contexto colonial, puesto que el Chocó se denomina en las fuentes *gobernación* o *provincia*, en este texto lo entenderemos como *gobernación* a partir de 1726 y a las unidades administrativas que lo componían como *provincias*. Tal era el caso de la *gobernación* del Chocó: contenía a las *provincias* que la componían.

William Sharp señala que en 1687 existían cuatro provincias: Payá (de la que no se conoce su ubicación), Tatamá, Citará y Noanamá que fueron eliminadas ese año para conformar tres tenencias: Nóvita, Citará y Baudó. Hernández Ospina (2006, p. 17)

conjunta de las tierras o que los negros huyeran fuera de las fronteras del control minero de la modernidad, ejercido desde la ciudad a través de los amos y sus estructuras de pacificación en los reales de minas y los pueblos de indios de Nóvita, Tadó, Noanamá, Sipí, Las Juntas, Quibdó, Lloró, San Juan de Chamí, Beté, Bebará, Murrí y Pavarandó. (Molina Guerrero, 2016, p. 170), permitiendo una cierta periferia de la expresión conquistada de Colombia, los libres de la paz moderna impuesta en Chocó, que mezclaban la vida africana con las formas propias de los habitantes de *Abya Yala*, descendientes de los *Cuna*, *Urabaes* y las infinitas expresiones de lo *Embera* y *Wounam*, en una selva que se hacía inabarcable para las mercantilizadas mentes modernas: “una vida libre y nómada comenzó a transitar por los valles y ríos, que era decir una nueva forma de resistencia interétnica” (Acevedo, 2006, p. 173), donde Ananse, la diosa insumisa y rebelde daba lógica a las huidas, el cimarronaje, los palenques, la desobediencia y la brujería.

A la par, desde las ciudades se definía al Chocó como lugar de incivilidad y barbarie. Los católicos encerrados en sus ciudades proponían que estas tierras eran sinónimo de profanación, incluso llegando a maldecirla a principios del siglo XVIII, acción hecha por el obispo de Popayán Juan Gómez Frías⁸, reforzando la construcción del mito moderno en Colombia y generando las bases para que El Chocó fuera “salvado” por los redentores de la modernidad, aun para los tiempos, reflejados en las instituciones religiosas. Por tal El Chocó y sus gentes, ya desde estas épocas, se construye como negación a partir de la deshumanización y clasificación hecha desde la infraestructura urbana que viene impulsando la pacificación y colonización de la vida cotidiana, pero que no había logrado consolidarse en unas tierras que la modernidad había limitado a la explotación aurífera a través de la esclavización de personas.

⁸ Malditos sean los dichos excomulgados de Dios y de su vendita madre, amén; huérfanos se vean sus hijos y sus mujeres viudas, amén; el sol se les oscurezca de día y la luna de noche, amén. Mendigando anden de puerta en puerta y no hallen quien bien les haga, amén; las plagas que envió Dios sobre el reino de Egipto vengan sobre ellos, amén. La maldición de Sodoma, Gomorra, Datan y Abrión que por sus pecados los trajo viudos a la tierra, vengan sobre ellos, amén, con las demás maldiciones del Salmo Deus lauden mea netacueris y dichas las dichas maldiciones lanzando las candelas en el agua digan: así como estas candelas mueren en esta agua mueran las ánimas de los dichos excomulgados y descendan al infierno con la de Judas apóstata, amén. Juan Gómez Frías en Jiménez (2004, pp. 28–29).

2.6 El capitalismo y las guerras republicanas

Mientras esto acontecía en Colombia, Europa sumaba las riquezas de una tierra cientos de veces más grande, trabajada por millones de personas a costo de muerte. Las virtudes de la pacificación impuesta a incontables culturas, por lo menos con 20.000 años de historia detrás (Dillehay, 2003, p. 18), creaban las condiciones para que filósofos, científicos y políticos europeos definieran y administraran el mundo⁹ estructurado por el mito moderno.

Ya para el siglo XIX el capitalismo alimentado por toneladas de oro y plata de las colonias europeas se cimenta. Las burguesías toman las riendas de Estados que se consolidan, como las colonias, a través de la práctica de la paz con el tratado de Westfalia¹⁰, unos siglos antes. A la par, las universidades abultan sus cuentas bancarias lo que les permite pagar a miles de obreros que investigan el cosmos, iniciando la mercantilización de los nuevos espacios de realidad que sus investigaciones lograron definir a través de la comprensión y avance de los métodos de refinación que surgieron en China y el mundo musulmán.

Este trabajo intelectual generó las bases para el desarrollo de los medios de trabajo como nunca antes la historia de la humanidad había demostrado. En Manchester, los condenados de la nueva Europa venden su vida de día y de noche en fundidoras y demás industrias derivadas de los “avances” de la ciencia, solo demostrando que los logros de la paz moderna acabarían con la humanidad de millones, condenándolos a esclavitud asalariada, sostén de los deseos, las investigaciones y las excentricidades de miles que se dan el lujo de vivir en libertad.

Kant, Hegel y otros tantos aportan a esta miseria, formalizando en teorías generales sobre la humanidad y su práctica al mito moderno y, por ende, convierten en cosa natural la negación del

⁹ Mundo es así la totalidad de los entes (reales, posibles o imaginarios) que son por relación al hombre y no sólo reales, de suyo. Dussel (1996, p. 37)

¹⁰ La paz de Westfalia es la paz de los vencedores de la contienda bélica, explicitada formalmente en los tratados y acuerdos contenidos en el primer estatuto de la Europa moderna; en la consolidación del pensamiento jurídico-político de la teoría del Estado moderno; en un nuevo sentido del concepto de territorialidad, basado en la legitimidad constitucional del Estado en contravía a la herencia dinástica o la conquista; en la laicización de la política y; en la generación de nuevas relaciones interestatales, consideradas como el origen de las relaciones internacionales modernas a través de una convención jurídica que habría definido las normas de convivencia de las tres religiones cristianas: catolicismo, calvinismo y luteranismo. Vásquez Arenas (2017, p. 34)

otro. Los africanos quedan como brutos incapaces de intuir alguna objetividad¹¹, los asiáticos como origen del movimiento moderno, pero ya solo pasado¹² y los americanos “como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima (sowie der Geist sich ihr näherte) [...] La inferioridad de estos individuos en todo respecto, es enteramente evidente”. (Hegel en Dussel, 1992, pp. 16–17); mientras Europa y en especial el mundo germánico, se convierte en la forma más refinada de ser humano, “cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad” (Dussel, 1992, p. 19).

En ese gran siglo XIX Colombia obviamente no ha establecido la forma “absoluta” de la modernidad escrita por Hegel. Es más bien una red de pequeñas ciudades aun ancladas a las montañas y las cuencas del Magdalena y el Cauca y con una cantidad abismal de tierra desconocida y desligada de la dinámica nacional. Aun así, los urbanitas colombianos convencen a miles y miles de condenados de la posibilidad de la libertad para expulsar a españoles y todo rastro de su control, en un momento en el que EEUU, Inglaterra, Alemania y Francia habían asimilado parte de la riqueza americana, africana y asiática y promocionaban una nueva hegemonía desde la posibilidad de que las élites criollas se autodefinieran como clase dominante en América.

La guerra es ganada a costo de muerte para los sectores periféricos y las pugnas entre criollos se adaptan a la nueva figura de república. Por lo menos seis guerras se disputan y los victoriosos de cada una definen las nuevas pautas para la paz, trasegando entre el centralismo y el federalismo o entre lo liberal y conservador. Esto realmente no se podría reducir a una cuestión de división territorial, administración de un Estado o ciertas formas de entender el ejercicio del poder. Era más bien una discusión mundial sobre el deber ser de los grupos humanos, era una postura cimentada en la definición de lo humano, lo correcto y lo bello, pero ahora asumiendo un radicalismo ilustrado o una medida conservadora.

¹¹ "África es en general una tierra cerrada, y mantiene este su carácter fundamental" "Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia [...] Es un hombre en bruto" Hegel en Dussel (1992, p. 18)

¹² "Asia es la parte del mundo donde se verifica el comienzo en cuanto tal [...] Pero Europa es absolutamente el Centro y el Fin (*das Zentrum und das Ende*) del mundo antiguo y el Occidente en cuanto tal, el Asia el absoluto Oriente". Hegel en Dussel (1992, p. 18)

La paz entonces ya no es la condición para la colonización, sino para la reproducción de la vida republicana en Colombia ahora mirando a la Europa de la revolución francesa, el romanticismo, la ilustración, la revolución industrial o la paz cristiana de la Europa agraria anclada a España, Portugal e Italia.

Estas guerras generan estragos y continuas modificaciones a la estructura política de la nueva república. Cada una imponía una nueva forma de establecer la paz, bajo los requerimientos y exigencias del vencedor, representadas en la Constitución como acuerdo civil que aseguraba el mantenimiento de la paz, lo que sucedió una y otra vez, con la Guerra de los Supremos, la de 1851, la de Artesanos en 1854, la de Soberanías de 1860, la guerra de 1876 y la de 1885 y 1895, finalizando con la más sangrienta Guerra de los Mil Días. Sucesos que dejarían cinco constituciones y por los menos cien mil muertos, todo en el marco de la paz liberal.

Esto es importante mencionarlo pues fue este posicionamiento teórico sobre la paz lo que permitió que esta se redujera a la imposición del vencedor de un nuevo tratado de paz, representado en una carta magna que daría pie a la concordia entre enemigos, cuestión que al parecer no funcionó pues dichas hojas de ruta se quedaban cortas para solucionar las contradicciones de todo tipo entre los seguidores de las estructuras Liberal, Conservadora, Centralista o Federalista.

2.7 La paz liberal hegemónica en el siglo XIX

Cerbeleón Pinzón fue una de esas personas que pensó y aportó al problema de la paz. Nació 1813 y fue un gran conocedor de las discusiones y propuestas de la Europa liberal. “Se formó como abogado en el Colegio de Vélez (Santander), donde fue profesor en 1839 y desde donde inició su carrera jurisprudencial y política como profesor, divulgador, publicista y funcionario estatal.” (Cardona Z & Céspedes, 2017, p. 15). Pronto milita en el partido liberal y es considerado un valioso elemento por las claridades y desarrollos sobre el Derecho que hizo en el país, incluso negando la utilidad de los tratados sobre derecho de Benjamin Constant y Alberto Fritot, ampliamente estudiados antes de él, por “la notoria desconformidad que reina entre el fondo de su sistema, esencialmente monárquico” (Cardona Z & Céspedes, 2017, pp. 15–16).

En 1864 Pinzón escribe *La paz Pública*¹³ como la segunda parte de un trabajo crítico sobre la Constitución de Rionegro de 1863. Lo interesante de su propuesta es el marcado acento en las virtudes del republicanismo para darle pie a la paz, centrando el esfuerzo por construirla en la difusión de la condición de ciudadano y el ejercicio de los derechos y deberes consignada en la carta magna, lo que convierte su tratado en “la primera obra escrita a través de la cual se recepciona el pensamiento kantiano de la paz perpetua como ideal de construcción de la paz hegemónica liberal en Colombia” (Vásquez Arenas, 2017, pp. 48–49).

¿Qué es esto de la paz perpetua? Un tratado filosófico con algunas recomendaciones que Emmanuel Kant hace en 1795 sobre cómo lograr la paz en los nacientes Estados. Para él existían seis condiciones preliminares y tres definitivas para este fin. Sobre las primeras, giran en torno a la honestidad al celebrar tratados y acuerdos de paz, la necesidad de preservar la soberanía de un Estado impidiendo su adquisición por algún medio legal de herencia o compra y prohibiendo el que un Estado intervenga en los asuntos de otro, además de que la guerra debe limitarse a formas que permitan llegar a negociaciones y acuerdos sumando la obligatoriedad a los ejércitos deben desaparecer.

¹³ El documento está dividido en ocho segmentos planteados de la siguiente manera: la primera parte, a modo de introducción, resalta las inconveniencias de los combates fratricidas en los que se ha visto envuelta la América española y de la necesidad de trascender dicha situación, iluminando el faro de la razón y la moral como estandartes básicos para entender que “solo nos falta asegurar la paz para poder recoger todos los frutos de la Independencia, todas las riquezas naturales del exuberante suelo de América” (Pinzón, 1864: 5). La segunda parte está dividida en 12 párrafos los cuales enuncian los beneficios del republicanismo como forma de gobierno que garantiza la paz pública y la gracia de ésta para establecer de manera legítima un sistema tributario vigoroso. Aquí la República es invocada a ser conservada para no ser expuesta “a un impensado cataclismo; evitemos las conmociones, prevengamos los derrumbes i los hundimientos del estado de guerra, bajo los cuales pudiera de repente quedar aquella para siempre sepultada” (Pinzón, 1864: 10). La tercera sección, escrita en 5 párrafos, se ocupa de defender el sistema federal en los recién creados Estados Unidos de Colombia: Esta discusión hará parte del origen del conflicto entre las élites liberales y conservadoras respecto a la conveniencia o no de establecer un sistema de gobierno central o federal, donde el autor argumenta que “puede probarse que la federación ofrece más sólidas garantías de paz i de orden, ¿qué seguridades nos da el sistema central contra las revoluciones, contra la guerra civil? ¿Acaso estos azotes no afligieron a la antigua Colombia regida según dicho sistema en toda su pureza?” (Pinzón, 1864: 10). La cuarta sección, escrita de manera casi poética, destaca la necesidad de no vernos como enemigos puesto que es una actitud irracional que nos impide disfrutar de los beneficios que trae la paz pública. En este sentido señala la importancia de reconocernos como parte de una misma familia que debe estar unida para evitar el autoaniquilamiento frente al riesgo de las acciones del enemigo común externo, riesgo mencionado por el peligro expansionista que representaban las operaciones de Francia en América Latina a través de México; la quinta parte se dedica a reflexionar sobre el papel de las fuerzas militares en tiempos de paz; el sexto apartado dedica sus 9 párrafos a los gobernados a fin de que estos elijan correctamente sus gobernantes, no den demasiada importancia al poder, refrenen la impaciencia del patriotismo, apliquen la paciencia a la política y moderen la susceptibilidad republicana y el uso de la imprenta; la séptima parte propone elementos para regular la relación entre los partidos políticos de tal manera que éstos pudieran convivir entre sus múltiples diferencias y sin tener que acudir al alzamiento en armas. Finalmente, la última parte, contiene las conclusiones de todo su trabajo. Vásquez Arenas (2017, pp. 46–48)

En las condiciones definitivas define que las constituciones de todo Estado deben ser republicanas, que el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres y que “el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal” (Vásquez Arenas, 2017, pp. 35–36).

Así, con Cerbeleón en Colombia y Kant en el resto del mundo, la paz queda atrapada en la ley como expresión de su existencia. La paz habita en la ley y el derecho republicano y los Estados están ahí para construir y mantener la paz. Esta idea, bastante discutible en Estados donde las leyes casi no se vuelven prácticas y son manipuladas por las clases apostadas en el Estado, se convierte en una forma de opresión y dominación de las cuestiones no tolerables por el centro.

Esto pues es de entender que los Estados no están compuestos por meros autómatas, ni por una sola clase que dictamina según el estricto cumplimiento de la ley, en beneficio de todos (Poulantzas, 1980, p. 26). Tampoco son una construcción estrictamente democrática, donde todos los estratos de la población pueden elegir de manera libre lo que creen que les conviene o entender completamente lo que implica una ley. Más bien todo esto eran aspiraciones humanistas limitadas por el ansia de mantener un orden específico, manteniendo el despojo y la negación que la anterior pacificación había impuesto y ésta reproducía ahora en forma de Estado republicano, asumiendo la paz como una cuestión de derechos individuales, libre mercado, fortalecimiento del propio Estado y relaciones asalariadas.

Esto generó las bases para la continuación de la pacificación moderna, colonial y capitalista en el país, recubierta de humanismo y complejas operaciones burocráticas, solo limitándose a ser una capa de supuesta civilidad y cultura, que está ahí para reproducir naturalmente la barbarie que la burguesía criolla y del norte, anclada en el poder político, imponía; negando prácticas de paz y modos de vida que no encajaran en la forma de república dominada por una clase burguesa, letrada y funcional a los intereses del centro y una clase sometida, instrumentalizada, asalariada y desposeída.

Y es que en este escrito he mencionado la pax romana, la paz de Westfalia y esta propuesta, que en definitiva sigue guiando la práctica de la paz, pero no quiero que se entienda como propuestas separadas. Son desarrollos que han sido ejecutados por el mismo movimiento moderno durante siglos; entendiendo que esa suerte de política internacional basada en la pax romana no cesa con la conquista o colonización de la vida cotidiana en América y se mantiene con las prácticas imperialistas de EEUU y su búsqueda de paz en el medio oriente; y que la paz de Westfalia permitió un trato colaborativo entre los nacientes Estados europeos, posibilitando la idea de soberanía y política exterior; sumándole las reflexiones kantianas que atrapan la práctica de la paz en el Estado y en un supra Estado global que aseguraría la paz, designado después de la segunda guerra mundial como Organización de Naciones Unidas, además de dar pie al reinado de las leyes y formas jurídicas que oscurecen la paz a millones de condenados que siguen excluidos o sometidos por las mismas leyes que le aseguran la paz, pero más, el libre flujo de capital (Vásquez Arenas, 2017, p. 25).

Y es que esta paz liberal no entendía de otra cosa que no fuera excluir toda práctica no acorde a la vida en civilidad, que no era más que la vida en la ciudad y en las estructuras y prácticas culturales de la modernidad/colonialidad capitalista, impuesta desde los espacios pacificados en la colonia para crear las bases de la expansión de las nuevas prácticas, sobre todo capitalistas e industriales, que se impondrían con el final del largo siglo XIX en el país y que reproducirían la misma dinámica de centro-periferia.

2.8 De industrias, festivales y racismo: La colombianidad

A inicios del siglo XX Colombia aún estaba situada en la vieja estructura urbana, pero ampliada hacia al centro y el oriente por inmensas masas de campesinos empobrecidos que colonizan las tierras del actual Risaralda, Caldas y el Urabá (lo que rompe la resistencia que por siglos allí en la desembocadura del Atrato los pueblos Negros, Cuna y Katio habían desarrollado); y al sur y el oriente del país en Vichada, Casanare y las inmensas selvas de la cuenca del Amazonas.

A su vez, en Bogotá, como si su enorme carga rural y analfabeta no existiera, la elite criolla continuaba formándose en los sentires europeos y profundizaba en las interpretaciones modernas

de los griegos, españoles y latinos, encantada además con el estudio de la filología, el derecho y las letras (Castro-Gómez, 2008).

En 1911 y con motivo del centenario de la independencia, el Ministerio de Instrucción Pública lanza el Concurso Nacional de Historia que determinaría el texto guía para la enseñanza de la historia en el país, logrado por los abogados Jesús María Henao y Gerardo Arrubla con su texto *Compendio de Historia de Colombia*. Sobre esto, Castro-Gómez (2008) evidencia que éste sintetiza la estructura social y espacial de esa Colombia atravesada por la modernidad, la colonialidad y el capitalismo.

Ellos, fieles representantes de las elites criollas, expresan su total desconfianza a mestizos, negros e indios, incluso dudando de que la insurrección de los comuneros pudiera plantear un gobierno propio pues su “raza” carecía de la posibilidad de concebir la libertad, afirmando que todas las rebeliones indígenas, negras y mestizas fueron egoístas y salvajes en sus formas de lucha y que únicamente “aquella encabezada por los criollos blancos estaba destinada a prosperar, pues solo ellos representaban la <<causa de la civilización>>” (Castro-Gomez, 2008, p. 238).

La fuerte racialización que atraviesa el mundo desde donde estas palabras se enuncian, que se originan en los momentos de conquista y pacificación de los años pasados, demarca toda explicación social de los acontecimientos en Colombia. Incluso, su pobreza y marcado atraso se justifica en la falta de migrantes europeos, pues el objetivo era “europeizarse” y para esto, el doctor Juan Bautista Montoya y Flórez, autoridad científica de la época, proponía que, “para europeizarnos como lo está haciendo Argentina necesitaríamos una fuerte inmigración de razas del Norte, que contrarreste nuestros elementos étnicos inferiores y los eduque” (en Castro-Gomez, 2008, p. 238), proponiendo una iniciativa eugenésica que permanecerá en la élite criolla más allá de la primera mitad del siglo XX y definirá la manera de verse ellos mismos, como indicados para las labores públicas y el establecimiento de las maneras en que la modernidad-colonial-capitalista iba a seguir siendo impuesta; mientras en el Chocó y quizás en algunos lugares de la Colombia periférica, la vida en la exterioridad moderna - en sus bordes - se desarrollaba al ritmo de la resistencia y la afirmación de las libertades conquistadas, que la lejanía y el adentrarse en las tierras incivilizadas permitía, mientras en los Reales de Mina ahora acogían a algunos funcionarios del

Estado y la Condoto Platinum junto a otras empresas mineras, continuadoras de la reproducción del papel del Chocó en el proyecto moderno.

Esta clase criolla niega en absoluto estos mundos “incivilizados” y aun no pacificados imposibilitando su aporte al ser colombiano, reduciéndolos a cuerpos sucios y profanos, impedidos para aclimatarse a la nueva América¹⁴ y a las bondades del capitalismo industrial, que los criollos como Salvador Camacho Roldán¹⁵, eminente y muy radical liberal ya habían plasmado desde el siglo anterior en periódicos, escritos académicos y estructuras burocráticas, adaptando sus formas al papel de Colombia en el Patrón Mundial de Poder.

Esta festividad fue entonces lugar de escenificación y espacio para la afirmación de la raza criolla y de la ciudad como centralidad de la nueva era que se desencadenaba en el mundo y que en Colombia supuestamente ya sucedía, muy a pesar de la existencia de negros, indígenas y mestizos que obstaculizaban el progreso y movimiento hacia la emancipación que el proyecto moderno prometía y que, obviamente, todo el que se dijera Colombiano debía sumarse y cambiar sus prácticas inferiores, marcadas por la ausencia de significados sociales que posibilitaran masivamente el trabajo asalariado y la producción de mercancías, base simbólica y práctica del capitalismo inglés que ya era hegemónico y tenía avances significativos con el fordismo en EEUU.

¹⁴ Es así como en el artículo titulado “Patriotismo indígena”, publicado en el número 2 de la *Revista de Colombia*, Miguel Triana defiende la curiosa tesis de que los indios que habitaron la Colombia precolombina no lograron “aclimatarse” jamás al territorio, y que apenas con la llegada de los europeos germinó en el continente una “razón étnica” y se abrió la posibilidad de un arraigo patriótico a la tierra. Los verdaderos “indígenas” de América no fueron entonces los indios sino los criollos blancos: Los pueblos sin alma, es decir sin arraigo afectuoso al suelo materno, carecen de razón étnica, y como la planta desarraigada, están condenados a desaparecer al primer embate del chubasco [...] Por eso sucumbieron al simple contacto de la raza superior, como van desapareciendo actualmente las agrupaciones de salvajes que se habían sustraído a aquel contacto al amparo de nuestras inexploradas selvas. Esas razas se eliminaron y continúan eliminándose porque eran extranjeras, no aclimatadas al terruño por falta de asimilación de su sabiduría y de su ambiente, aunque hiciera siglos que lo habían ocupado con ánimo de explotarlo gratuitamente Castro-Gomez (2008, pp. 236–237)

¹⁵ El pensamiento de Camacho Roldán permanece fiel a la ideología librecambista de su época, que consideraba a los países del norte como el *locus* privilegiado de la industria y la tecnología, mientras que veía a los países del trópico como “exportadores naturales” de materia prima. Europa cumple su función en la economía mundial produciendo tecnología y productos industrializados, mientras que Colombia también cumple su función –a la que ha sido destinada por la Providencia, que le dotó con ricos productos naturales–. (...) Si Camacho Roldán propugna por la introducción de máquinas, no es porque crea que Colombia sea un lugar apto para que la industrialización se convierta en un *modo de vida*, como ha ocurrido en Europa. Las máquinas que reclama Camacho Roldán son para que Colombia haga mejor lo que puede hacer: dedicarse a la producción agropecuaria (especialmente a los cultivos de algodón, café, tabaco y azúcar para exportar materias primas y productos tropicales a los países industrializados Castro-Gomez (2008, p. 229)

Para esto, las festividades del centenario estuvieron enfocadas en construir esa base simbólica capitalista a través de la exaltación del trabajo asalariado, la industria y la producción masiva de mercancías. El patriota de la naciente nación colombiana ya no era aquel que se dignificaba en la guerra a pesar de su vida de condena, o aquel criollo formado en Europa que volvía a “blanquear” a la población, pero se resignaba al trabajo casi artesanal; sino uno que fuera capaz de generar riqueza, ya fuera invirtiendo en industria o convirtiéndose en un desposeído en la ciudad, obligado a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, no importando

“que los ritmos de vida en el país fueran todavía rurales y no urbanos, que las relaciones sociales tendieran hacia la inmovilidad, que la industria cubriera tan solo un pequeñísimo porcentaje de la producción, que el 85% de la población fuese analfabeta o que la expectativa de vida no superara todavía los 35 años. Lo importante era que todos los colombianos se reconocieran en el espejo del trabajo, pues esa era la mejor ofrenda que podían hacerle a los padres de la Patria” (Castro-Gomez, 2008, pp. 232–233).

Estas celebraciones son un llamado general de las elites criollas, parecido a aquel acontecido 100 años antes, para generar bases que permitieran anclar al nuevo país a las dinámicas mundiales del capitalismo industrial, a travesado por la modernidad y la colonialidad, donde el Patrón Mundial de Poder seguía siendo hegemónico, pero cambiaban sus formas económicas. El llamado marcará el devenir del país, generando las bases culturales para que la industria y la mercancía se pongan en el centro de los esfuerzos estatales y anhelo de todo campesino que se veía a sí mismo como un patriota colombiano al dejar sus tierras, migrar a la ciudad y convertirse en parte de la naciente clase proletaria, que ya se establecía en Medellín, Bogotá, Barranquilla y Cali fruto de capitales acumulados en la minería y que permitían una importante producción de café, plátano, caña y caucho, que a su vez permitían una incipiente producción industrial, agraria, metalúrgica y telar.

Más importante, es la necesidad de establecer los límites de esta producción, pues las élites no le hablaban a todo lo que se consideraba geográficamente como Colombia. No todos podían migrar a la ciudad y no todos podían ser dignos de sumarse a la causa capitalista. Los negros e

indígenas, siempre negados y habitantes de una vida periférica, son excluidos de tal Colombianidad y solo tomados en cuenta al dejar sus prácticas y lugares y convertirse en expresión clara de la negación que el mundo moderno les impone: Asalariados en evidente vulneración por su natural inferioridad.

2.9 La pacificación en la primera mitad del XX

Esta colombianidad racista y con el anhelo de ser una nación urbana enteramente capitalista, inicia un siglo marcado por la primera guerra mundial y el auge del capitalismo imperial e industrial, en el marco de la paz que el Estado promueve para lograr implementar a la “Nación” los caracteres culturales que dictaba la nueva forma de ser colombiano.

En 1904 y sin un contendiente liberal, Rafael Reyes vence en las elecciones presidenciales e impulsa su gobierno bajo la consigna de *Paz, Concordia y Trabajo*, siendo clara la idea de mantener la paz en la república, incluso a costa de brindar algunos puestos públicos a liberales, especificando como objetivo del Estado salir de la profunda crisis económica que la Guerra de los Mil Días había generado.

Paradójicamente, el candidato de la paz se atrevió a suprimir el congreso alegando lentitud en la aceptación de las leyes necesarias para apaciguar la crisis y mantener la paz, lo que da cuenta del carácter y urgencia que existía.

La paz en este momento fue el intento por consolidar el Estado republicano, ya quebrado por las guerras decimonónicas y la falta de producción nacional. Evidentemente, estábamos saliéndonos de los vagones de la segunda modernidad y debíamos asentarnos de una mejor manera.

Rafael Reyes y su gobierno es la viva experiencia de este deseo y lo promueve negando las bases democráticas pero incentivando la estabilización monetaria, la concesión de beneficios fiscales a la agricultura de exportación y la construcción de infraestructura vial y férrea, siempre atendiendo a las necesidades de la industrialización y modernización que la colombianidad expresaría con las fiestas del centenario (Castro-Gomez & Restrepo, 2008, p. 17).

Es el tiempo de una paz donde las ciencias prácticas empiezan a ser preponderantes pues se anhela el control de la naturaleza y la multiplicación de la fuerza humana a través de la maquinaria, además de unas ciencias sociales con la capacidad de delinear el progreso y diseñar las formas en que el país saldría avante.

También, esta paz genera las bases para la reproducción del capitalismo en el país, tanto en su forma material a través de la inyección de capital estadounidense (por parte de mineras, plataneras, azucareras y el robo de Panamá) y la construcción de infraestructura; como en el plano simbólico donde la idea del obrero, el asalariado y el ciudadano que vive de la venta de su fuerza de trabajo siendo explotado por una clase “sanguijuela”, podría tener relevancia en una vida cotidiana hasta ahora sometida a los vaivenes de la ruralidad.

Resultado de esto y a la par de las fiestas del centenario, surgen algunos periódicos de corte socialista, anarquista y comunista que proponían aglutinar a la naciente clase obrera y organizarla para exigir mejores condiciones, en clara relación con las explosiones revolucionarias por todo el mundo moderno. Ya en 1915 se funda el Partido Obrero y en 1919 pasa a ser el Partido Socialista, ambos con una corta vida, dando paso a la inclusión directa de estas ideas en la escena política, resultado de la participación del Partido Socialista en las elecciones de 1922 (Duque, 2012:128).

En 1926 se crea el Partido Socialista Revolucionario (PSR) en el tercer congreso obrero de Bogotá, reconocido por la Internacional Comunista en su VI congreso de 1928. Su enfoque se centra en la “lucha partidista ideológica con sus acciones armadas orientadas a la insurrección, en un periodo caracterizado por las represiones del Estado como respuesta a la movilización obrera y campesina” (Duque, 2012:128).

En 1928 el Estado a través de la orden del general Carlos Cortés Vargas, asesina a cientos de obreros de la *United Fruit Company* que exigían ser reconocidos como obreros directos de esta empresa para acceder a los beneficios que por ley se habían ganado, evidenciando claramente las intenciones y benefactores de la paz conservadora y revelándose la explotación y miseria a la que los obreros se veían sometidos y la imposibilidad para mantener su organización popular o exigir condiciones dignas.

La rabia popular estalló y promovió el cambio de gobernantes en 1930, dejando a Enrique Olaya Herrera en la presidencia e iniciando el periodo conocido como Hegemonía Liberal. A la par, el Partido Socialista Revolucionario se transforma en el Partido Comunista y se propone:

“elaborar una ideología pura comunista, separada de la influencia del liberalismo; organizarse como un partido independiente de masas, lo que implica rechazar la estructura existente y crear células industriales y locales con el pago de cuota de afiliación; asignar a los afiliados tareas, crear un órgano periodístico y establecer un comité central del partido que se relacione con todas las organizaciones provinciales y convertir a los sindicatos en una organización separada del partido, pero que su dirección fuera manejada por miembros de este” (Medina en Duque, 2012).

La búsqueda de esta nueva hegemonía asumió la idea ya postulada en 1910 sobre la necesidad de hacer de la nación colombiana un espacio para el capitalismo. Tanto Olaya Herrera como Alfonso López Pumarejo eran personas que habían trabajado en EEUU a través del Estado en el primer caso y como empresario en el segundo, permitiéndoles experimentar la necesidad de generar condiciones para que las formas imperialistas que promovieron la masacre de las bananeras se sostuvieran y legalizaran en el país, buscando establecer mecanismos para reproducir el papel de Colombia en el plano mundial.

Estos declaran una sociedad burguesa, dividida en clases y con el libre mercado y la democracia participativa como forma de mantener la paz. Proponen la unión entre la clase burguesa y los proletarios, escuchan las necesidades del campesino y les proponen convertirse en industriales, mientras la mitad de la Colombia, allá en la periferia, solo aparecía como sitio de atraso y extractivismo, muy acorde a la función que ya en la colonia se les había trazado.

La intervención del Estado en los “asuntos” económicos es aceptado por conservadores y liberales resultado de la “Concentración Nacional” creada por López Pumarejo que, además de evitar una guerra civil, ayuda a los “notables” liberales, conservadores y la naciente clase financiera

del país a gobernar juntos, promoviendo una legislación agraria y social, en búsqueda, la última, de “proteger” a los trabajadores (Pecaut, 1987).

Es interesante anotar aquí que estas políticas proponen una incipiente movilidad social que el racismo había evitado con gran eficiencia. Aunque este seguía operando, la colombianidad generaba nuevas estrategias para el control biopolítico, trascendiendo hacia la estrategia educativa como forma de controlar la vida y la relación entre pares. Solo aquel con un título o acceso a la educación podría “avanzar” en la escala social de la república liberal (Díaz, 2008, p. 45) y todos aquellos que no podían, se los limitaba a una vida de necesidad o estaban excluidos y negados de la nación colombiana, siguiendo una vida bajo caminos totalmente distintos a los esperados o “correctos” según la norma social.

En este contexto surgen organizaciones sindicales campesinas entregadas a la producción de Café y ayudadas por la ley 83 del 23 de julio de 1931 de Olaya Herrera para mantenerlos en su “círculo de acción”. Estos sindicatos campesinos que se localizaban en Cundinamarca, Tolima, Viotá, Chaparral, el Líbano y Fusagasugá —donde imperaba el latifundio - (en estos últimos estaban las legiones y los equipos de la Unión Nacional Izquierdista Revolucionaria de Jorge Eliecer Gaitán), exigen a los latifundistas tierra para trabajar. Esto hace que se creen organizaciones de propietarios de grandes extensiones de tierra, como el “Sindicato Nacional de Propietarios” con su lema “propietarios del país, uníos” en 1934, que amenazan con una huelga del capital, fracturando la paz que el capitalismo industrial e imperial necesitaba y que se intentó solucionar con la ley agraria 200 de 1936, que concede la propiedad a los colonos cuando se asientan en tierras baldías.

Al unísono, López Pumarejo a través de la “Revolución en Marcha” genera las condiciones para que la república liberal asuma el papel de mediador entre los obreros, campesinos y los patronos, incluso logrando que el partido comunista cree una alianza con esta burguesía “progresista”, articulando un frente popular contra las fuerzas reaccionarias y la visión conservadora adherida a patronazgos aun coloniales, promoviendo una suerte de paz industrial¹⁶.

¹⁶ “para los patronos educados en la escuela conservadora, aferrados al cómodo principio de la autoridad patronal, las reivindicaciones obreras son siempre un fermento comunista. Cuando llegan a aceptar la justicia de ciertas peticiones, preferirían concederlas espontáneamente, a entregarlas como resultado del proceso legal que se ha establecido

Ya para finales de 1935 el Partido Comunista está totalmente absorbido por las dinámicas del Frente Popular. Hablan de combatir las amenazas que pesaban sobre “este gobierno de progreso y de paz que traduce los anhelos del pueblo y hace progresar la lucha por la liberación en un país que era el último país democrático de la América del Sur” (Pecaut, 2001, pp. 257).

El Frente Popular, difuso y con un cierto objetivo gubernamental de vigilar a los sindicatos y a la movilización popular (Pecaut, 2001, pp. 286), se institucionaliza en la Confederación Sindical de Colombia, que cambia en 1938 por la Confederación de Trabajadores de Colombia (CTC), dándole un marco político a la lucha sindical y de clase. Otros sectores de clase pertenecientes al partido liberal y conservador, fieles representantes de la élite criolla, ven esto como un “peligro comunista” pues las clases populares podrían tomar un matiz político tan fuerte que pusieran en peligro los intereses de la burguesía o, peor aún, que los intereses populares se ubicaran por encima a los de la burguesía; discurso que es encarnado por Eduardo Santos, contrincante liberal de López Pumarejo vuelto público por algunos directorios liberales, como en Antioquia que en 1935 cuenta que “deplora <<los abusos en las actividades sindicales [...] que, al crear un ambiente de expectativa insegura para el capital, lo obligan a contener el desarrollo industrial>>” (El Tiempo, 17 de Diciembre de 1935, citado por Pecaut, 2001:285).

Con Eduardo Santos las contradicciones entre obreros y la elite criolla se vuelven insostenibles, prácticamente antagónicas. Los obreros postulan que “las organizaciones sindicales deben continuar luchando contra el apoliticismo porque la defensa de sus derechos y la integridad de las instituciones democráticas sólo se consiguen a través de la política” (Pecaut, 2001, pp. 296), mientras los *santistas* asumen que “el liberalismo no tiene ninguna afinidad ideológica con el comunismo y condena la lucha de clases y todo instrumento político que actúe fuera del sistema republicano” (El Tiempo, 1 de Febrero de 1938, en Pecaut, 2001, pp, 296).

Finalmente, la alianza entre las clases populares y el Estado sucumbe ante las presiones de las elites criollas que dominan la política republicana a través del partido liberal y conservador. La

precisamente para forzar al patrón a mejorar las condiciones de vida de los trabajadores” López Pumarejo en Pécaut, (2001, pp. 250)

clase popular logra desnaturalizar la dominación y hegemonía a la que se veía sometida, mientras el Partido Comunista y la CTC siguen a la sombra del Partido Liberal, olvidándose por completo de la masa obrera y campesina reprimida, dedicándose a actuar como una burguesía a la vanguardia del proceso de modernización capitalista (Pecaut, 2001, pp. 352).

Con la segunda guerra mundial las inversiones caen drásticamente desacelerando la industria, las exportaciones y la agricultura, lo que exige que el intervencionismo tome el papel central en regular y hacer funcionar los sectores económicos. Se crean varios fondos públicos como El Instituto de Fomento Industrial, La Caja Agraria y el Fondo Nacional de Café y se promueve una política alejada del apoyo popular o del avance en los temas de urgencia social.

Con el retorno al poder de Alfonso López Pumarejo en 1942, casi nada cambia. En ese año el gobierno genera las condiciones para que los sectores económicos creen gremios y organizaciones para representar sus voces. Los primeros fueron La asociación Nacional de Manufactureros en 1942, con sede en Bogotá y fundada por Carlos Lleras Restrepo; La Asociación Nacional de Industriales (ANDI) en 1944 con sede en Medellín y liderada por Cipriano Restrepo Jaramillo; y la Federación Nacional de Comerciantes (FENALCO) en el 45, agrupaciones que prácticamente cogobernaron.

En 1944 se limita forzosamente las importaciones y se incrementa los ingresos por las exportaciones, logrando un superávit como nunca se había visto. Los capitales se multiplican en un año, empresas compran a otras más pequeñas formando los primeros grandes capitales, en fin, se vive una bonanza en todos los sectores y exigen el regreso al Libre Mercado. Estos nuevos y gigantes capitales, para el presidente López, “desafiaron abiertamente la fuerza de las leyes, el imperio del órgano ejecutivo y la misma justicia” (Pécaut, 2001:351), finalmente erigiendo la ley agraria 100 de 1944 que echa atrás las garantías de tierra para los colonos. Es el mejor momento de la élite financiera que se origina con la inserción efectiva de Colombia en el capitalismo mundial y que sigue co-gobernando hasta nuestros días.

Durante este gobierno se limita las huelgas argumentando que están llenas de pequeños núcleos de “cabecillas políticos que se apoderan del control de los aparatos obreros” (Pecaut,

2001:364) y se propone el decreto 2350 de 1944 y la ley 6 de 1945, que intenta “actualizar” la legislación obrera, dándole facultades al ministerio del trabajo para retirar o atribuir la personería jurídica a un sindicato cuando lo considere oportuno, además de juzgar la legitimidad de las huelgas y revisar las finanzas de dichos sindicatos, todo esto con el objetivo de mantenerlos en una especie de control (Pécaut, 2001), que podría responder a la nueva política global representada en la figura del enemigo comunista interno, dejando a la CTC el papel de reproductor de las instituciones republicanas en contra del ataque de los falangistas, Gaitán y Laureano Gómez; mientras el Partido Comunista se envuelve en la bandera patria expresando su afecto por el capitalismo nacional y la democracia burguesa, defendiendo la relación colaborativa de Patrón-Obrero, al igual que la defensa de las instituciones republicanas, lo que lleva a cambiar su nombre por Partido Socialista Democrático¹⁷, orientando su práctica contra los conservadores por atentar contra el progreso y contener las estructuras feudales y coloniales, logrando gran acogida electoral (Pécaut, 2001, pp. 373).

En 1946 Mariano Ospina llega al poder pues las fuerzas liberales se dividen entre Jorge Eliecer Gaitán que era la fuerza popular por excelencia y Turbay Ayala, representante de los sectores criollos del liberalismo y conocido detractor del sindicalismo autónomo y la posibilidad de que exista “desarrollo” y organización obrera al tiempo (Pécaut, 2001, pp. 462).

Aun así, la dinámica dentro del PSD es rica en ideas que finalmente estallan con la crítica al Bowderismo, o el alinearse con la burguesía, que el clandestino Jacque Duclos¹⁸ emite y que obliga a una profunda reforma Leninistas dividida entre los seguidores de Gilberto Vieira y Augusto Durán, el primero proponiendo la alianza directa con las masas gaitanistas, mientras el otro decide seguir en solidaridad con la burguesía nacional pues un ataque frontal sería imposible (Pécaut, 2001, pp. 484).

¹⁷ “El capitalismo colombiano, aunque naciente, es elástico y comprensivo y facilita el acuerdo entre patrones y obreros”. Así, “el PSD lucha por una economía nacional próspera, basada en la industrialización en vasta escala y desarrollada por medio de planes que fomenten las industrias esenciales, como la energía eléctrica, el hierro, el carbón y el petróleo, la producción de materias primas y de todos los artículos de gran consumo” Programa del PSD publicado en El Diario Popular. 19 de agosto de 1944, en Pécaut, (2001, pp. 376)

¹⁸ Político francés que dirige el Partido Comunista de su país durante la segunda guerra mundial y el momento de ilegalidad al que es condenado en 1946 y que hace una fuerte crítica a la posibilidad de ser comunista y estar aliado con las estructuras de la burguesía.

Al finalizar la segunda guerra mundial la élite criolla debe establecer bajo una nueva relación con los condenados, impuesta por la doctrina de seguridad nacional, asumiendo “una visión ideológica del papel [suyo] en el mundo. [encuadrado en] un férreo anticomunismo y una identificación sin matices con EEUU” (Trejos, 2011:89), además de propugnar por las formas conservadoras en el poder inspiradas por el franquismo español, con Laureano Gómez como un fiel representante de esto, y de los procesos eugenésicos discutidos en el centenario de la independencia.

A la par el Gaitanismo es más fuerte que nunca y agrupa todas las masas oprimidas de las ciudades y ruralidad cercana. La Marcha Hacia el Poder inicia el 15 de septiembre de 1945 en la plaza de toros de Bogotá y continua con impresionantes expresiones populares hasta abril del 1948. Gaitán habla de la ley de la multitud: dice que de la debilidad de cada uno nace la irresistible fuerza de todos, de la miseria de los individuos nace la cólera de la colectividad. Lo que buscaba no era eliminar por completo a la oligarquía sino, abrir un conducto comunicativo entre el pueblo y la oligarquía: “Que los amos sean menos amos para que los siervos sean menos siervos” (Pécaut, 2001:437).

También surge el Laureanismo como movimiento que impondrá el orden conservador. La concepción de política de este es una “batalla salvaje”, “confrontación incesante de la vida y la muerte, cataclismo renovador”. Quieren imponer su verdad a Sangre y Fuego. Belisario Betancur, partidario del laureanismo, dice que si la Unión Nacional administrada por liberales y conservadores no puede llevar al país por el camino que a él y a los conservadores les parecía correcto (un gobierno aristocrático y mejor, plutocrático, basado en los valores católicos), todo tenía que cambiar para que “con la diestra mano en la rienda del poder mientras la siniestra empuña el revolver”, los conservadores pudieran llevar su política a la práctica a través de un ataque frontal y violento a la organización popular encabezada por Gaitán y todo rastro de comunismo, anarquismo u noción crítica que origine o defienda a los condenados y ponga en duda los intereses de la nación, que para ese entonces eran los intereses de los industriales, los banqueros y los capitales extranjeros. (Pécaut, 2001:439)

El 9 de abril de 1948 asesinan a Jorge Eliecer Gaitán y todos se vuelcan contra las ciudades, los conservadores y cualquier estructura que representara el poder criollo, imperial y financiero en el país. Al tiempo se celebra La Conferencia Panamericana en Bogotá dirigida por el General Marshall, que buscada salvaguardar el orden latinoamericano frente al peligro comunista.

Minutos después del asesinato el Bogotazo comienza y cárceles son abiertas, innumerables edificios oficiales son saqueados e incendiados e inicia el asedio al palacio de justicia fracasa por la guardia militar. La gran mayoría de policías de Bogotá colaboran, el cuartel se convierte en centro de operaciones, por la noche llegan a Bogotá los primeros contingentes militares que no paran el levantamiento popular, pero impiden la toma del poder. Finalmente, el destino del movimiento es disolverse lentamente (3 días) con un saldo de centenares de muertos. Se crea una junta revolucionaria que no puede dirigir a la masa, el movimiento es puro caos y no hay objetivos pues Gaitán era la única voz preponderante.

La resonancia del Bogotazo se extiende rápidamente por todo el país, se encarcelan a conservadores, se saquean edificios oficiales y hasta se asesinan a algunos sacerdotes. En la ruralidad y en algunas ciudades la movilización toma el matiz de “revolución” en el sentido de guerra entre partidos a la manera de las guerras civiles del siglo XIX. Una semana después la Unión Nacional se reorganiza y congrega a las élites socio-económicas de los dos partidos.

El 21 de mayo de 1948 se rompe la Unión Nacional pues lo liberales querían protestar en contra de la violencia oficial de los conservadores en Boyacá y Nariño. En julio de 1949 los liberales quieren adelantar la elección presidencial prevista para abril de 1950 lo que es considerado por parte de los conservadores como un verdadero golpe de Estado y justifica la violencia en el recinto parlamentario. Los conservadores en octubre del 49 “declaran” la guerra escogiendo a Laureano Gómez como candidato a la presidencia y el 28 de octubre los liberales toman la decisión de no participar en las elecciones presidenciales y denuncian ante el congreso una acusación para destituir a Mariano Ospina Pérez. Este responde con el cierre del congreso y con la imposición de la censura y del estado de sitio en todo el territorio nacional. El 7 de agosto Laureano Gómez asume la presidencia “sobre los escombros de la democracia liberal” y anuncia la creación de un Estado corporativo. Nunca llega a ser, pero la Violencia se extiende por todo el país. En 1949 deja 18.500

víctimas, en 1950 50.000 víctimas, 10.300 en el 51, 13.250 en 1952 y 8.600 en 1953. Los mayores focos son la zona cafetera en Tolima, Caldas y Norte del Valle pero, en general, el país está envuelto en una Violencia de múltiples caras con la cuestión partidista como telón de fondo y que revelan “una mezcla heterogénea de choques electorales, acción política y militar, terror ejercido por mercenarios de toda clase, vendettas locales, espíritu de cruzada religiosa, venganzas individuales, desalojo de poblaciones, trasferencias de propiedad, extorción económica, formación de guerrillas organizadas, bandolerismo social y grandes temores campesinos” (Pécaut, 2001:554).

Esta violencia también revierte gran parte del movimiento proletario en las ciudades y les exige resguardarse en procesos populares que se venían consolidando en las zonas rurales. Crean las zonas de “autodefensas de masas”, dedicadas a la organización contra las agresiones del ejército colombiano, bandidos a sueldo de latifundistas y capitalistas, además de una preparación militar que podría mutar rápidamente a movimiento guerrillero según las condiciones del enfrentamiento, todo esto con la finalidad de asegurar el trabajo, la tranquilidad, la vida y los bienes de los militantes y las masas organizadas (Trejos, 2011, pp. 93).

Con todo esto Rojas Pinilla hace un golpe de Estado el 13 de junio de 1953 para recuperar la funcionalidad de las instituciones y restaurar la legitimidad del sistema, apoyado por industriales (por las políticas desinflationarias de Laureano Gómez), liberales (por la incapacidad de Laureano de ordenar lo social) y conservadores horrorizados o víctimas de la violencia reinante, proponiendo el indulto y amnistía para los alzados en armas y la dirigencia política, la libertad de prensa, el diálogo entre partidos y el restablecimiento de las condiciones para llevar a cabo elecciones, además de proponer una ley para el voto de mujeres y una reforma constitucional para ilegalizar el comunismo en Colombia¹⁹.

Este finalmente es “sacado” de la presidencia por las elites criollas que no veían con buenos ojos su creciente popularidad y la idea de crear el Movimiento Acción Social como otro partido

¹⁹Esta ley hace parte de un “plan anticomunista y antidemocrático mundial cuya esencia es suprimir en todos los países de la esfera capitalista el brote insurreccional, someter a los pueblos a la disciplina social de los monopolios financieros e imponer el régimen de la llamada “democracia restringida”, para luego desestabilizar, como lo pretendió el imperialismo en Polonia, el sistema socialista, y hacer retornar lo perdido por el capitalismo en la primera y segunda guerras mundiales a la esfera del sistema capitalista”. Arenas (1987, pp. 54).

que se opusiera al liberal y conservador, dejando una junta militar que rápidamente es superada por el Frente Nacional, la nueva expresión de paz en el país.

Lo importante en toda esta historia de conflicto social es puntualizar que el proceso de pacificación que se venía impulsando desde hace siglos, choca contra masas organizadas de sufrientes de todo tipo, que por fin empiezan a generar una dinámica más compleja en tanto ejercen en diversos frentes el poder discutir con la “criollada” de siempre otras formas de gobernar y construir un país, exigiendo mucha más finura en el ejercicio de imposición pero también, una adaptación de las técnicas de resistencia producidas por ese *otro*, condenado al salario y la guerra rural, que ahora si se permite exaltar todas esas concepciones propias, exteriores y posibles en tanto propuesta colectiva.

2.10 La paz en la segunda mitad del siglo XX

El frente nacional se establece como un pacto entre la vieja clase criolla y los capitalistas educados que imponen la democracia restringida²⁰. En este el gobierno civil reparte igualitariamente el poder político entre el Partido Conservador y el Liberal, turnándose la presidencia por periodos de cuatro años. El resto de expresiones organizativas como el Partido Comunista, es declarado ilegal y pervive bajo prácticas clandestinas, al igual que muchas de las formas más radicales del liberalismo y los antiguos seguidores de Gaitán que para esta época eran también perseguidos.

²⁰ Se trata de un modelo gubernamental que posibilitando un limitado “juego democrático” conserva al mismo tiempo elementos de control autoritario sobre las organizaciones políticas de oposición y el movimiento obrero y popular en general. La hipercentralización jerárquica del conjunto de las decisiones estatales en la cúpula burocrática de la rama ejecutiva en detrimento de los órganos legislativos en todos sus niveles (municipal, departamental, nacional); la vigencia ininterrumpida del estado de sitio, como pilar del ejercicio del poder estatal, que concede atribuciones extraordinarias al presidente para expedir normas de excepción; el traslado masivo de delitos comunes y comportamientos políticos a la justicia penal militar en detrimento de los órganos de la rama jurisdiccional; el monopolio excluyente de orden legal que ejercen los dos partidos tradicionales sobre el aparato estatal; la militarización creciente de campos y ciudades; la represión implacable contra cualquier expresión del descontento popular y la injerencia cada vez más determinante de las fuerzas armadas en las decisiones políticas, son algunos mecanismos que permiten debelar los rasgos característicos de la “democracia” autoritaria” vigente en el país. Pizarro y Echeverri (1981, pp. 3-4)

Esta política de exclusión sustentada en la paz y apoyada por los grupos financieros y los grandes capitales, representados casi en su totalidad por las organizaciones industriales de los 40's y el grupo Grancolombiano, posibilita que grandes extensiones de ruralidad fueran controladas por las guerrillas y las masas comunistas, mientras en las ciudades la criticidad se vivía en la clandestinidad y se sostenía en los movimientos obreros, colegios y universidades.

La paz entonces no sirvió para apaciguar los odios, rabias y rebeldías del país. Su función era reestablecer el Estado republicano, el libre mercado y la posibilidad de generar riqueza a través de la explotación proletaria, para lo que urgía estabilidad en el poder político y lo logran, negando toda posibilidad de discutir con los sectores populares.

Esta exclusión genera un movimiento armado y popular enorme que se mantiene hasta nuestros días y que se origina en la guerra civil de la que hablamos arriba. En todo término, la necesidad de autoprotección llevo a grandes cantidades de campesinos liberales y comunistas a organizarse para la defensa en los llanos orientales, Tolima y algunos lugares del centro del país, como el Páramo de Sumapaz. Allí, resistieron los embates del ejército y las fuerzas conservadoras hasta Rojas Pinilla, que luego de desmovilizar la gran parte de las guerrillas liberales, se alía con estas en Tolima para desarticular el movimiento comunista (Harnecker, 1988, p. 9).

En 1963 se conforma la “Brigada Pro Liberación José Antonio Galán” que viaja a la naciente Cuba revolucionaria para formarse en las técnicas y formas de llevar a cabo un proceso revolucionario de corta duración para la toma del poder y la construcción de un Estado socialista en Colombia. Operan en Santander y en 1965 se toman Simacota declarándose como Ejército de Liberación Nacional y proponiendo ser la vanguardia revolucionaria del país.

En 1964 y buscando volver concreto el estatuto de Seguridad Nacional, el Estado colombiano decide atacar como nunca antes se había visto a la conocida “República de Marquetalia”, donde las masas liberales y comunistas desplazadas por la guerra civil habían establecido su vida y se defendían de los constantes ataques de bandoleros y soldados. Esta agresión revela a los futuros guerrilleros, intenciones claras de acabar su movimiento, lo que motiva la creación de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) para establecer la lucha guerrillera como forma de construir las bases para la transformación del país.

Casi que a la par, en las inmediaciones de Córdoba surge el Ejército Popular de Liberación, dirigido por una escisión del partido Comunista que tutela bajo las formas del maoísmo, buscando generar la Guerra Popular Prolongada, logrando su primer golpe militar en Urabá en 1968.

Poco después, en las elecciones de 1974 y con un Frente Nacional transformado por las presiones de los liberales radicales que exigían que se reconocieran otros partidos, Rojas Pinilla a través de la Alianza Nacional Popular (ANAPO) se postula a las elecciones presidenciales, perdiendo finalmente contra Misael Pastrana. Inmediatamente este alega que su elección fue robada por lo que al interior de su partido surge el Movimiento 19 de Abril que, inspirada en la guerrilla Tupamara de Uruguay, se postula como un movimiento armado de corte nacionalista y urbano.

Estas expresiones de rebeldía - que se originan por la implantación de las verdades coloniales por parte de criollos que se autodefinieron como herederos de la razón, lo bueno y lo bello y que ahora cumplían la tarea de gobernar para un supuesto pueblo subdesarrollado; dominaban gran parte de la Colombia excluida y se articulaban a enormes movilizaciones populares como el paro civil del 77²¹, haciendo evidente el nulo estatus de soberanía del Estado colombiano y las fuertes contradicciones que se vivían a diario en una población sometida al estado de sitio.

En la década de 1980 era claro que la paz del Frente Nacional debía renovarse para sostener la producción industrial, las ganancias de la burguesía financiera junto a las estructuras estatales como instrumentos para su implementación, además de generar estabilidad para los capitales extranjeros, elementos importantísimos para satisfacer las tareas asignadas a la Colombia conquistada.

²¹ Cuando vuelve el sistema de presidentes elegidos por mayoría, desde 1974 en adelante y se pueden elegir parlamentarios y concejales de otros partidos, que no sean liberales y conservadores, elegimos el primer parlamentario comunista desde 1945. En ese año es elegido presidente el liberal Alfonso López Michelsen, nuestro antiguo aliado. El señor López tenía fama de hombre progresista, avanzado, reanudó relaciones con Cuba, hizo algunas cosas, pero luego demostró ser un burgués neto. Su política económica reaccionaria provocó el rechazo de la clase obrera, la que organizó una gran huelga general, la primera acción unitaria que logramos en 1977. □¿Es el paro cívico del que se habla?

Bueno, es que en Colombia les llaman paros cívicos a las huelgas generales. Gilberto Vieira en Harnecker (1988, p. 18)

No se podía ocultar el sin sabor y la rebeldía que reinaba en los grupos guerrilleros y en la población explotada y condenada a servir al capital, desplazada hacia las ciudades que antaño se encargaban del dominio desde las lejanías y que en estos tiempos se llenaban de infinitos círculos de pobreza destinados a la esclavitud que representaba un salario de miseria, mientras la prosperidad del capitalismo se reflejaba a unas cuadras.

El cansancio era evidente y la guerra también, que fácil calaba en una mayoría necesitada de soluciones inmediatas o cansada de esa explotación. También aparece el Narcotráfico como un elemento a tener en cuenta como salida económica de millones de colombianos y capital importantísimo en el desarrollo del capitalismo en el país, reorganizando las clases apostadas en el poder y dinamizando de otra forma la economía nacional.

Algunos le han dado el nombre de Capitalismo Burocrático y Gansteril y se enfoca en una nueva hegemonía, donde el neoliberalismo y la “lógica traqueta” se mezclan y configuran relaciones importantes entre la burguesía burocrática, la burguesía industrial, los narcotraficantes y los sectores financieros; finalmente expresión clara de los criollos de hace siglos. (Tobón Sanín, 2020, p. 482)

En esta forma de capitalismo Tobón (2020) llama *burguesía burocrática* al sector de clase dominante, que no es más que un sector de clase dedicada a la captura del Estado para el beneficio privado, substrayendo enormes cantidades de capital-dinero de las arcas del Estado a través de las formas que este permite, incurriendo en evidentes prácticas de corrupción. A la vez, el capitalismo es alimentado por esta relación corrupta con el Estado y por el narcotráfico, que arrojaba en la década del 80 más de 4.000 millones de dólares a la economía, diluyéndose en múltiples negocios y sectores de la economía²² e incluso superando por mucho las rentas del café, el petróleo y la

²² Esta nueva forma de acumular capital explica en gran medida la pretendida estabilidad macroeconómica de Colombia, que se sustenta en la existencia, desde la década de 1970 hasta la fecha, de un gran cúmulo de capitales ilegales, que han irrigado a toda la <<economía legal>>: construcción de viviendas, turismo, hotelería, bancos, casas de cambio, industria, comercio, salud, ganadería, actividades deportivas, farándula, universidades... y mucho más. Esa articulación entre las formas legales e ilegales de capital se materializó a finales de la década de 1980 y dio pie a la configuración de un nuevo bloque de poder, en el cual sobresalen los grandes grupos económicos y el capital financiero, junto con los empresarios de la cocaína. Desde ese momento, las actividades criminales propias de las nuevas formas de acumulación influyen en todos los ámbitos de la sociedad, incluyendo a las Fuerzas Armadas, a los partidos tradicionales, y a las jerarquías eclesiásticas. Vega Cantor and Novoa (2014, p. 229)

minería (Tobón Sanín, 2020, p. 494). Mientras los capitalistas industriales que venían desde La década de 1940 son superados por grupos monopolistas que se sustentan de las buenas relaciones con la burguesía burocrática y les permiten alimentar sus negocios a través de la contratación pública y una legislación adaptada a sus necesidades librecambistas y acumuladoras (Tobón Sanín, 2020, pp. 484–485).

También se conforma lo que algunos han llamado un *Paraestado*, que “Incluye una poderosa fracción capitalista, un aparato represivo militar; gastos en bienestar social; control territorial regional y un restringido pero eficaz apoyo popular” (Vega Cantor & Novoa, 2014, p. 229). Sus funciones son la reconfiguración de las relaciones de propiedad, concentrado aún más la tierra para la consolidación de cultivos agroindustriales (palma africana, caucho y agrocombustibles) encaminados a satisfacer las nuevas mercancías que el Patrón Mundial de Poder le impone a los países periféricos y tropicales, ahora condenados al “subdesarrollo”, cuestión que incide en la flexibilización laboral que el neoliberalismo promueve y que se expresa en la persecución violenta de las expresiones sindicales, perdiendo poder de decisión en las reformas laborales que se impondrían desde la década del 90. Más allá de estas cuestiones económicas, también el paraestado mezcla elementos democráticos como el voto, los tres poderes de la república y la prensa libre; con el terrorismo de Estado a través del ejército oficial y para-ejércitos como las Autodefensas Unidas de Colombia y demás expresiones caracterizadas en el país como “paramilitares”, que permiten la emergencia de una

Terrible violencia contra la población pobre - lo cual aumenta la miseria, el destierro, el desempleo - junto con una increíble prosperidad de las fracciones dominantes de los grupos económicos, vinculados de manera directa o indirecta al capitalismo transnacional, y en especial las ganancias del sector financiero, así como a las actividades ilegales legalizadas, que permiten el blanqueamiento de dólares provenientes del narcotráfico. (Vega Cantor & Novoa, 2014, p. 236).

En este contexto Belisario Betancur logra la presidencia e inicia las formas de paz que tienen origen en la década de 1980 y terminan con el acuerdo de Juan Manuel Santos con las FARC. Julio César Turbay Ayala fue su antecesor y un marcado defensor de las formas guerrilleras para

apaciguar la rebeldía de los grupos guerrilleros y otros sectores sociales inconformes, pero él se muestra como un férreo defensor de una salida negociada al conflicto con las guerrillas, lo que marcará las búsquedas de paz ancladas a acuerdos políticos entre el Estado y las guerrillas, y generará una cantidad considerable de expertos en negociación (Vásquez, 2017, p. 7).

Belisario plantea el Plan Nacional de Rehabilitación, implementa la elección popular de alcaldes, argumenta que su enemigo es el subdesarrollo, democratiza las pérdidas del sector financiero producto de la quiebra del grupo Grancolombiano, aplica a pie puntillas el plan de ajuste del FMI, de evidente corte neoliberal, además de que mantiene el estado de sitio e inicia negociaciones con las FARC y el M19, contrariando increíblemente la política de Reagan sobre no negociar, apoyando el Grupo de Contadora dedicado a la búsqueda de negociaciones para la paz en Centro América. (Villarraga Sarmiento, 2015, p. 37).

En general, la población civil encerrada en una confrontación de muchos años proclamó la necesidad de paz y Belisario la interpretó como negociación con guerrillas. Propone la Cumbre Política Multipartidista para tratar temas de interés nacional como el financiamiento de los partidos, el estatuto de la oposición y el sistema electoral, pero no es apoyado ni por el congreso, ni por el partido conservador y liberal. Asume como cuestión principal la Comisión de Paz encargada de asesorar en lo referente a las negociaciones, la seguridad, la justicia y el “desarrollo” de las regiones marginadas y propone la ley 35 de 1982, conocida como ley de amnistía, que buscaba un marco jurídico para las negociaciones de paz con los diversos grupos armados, encontrando serías críticas referentes a la propuesta de amnistía general para autores, cómplices y encubridores de delitos políticos y otras ambigüedades, que permitieron al ejército sortear las limitaciones que las negociaciones le imponían (Padilla, 2016, p. 90).

Algunos logros de las negociaciones de Belisario con las FARC en la Uribe-Meta fue un cese al fuego desde el 28 de mayo de 1984 y la creación de la Unión Patriótica, primer paso para el tránsito entre la vida guerrillera y la vida legal en política. En Corinto con el M19 se logra un cese al fuego y algunas otras organizaciones guerrilleras, como el ELN y el EPL se suman a este.

Finalmente, algunos ciudadanos expresan su inconformidad con el apoyo gubernamental a los amnistiados, el ejercito aprovecha la ambivalencia de la ley de amnistía para atacar a las guerrillas, algunos voceros del M19 y del EPL son asesinados, lo que lleva al rompimiento de la tregua; la crisis financiera limita los recursos para la paz y en la Uribe la guerrilla parecía más interesada en fortalecerse que en lograr la paz, mientras el presidente literalmente queda solo en la búsqueda de paz.

Con Virgilio Barco la táctica cambia un poco. Dice que para acabar el conflicto hay que ir a sus causas fundamentales: Pobreza y exclusión. Precisa su práctica en la reconciliación, la rehabilitación y la normalización de las instituciones republicanas. Ve la paz como un asunto de demandas sociales, por lo que ataca a la guerrilla mientras intenta promover el apoyo social al campesino, buscando que deje de apoyar a la insurgencia bajo el lema: *“mano tendida, pulso firme”*. Critica la inoperancia de la consejería para la paz, cambia su nombre por las tres categorías que guían su práctica de paz y propone el disciplinamiento del rebelde bajo las formas institucionales y cotidianas de la supuesta “nación” colombiana.

Por otro lado, deja la negociación con las FARC lo que rompe la tregua, mientras este grupo, el ELN, EPL, M19, el Partido Revolucionario de los Trabajadores y la guerrilla indígena Quintín Lame forman la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar. Al tiempo las fuerzas paramilitares inician el genocidio político de la Unión Patriótica, lo que mina la confianza de los grupos y la población civil respecto al compromiso real del Estado con la paz.

Bajo esta presión Barco propone que para iniciar las conversaciones con las guerrillas deberían cumplir con un primer entendimiento para iniciar negociaciones, la entrega de armas como condición para el indulto, la construcción de unas fases de transición para la reconciliación y la no tolerancia a los hechos de violencia revolucionaria, paramilitar y oficial, además de una fase de distensión, otra de localización de los rebeldes en un área desmilitarizada, una tercera marcada por el diálogo nacional y regional y una última marcada por una reforma constitucional que permitiera la desmovilización e incorporación de los guerrilleros; a lo que se niega el ELN pues lo toman como una forma de rendición (Villarraga Sarmiento, 2015, p. 57). A pesar de la declaración del ELN, el M19, el Quintín Lame, el PRT y el EPL ven con buenos ojos la posibilidad

de una constituyente, por lo que inician conversaciones con Barco, lo que divide la coordinadora guerrillera y da vía libre a las negociaciones, mientras las FARC no se pronuncia. Finalmente, el periodo de Barco termina con el M19 en proceso de desmovilización y bastante avances en perspectiva de la desmovilización del EPL, el PRT y el Quintil Lame, producto de su participación en una asamblea constituyente que se cae en los tramites en el congreso pero que a finales de la década venía siendo apoyada por el movimiento *Todavía Podemos Salvar a Colombia*, de corte estudiantil que se proponía hacerla vía sufragio por la posibilidad que la Corte Constitucional había abierto.

En 1990 llega a la presidencia César Gaviria con su plan *Revolución Pacífica*. que se limitaba a “aplicar una política de choque de carácter neoliberal y monetarista, que fue aplicada por su ministro de hacienda Rudolf Hommes, quien bajo abruptamente los aranceles de importación so pretexto de que la industria nacional estaba sobreprotegida al igual que la agricultura y de lo que se trataba era, según él, proteger al consumidor” (Tobón Sanín, 2020, p. 234).

Además, propone como política de paz en un documento denominado “Estrategia contra la Violencia”, la necesidad de que la justicia se masificara e hiciera presencia en todos los lugares del país buscando recuperar la acción estatal pero dejando la cuestión social y las exigencias de los condenados en manos de los planes de desarrollo y la inserción de las guerrillas a la vida “civil”, sin hacer mucha mención al terror brutal que los paramilitares venían haciendo en distintos lugares del país, sobre todo con el genocidio político de la UP.

Finalmente, y buscando espacios en la Asamblea Constituyente que le daría vida a la Constitución de 1991, se desmoviliza el EPL, el Quintín Lame, El PRT, además de la escisión del ELN llamada Corriente de Renovación Socialista y grupos insurgentes urbanos en Medellín denominados Milicias Populares; mientras el ELN, las FARC y un pequeño grupo de reticentes a la desmovilización del EPL siguieron en confrontación armada contra el Estado.

En 1994 llega al poder Ernesto Samper apoyado por los dineros del narcotráfico y con una fuerte idea de profundizar el neoliberalismo. Enfoca su propuesta en el Diálogo Útil, que era una manera de afirmar la imposibilidad del diálogo cuando este no se basaba en una clara convicción

por dejar las armas, intentando evitar apuestas demasiado insurgentes o no realizables en cortos periodos de tiempo.

Básicamente su utilidad era leída como una paz funcional a la profundización del modelo neoliberal, el neoextractivismo y la implantación de los designios post-soviéticos. Marca la fuerza del Estado en su capacidad para hacer control militar de los territorios, como oportunidad para obligar a las guerrillas de participar de su diálogo útil. El anhelo de paz en su boca se sintetizó como la manera de estabilizar el orden público, buscando el libre flujo del capital, proponiendo la superación de las guerrillas, es decir, eliminar la expresión armada de los oprimidos y los condenados, asumiendo el DIH como forma para desligarse del discurso social.

Samper no reconoce estatus político de los paramilitares, pero legaliza las convivir, que serán en todo el país germen para las formas de represión más brutales, confirmados hoy en día. Los asesinatos selectivos, masacres y desplazamientos empezaban a ser pan de cada día. Las FARC particularmente denuncian esto pues el mismo Estado, a su parecer, conformaba a través de estas organizaciones nuevos bloques de paramilitares dispuestos a arrasar con cualquier expresión que pudiera ser significada como guerrillera, socialistas, crítica o libertaria, por lo que no negocian con este presidente (Villarraga Sarmiento, 2015, p. 106).

Distinto a esto, el ELN propone un convenio por la vida, la urgencia de humanizar la guerra y la necesidad de que el presidente deje la ambigüedad en su práctica, pues por un lado habla del DIH y la paz, pero por otro prepara las condiciones para una guerra civil a través de escuadrones de muerte y relaciones claras con los narcotraficantes para una arremetida contrainsurgente²³. En principio la idea de negociar se rompe cuando son asesinados algunos voceros del ELN encargados de generar las relaciones con el Estado y cuando el mismo presidente propone una arremetida frontal contra las guerrillas bajo la figura de la Conmoción Interior (Villarraga Sarmiento, 2015, p. 114).

²³ Un informe de la CIA determinó que las fuerzas de seguridad colombianas utilizaban <<tácticas de escuadrones de la muerte en su campaña contrainsurgente>>. Los oficiales tenían, además, según ese informe, un historial de <<asesinato de civiles de izquierda en áreas de control guerrillero, colaboración con paramilitares vinculados con el narcotráfico en ataques contra presuntos simpatizantes de la guerrilla, y el asesinato de combatientes capturados. Vega Cantor and Novoa (2014, p. 235)

Aun así, surgen algunas expresiones de paz fuera del Estado. Por un lado, el ELN propone una convención nacional que dejara a un lado las convicciones guerreristas y neoliberales de Samper, al igual que las FARC que proponían la renuncia del presidente por sus evidentes nexos con el narcotráfico que el proceso 8000 demostraría. La llamada “sociedad civil” se organiza alrededor de la paz creando la Red Nacional de Iniciativas Ciudadanas por la Paz y en contra de la Guerra (REDEPAZ), la Asamblea Permanente de la Sociedad Civil por la Paz y en apoyo a algunas expresiones gubernamentales proclaman la necesidad de crear un Consejo Nacional de Paz, considerado un espacio de encuentro entre la sociedad civil y el Estado, donde lo principal era superar la crisis de gobernabilidad y legitimidad del presidente para continuar los acercamientos con las guerrillas, a lo que se sumaba un énfasis en la Cultura de Paz y propuestas desde los ministerios como “la paz de los cien días” en el sector educativo, “saquemos la naturaleza del conflicto” y la ley 60 para la creación de las zonas de reserva campesinas, pensadas como escenarios de paz (Villarraga Sarmiento, 2015, p. 125).

Finalmente, este Consejo realiza algunos acercamientos con las FARC que no logran iniciar negociaciones. Con el ELN construyen el pre acuerdo de Viana, donde se proclama la convocatoria a una Convención Nacional para la Paz, la Democracia y la Justicia Social que tenía el objetivo de generar un acuerdo de paz que pudiera ser desarrollado en instancias legislativas. Seguido se logra el acuerdo de Mainz donde se resalta el papel fundamental de la sociedad civil y el acompañamiento internacional, se deplora las prácticas de guerra sucia y el accionar paramilitar en todas las regiones, además de que el ELN se comprometió a cesar las retenciones a menores de edad y adultos mayores, pasando también a demandar atención al creciente número de desplazados (Villarraga Sarmiento, 2015, pp. 132–133).

En 1998 Pastrana alega que los procesos de paz son excesivamente burocráticos, dedicando valioso tiempo a la formulación de documentos y el análisis de las condiciones. Dice que hay que superar la retórica de la paz y propone la diplomacia para la paz como manera de atraer capital extranjero y apoyar la lucha contra el narcotráfico, centrando su plan de desarrollo en la paz.

Aquí es importante mencionar el Plan Colombia que inicia en este gobierno. Se justificaba en un supuesto plan de reconstrucción y recuperación de la población civil, la economía y la

institucionalidad, pero finalmente se redujo al fortalecimiento de las fuerzas militares para la lucha contrainsurgente y algunos subsidios como jóvenes en acción y familias en acción. (Villarraga Sarmiento, 2015, p. 142).

Su ánimo de supuesta paz estuvo marcado por un entusiasmo casi irracional por desmovilizar las fuerzas rebeldes, a costa de ceder y aceptar varias exigencias de los insurgentes y tolerar evidentes faltas de estos a los acuerdos, que no importaron siempre y cuando ellos continuaran con la mesa del Caguán, esperando que esto llevara a su desmovilización, manera de consolidar la idea de “superar a la guerrilla” como forma de desarmar la inconformidad reinante.

Respecto al ELN, Pastrana sigue con la dinámica que venía de su antecesor. Se emite la declaración de Rio Verde que cimienta la Convención Nacional propuesta en Mainz y buscan una zona de despeje en la zona del Sur de Bolívar a lo que los paramilitares responden organizando algunas de sus bases sociales en este territorio en contra de dicha zona. Finalmente, Pastrana inicia una campaña para la zona de despeje, pero solo logra confrontar militarmente a esta guerrilla en compañía de los grupos paramilitares, a lo que el ELN declara retirarse de la negociación, que poco después se vuelve a reanudar bajo la presión de algunos sectores sociales, pero no prospera. (Villarraga Sarmiento, 2015, pp. 174–175).

Álvaro Uribe llega al poder en 2002 y pone como condición para negociar la derrota militar de las guerrillas, que en este gobierno dejan de considerarse actores políticos, como se consideraba desde Belisario, para pasar a ser terroristas en el marco de la guerra contra el terrorismo orquestada desde EEUU, dándole continuidad al Plan Colombia. Su política de defensa y seguridad, además del Plan Consolidación y el Plan Patriota²⁴, logró el repliegue de las guerrillas, pero intensificó la

²⁴ Con el Plan Consolidación y su fase subsiguiente del Plan Patriota, las fuerzas armadas gubernamentales avanzaron en la recuperación territorial, consiguieron un notable repliegue guerrillero y aliviaron la presión del conflicto armado frente a las posibilidades de locomoción y tránsito en muchos lugares. Se reforzaron las acciones de recuperación territorial, los Comandos de Operaciones Conjuntas, la mayor coordinación y capacidad militar de las Fuerzas Armadas (FFAA) y el consiguiente despliegue de la presencia de la Policía Nacional en las cabeceras de los municipios. Entre tanto, continuó la intervención militar de los Estados Unidos, que incluyó asesoría militar directa incluso de tropas en operativos militares, además de la capacitación y la incidencia estratégica no solo en materia operativa sino en consideraciones políticas y del orden global. Sin embargo, tales avances oficiales en el contexto del conflicto bélico se vieron cuestionados ante medidas relacionadas con violaciones a los derechos humanos, al inicio representadas en capturas masivas, prolongación del masivo desplazamiento forzado desde las zonas de confrontación, pervivencia de

guerra “sucia” por parte del Estado. Masificó la propuesta de reintegración individual de guerrilleros, bajo la condición de que colaboraran en contra de sus grupos de origen y promovió un proceso de paz con las Autodefensas Armadas de Colombia, que agrupaba la mayoría de grupos considerados paramilitares en el país.

En 2003 se propone la Ley de Alternatividad Penal que no prospera por las propuestas de impunidad, la falta de reparación a las víctimas y la ausencia de una amplia discusión sobre la verdad del conflicto, distorsionada por las confusas prácticas utilizadas durante la considerada guerra sucia paramilitar. Al final se acepta la ley 975 del 2005 o ley de Justicia y Paz, que hizo énfasis en el indulto a la gran mayoría de combatientes de las AUC, implicados incluso en crímenes masivos contra la población civil, dejando las declaraciones de la verdad a la voluntad de los victimarios. “En cuanto a la reparación, no cumplió con los propósitos que ella demanda. Y en lo relativo al principio de no repetición, no hubo compromiso alguno” (Villarraga Sarmiento, 2015, pp. 195–196), incluso siendo evidente el fracaso en mantener a los ex combatientes lejos de la dinámica de la guerra.

En el 2010 con Juan Manuel Santos se continua la política neoliberal y las prácticas del paraestado que sus antecesores vivieron. Acepta la existencia de un conflicto armado de corte político en el país, dotando de carácter político a la insurgencia. Se construye el Marco Jurídico para la Paz que trata sobre los derechos de las víctimas y las posibilidades de un proceso de paz. También se crea la Ley 1448 del 2011 sobre reparación de víctimas y restitución de tierras, intentando dar vida a estos temas olvidados en el acuerdo de Álvaro Uribe con las AUC.

Después de cuatro años de negociaciones se firma el Acuerdo Final para la terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera”. Establece una reforma rural integral donde se le da cierta preponderancia a los Planes de Desarrollo con Enfoque Territorial, la formalización de la tierra y la creación de un fondo de tierra para campesinos sin esta. Se propone apertura democrática, un Programa Nacional de Sustitución de Cultivos de Uso Ilícito, el combate

la actuación paramilitar no obstante la desmovilización de numerosas estructuras y proliferación de ejecuciones extrajudiciales con compromiso directo de la fuerza pública, a partir de los casos reconocidos popularmente como “falsos positivos”. Villarraga Sarmiento (2015, pp. 187–188)

a las estructuras paramilitares y narcotraficantes y un complejo sistema de verificación internacional, además de darle cierta preponderancia a la discusión sobre la verdad y la justicia transicional. Es decir, la implantación del modelo de Naciones Unidas para la construcción de paz anexando enfoques diferenciales y de género.

Uno de los problemas más evidentes es que la implementación ha sido afectada por las propias relaciones de clases que se dan dentro del Estado colombiano, logrando la facción de extrema derecha negar puntos de la apertura democrática - como con las curules para la población víctima o generar campaña mediática contra la Jurisdicción Especial de la Paz encargada de juzgar y definir verdades sobre el conflicto, consiguiendo que esta no obligue a integrantes de la fuerza pública y otros civiles implicados a hacer parte de los procesos que con ella tienen que ver.

2.11 La urgencia de indagar por la paz en Colombia

Lo anterior no pretende abarcar todo lo que se pueda indagar por la paz en el país, es más bien un acercamiento que permite situar esta investigación como resultado de una urgencia histórica por tratar un tema que nos ha acompañado por siglos.

Hoy el debate sigue siendo referente a la paz como idea de futuro y evidente objetivo de las elites criollas que continuaron la dinámica para mantenerse en los espacios de poder. Su interés nunca ha sido cambiar las aspiraciones del proyecto moderno en las tierras de la Colombia conquistada, más bien fortalecerlo y cubrirlo de un aura de legitimidad, hoy sostenida por un aparato legal enorme.

Debate que niega la posibilidad de discutir los grandes temas que continúan condenando a la población a una vida de necesidad, como en el último acuerdo que desmoviliza la guerrilla activa más grande del mundo con un acuerdo basado en negar la discusión del sistema económico y las fuerzas armadas del país, conservando la cruel práctica neoliberal que pasa por encima de todo interés por el mantenimiento de las condiciones materiales para la vida o la masificación de la dignidad en el país.

Más bien, postulan la Verdad como objetivo de la paz, que no deja de ser importante pero descentra la discusión llevándola a las distintas narrativas del conflicto sin brindar una salida concreta, engañando con una idea desarrollista basada en el libre mercado que finalmente no logra establecer una práctica política o económica que lleve a la transformación de las grandes problemáticas que hoy vive la población del país, condenada a morir en la indignidad de las deudas, el trabajo asalariado o como rebeldes y firmantes de la paz. En fin, una paz que no deja de ser muy parecida a los procesos de pacificación que iniciaron el proyecto moderno allá en el siglo XVI, que limita la esperanza y profundiza la opresión, convirtiéndola en la condición natural de la vida en Colombia.

Por tal, hoy más que nunca se hace necesario investigar este tema, no desde los procesos de paz o la idea de implementar la paz liberal hegemónica a costa de todo, sino desde las posibilidades que brinda el *otro*, el condenado, el oprimido; para pensar la paz desde otros lugares y otras prácticas.

Pienso que desde allí, desde la *pazes otras*, es desde donde podremos encontrar una salida a una práctica que piensa que la violencia es causa y no efecto del terrible ejercicio colonial y capitalista que hoy nos convoca y nos mantiene como uno de los países más desiguales del mundo, una paz que libere y no condene, que afirme y no niegue y que le proponga a los profesionales que nos formamos y trabajamos por la construcción de paz, nuevos retos y alternativas de intervención que nos prevengan de la reproducción acrítica de los clichés y formas inmóviles de hacer paz, muchas veces ancladas a las formas liberales y coloniales de la misma, perpetuada por nuestra formación y anclajes institucionales.

Finalmente, este es un intento aparejado con Vásquez (2020), que se propone reconocer que ya existen prácticas de paz *otra*, que sus fundamentos deben ser entendidos como construcción de paz, con resultados concretos en una historia atravesada por la opresión y el despojo, una paz que ha permitido alejarse de una vida de necesidad e imponer la libertad y la vida en comunidad como condiciones para la concordia y el futuro, paz que le urge a una Colombia condenada a la desesperanza, la paz dirigida por los criollos, el gran capital y la burocracia criminal, y a una guerra de baja intensidad, que día a día desangra y destruye los procesos periféricos.

3. El espacio de estudio

Ya expliqué unas páginas arriba la cruel significación del Chocó como lugar de incivilidad, profanación y fundamentalmente, periferia de un centro colombiano que lo consideraba lugar perdido, casi invivible, en ese sentido deshabitado e instrumento para la acumulación incesante de capital-dinero. Esto realmente no ha cambiado mucho, ya desde principios del siglo XX en el Chocó se deja de disfrutar unos 50 años de liberación producto de la ilegalización de las prácticas esclavistas para recaer en el avance de los capitales ingleses y estadounidenses: “Durante sesenta años la Chocó Pacífico²⁵ recorre los lechos de ríos y quebradas, explota los depósitos auríferos de antiguos cauces, y al paso de las inmensas dragas quedan las montañas de cascajo” (Villa, 2006, p. 62).

A estas empresas el Estado colombiano literalmente les permite ser gobierno organizando el manejo de los territorios, imponiendo normas y regulando los intercambios a través de una moneda propia (Villa, 2006, p. 62). Como es de esperar surge la resistencia y las familias organizadas alrededor de las cuencas limitan el avance del norte o por su lejanía, perviven haciendo uso de sus prácticas ancestrales de producción y mantenimiento de la vida comunitaria y natural.

Aun así, en los antiguos reales de mina, convertidas en ciudades bajo la república, se vive un verdadero apartheid. Algunas como Andagoya y algunos barrios de Quibdó, crean unas condiciones de vida envidiables, pero casi siempre solo posibles para la población blanca y a veces extranjera que vivía de las rentas de la minería. Los trabajos más difíciles y de mayor desgaste físico son encomendados a los negros, mientras las labores de administración y operación de maquinaria son asumidas por los blancos. En general, la segregación era evidente y hasta el día de

²⁵ En 1887, el gobierno adoptó el código minero de Antioquia para toda la nación, para facilitar la adquisición de minas. Henry Granger estadounidense y su esposa adquirieron 113 títulos mineros en el Chocó. Situación que conllevó años más tarde a la unión de dos grandes compañías mineras Anglo Colombian Development Company (ACDC), subsidiaria de la conocida Consolidated Gold Fields of South Africa Ltd y la General Development Company (GDC) de Nueva York, las cuales crearon “la Compañía Minera Chocó Pacífico”; entre 1916-1925 la Chocó Pacífico dragó los últimos 10 kilómetros del río Condoto. Entre 1916-1930 esta compañía dragó el lecho más rico en platino de Colombia. Para lo cual utilizó tres dragas: una comprada por la ACDC y dos más que llegaron en 1920 y en 1923, convirtiéndose así en la mayor empresa exportadora de platino colombiano. En 1925 la Chocó Pacífico terminó de dragar las minas René y Lincoln y comenzó a explotar los últimos cinco kilómetros dragables del río, sección que requirió el pago de regalías al Estado, pues durante nueve años (1916 y 1925), la compañía no pagó regalías al gobierno colombiano. Quesada Moreno (2015, p. 1)

hoy recordada por algunos viejos que tuvieron que vivirlo en carne propia. También, prácticas de engaño como emborrachar a los propietarios de las tierras para una venta rápida de territorios con riquezas envidiables se vuelve común, lo que profundiza la expulsión de los dueños a lugares cada vez más lejanos y de difícil acceso.

En general, la minería logra establecer una amplia infraestructura en el departamento, que toca las principales cuencas (San Juan, Atrato y Baudó) y marca muchas relaciones de producción hasta el día de hoy. Es importante anotar que ya los capitales extranjeros hacen presencia en la explotación maderera en el Darién y algunos lugares del Litoral del San Juan, no en la minería, que fue cedida a la población chocoana y después ilegalizada para los pequeños capitales (Parra Salazar & Urán Carmona, 2018, pp. 813–814).

Es de apreciar también la importancia de los ríos en los chocoanos. Ellos no nacieron ni en municipios ni en algo que refiera a una división política que surja del Estado colombiano: Nacieron en los ríos, son de allí y tanto indígenas como negros siempre se refieren a *ser* de algún río. También, construyen importantes relaciones con el monte, que siempre es un adentrarse en referencia a las orillas de los ríos (Restrepo 1996). Es interesantes pues es en el monte donde se trabaja, mientras el hogar, casi siempre a orilla del río, es referencia para establecer la vivienda y permanecer en seguridad, mientras el monte es espacio para el trabajo y la solución de los medios de vida, tanto en la alimentación como en medicinas y en la vida de lo sagrado.

Hoffmann (2007), Losonczy (2006), Escobar and Restrepo (2010) y Restrepo (1996), entre otros muchos autores que han investigado el pacífico colombiano y el Chocó en particular, coinciden en que las cuencas son habitadas por una o más comunidades fuertemente relacionadas, que se dividen alguna extensión de territorio para su usufructo, a partir de unas complejas relaciones interculturales técnicas y simbólicas; lazos familiares indeterminados que generan el sentirse parte de una gran familia negra a la que se le da y recibe apoyo, profundizada en los lazos comunitarios y donde se instituye la Comunidad como eje del relacionamiento económico, político, familiar y religioso. Familias - que Nina de Friedman retrató como un gran tronco que se distribuye entre casi cualquier hogar de una misma cuenca o región, y que construyen lazos de reciprocidad y economía no capitalista, y que a través de la movilización social ha construido aparatajes jurídicos

y teóricos que gravitan en los espacios de la autonomía y lo propio, como reivindicaciones en diálogo con “la sociedad nacional” y el Estado, donde aparecen conceptualizaciones como el Vivir Sabroso (Quiceno, 2015) que evidencian alternativas de vida y epistemologías *otras* que nutren la cotidianidad negra, indígena y mestiza del Chocó y que se tornan en los fundamentos que pueden dar cabida a las formas *otras* de la paz y su construcción.

Esta dinámica, que se remonta a siglos atrás, se ha venido organizando políticamente para hacerle frente a múltiples dinámicas de explotación, despojo, opresión y negación que la modernidad-colonialidad capitalista venía haciendo respecto al racismo, el despojo de los territorios ancestrales y fundamentalmente, la negación de las culturas y las expresiones humanas que vivían allí y que desde el centro solo se retrataba una gran mina de oro. Primero los Wounaan de la cuenca del San Juan apoyados por la Organización Indígena de Colombia empiezan a notar la importancia de un movimiento fuerte y fundan la Organización Regional Indígena Wounaan, encargada de articular los resguardos, que siempre fueron enclaves de colonialidad, pero ahora empiezan a ser entendidos como expresiones de la organización indígena para la defensa del territorio y la cultura. Después, a finales de la década de 1980, las comunidades negras también logran unos niveles de organización apreciables, fundando ACIA en el Atrato, ACADESAN en el San Juan y ACABA en Baudó, buscando reivindicar el derecho territorial de sus comunidades como habitantes ancestrales de las cuencas, cuestionar el modelo económico extractivista y afirmar su cultura negra. (Villa, 2006, p. 66); organizaciones que después sustentarán los territorios legalizados a través de la ley 70 de 1993, que buscaba los mismos objetivos de estas organizaciones, bajo la figura de Consejos Comunitarios, entendidos como autoridad étnica de un territorio específico que se asociaba con las cuencas que habitaron siglos atrás las comunidades negras y lugar esencial para la práctica de la paz en el Chocó (Bernardeilli Velásquez, 2014, p. 41).

Finalmente, la producción de coca tiene un auge importante en el Chocó a finales de la década de 1990 y establece nuevas relaciones entre las personas, un mercado de mercancías más dinámico y la entrada de los motores fuera de borda en los lugares más alejados, que amplía la posibilidad de relacionarse por fuera de la cuenca donde se nació.

3.1 La cuenca del Tamaaná

Como se desarrolló arriba, la tierra madre de los chocoanos afrodescendientes es el Tamaaná. Por allí “entraron” la mayoría de negros esclavizados, después fugados y territorializados. Novita, punto central de la cuenca, se construye como eje colonial por la promesa del oro y lleva a que la usura y el ánimo del dinero muevan la economía por encima de la miseria y la indignidad de millones de personas. La esclavitud, la libertad, la posibilidad de negar en cierta forma las instituciones y a la vez ser negados por estas, como parias, guerrilleros y pobres, define las relaciones con el centro del país. Posibilita la muerte y la vida. Se trata de afirmarse como negro, pero también se sufre la negación colonial, todo a la vez. La minería entonces se mete en toda parte. La necesidad de autoafirmarse, de liberarse del poder directo puntualizado en el ser esclavizado, empieza a posibilitar también el anhelo de libertad, rebeldía y cimarronaje como medio para esto. Pero la rebeldía no solo se traslada a Tadó, Baudó y otros espacios libres. La rebeldía permanece en las minas, en las rochelas, en el día a día y explota. Nóvita saqueada, Nóvita lugar del poder colonial, pero Nóvita rebelde, se convierte en el eje de un Chocó negado. Dicho por la colonia como deshabitado, brujo, intermedio entre los molinos y el poderoso magma de significaciones moderno, donde la razón técnica instrumental no triunfa, donde lo sagrado no es formal, no es católico, es negro e indígena y vibra en las fronteras de lo sublime. Nóvita queda como un paraíso del demonio, como decía hace quince años Jiménez (2004) y se erige como enclave minero, pero también agrícola, espacio intermedio entre la mayor riqueza registrada en la frontera, al lado del empobrecimiento más burdo

Allí, en el alto Tamaná fue donde pude desarrollar mis indagaciones, donde el otro con el que investigué me ayuda a establecer sus anhelos de paz y sus prácticas sobre esta. Su pesar es sobre el presente, donde la juventud es bombardeada por oleadas y oleadas de ideas que están minando lo construido por siglos y donde la coca y una nueva relación con el dinero ha llevado a importar gran parte de la alimentación, pasando de beber jugo de Mil Pesos y Borojó, a consumir Frutiño y gaseosa; y donde la estética y la música pasa del pasillo y la chirimía, al bafle y el reggaetón.

Juntas de Tamaná es viejo, muy viejo. Se nota en sus familias, su historia, en su importancia regional, aunque ha cambiado de lugar a medida que la juntanza del Ingará y el Tamaná le obligan. Tiene iglesia católica y la fiesta de San Onofre, santo que se lo encontraron algunos indígenas en la *quebradita* que lleva ese nombre, convocaba hasta a gente de Condoto que subían por el Tamaná, incluso, cuando los motores fuera de borda no eran lo común. Más *arribita*, es decir, en contra de la corriente del río Tamaná, está Urabara, comunidad obligada para lograr el camino hacia Guayacana, donde la carretera suplantó la ruta negrera del camino de Ita. Allí la vida se vive muy semejante a Juntas, disfrutando la abundancia de los tiempos antes de la coca y del cucarrón que mató la producción de chontaduro.

Figura 2

De Juntas de Tamaná a Urabara



Los viejos cuentan que a mediados del siglo XX existía la chusma. Las familias y comunidades organizaban en sus asambleas mecanismos para hacerle frente, evitando la relación para que no pudieran identificar los caminos o “trabajaderos” o alejándose de los lugares más próximos a las rutas de estas personas. Ya en la década de 1990 las FARC empieza a hacer presencia en las cabeceras de los ríos que dan vida al San Juan y en Tamaná obligan a pagar impuesto de guerra a algunas actividades mineras. A inicios de la década del 2000 el ELN hace lo propio entre los límites de Risaralda y el Valle, logrando acuerdos de convivencia con las FARC y asumiendo también un rol de impuestación y autoridad. Estas organizaciones logran sacar las estructuras paramilitares que hacían un control periférico de dicha cuenca desde el Alto del Oso, cerca de La Italia corregimiento de San José de Palmar.

Bajo la dinámica del paraestado y la presencia guerrillera, la conflictividad escala y en 1997 se desplazan 500 personas de las comunidades de San Lorenzo y Césero, hecho que sigue siendo renombrado en muchos lugares de la cuenca, aunque finalmente el poderío insurgente es más fuerte y logra contener la arremetida paramilitar, sin olvidar las 1142 víctimas que estos grupos provocaron y la estigmatización de espacios guerrilleros que toda la región hizo de las zonas altas de la cuenca.

La producción de hoja de coca inicia con la destrucción del mercado del Chontaduro, el Cacao y el plátano, casi bordeando los años de la década del 2010. Sobre este último la importación desde otros lugares rompe el mercado en Nóvita, lo que dañaba su rentabilidad en las partes altas de la cuenca. El cacao igualmente empieza a ser pagado a menor precio en los comercios de La Italia, y el Chontaduro es eliminado por un coleóptero que hace inviable su producción. Además, se suma a todo esto la falta de vías que encarecían la distribución de mercancías y un rotundo decaimiento de las ganas de producir algo que finalmente tocaba “regalarlo” para no arrear el mismo producto de vuelta a casa.

Figura 3

Algunos rastros de minería en el Alto Tamaná



En 2006 con la fallida desmovilización de las Autodefensas Unidad de Colombia (AUC), viejos integrantes de esta organización asentados en la Italia queman la comunidad de Urabara. Los habitantes logran sobrevivir encerrándose en las inmensas montañas, dejando su comunidad sola, incluso trabajando sus tierras desde la clandestinidad, manteniendo el comercio de plátano, cacao y algunos rezagos de chontaduro y resistiendo a costa de todo, mientras el enfrentamiento entre FARC y los paramilitares se daba en sus tierras. Esto forjó más que miedo, una tesura impresionante, donde los puestos de guardia civiles eran constantes, transformando la defensa de derechos por la defensa de la vida misma. Aun así, muchos migraron y no volvieron, otros permanecen y recuerdan dichos años, considerando sus tierras como la única forma válida de habitar pues la ciudad solo aparece como versión enajenada de una vida que ya la defendieron y la siguen defendiendo.

Hoy estos lugares conservan en menor escala la posibilidad de solucionar sus medios de vida a través del usufructo de sus trabajaderos. A pesar de que la producción de hoja se empieza a imponer, muchos liderazgos y propuestas de comunidad inician la reactivación de una economía local y la producción de alimentos necesario para el mantenimiento de la vida, cuestión difícil pero

que cada vez toma más fuerza en las nuevas mentalidades que se niegan a subsumirse al dominio del dinero o el desplazamiento a la ciudad, y que han desarrollado su existencia en el rescate y actualización de las actitudes, disposiciones y dispositivos prácticos y simbólicos que su historia local ha construido para la vida en el marco de concordia y la comunidad, elementos a los que directamente se dirige esta investigación

3.2 La cuenca del río Curvaradó

El Curvaradó o Río Sucio es un río que nace cerca a Cañas Gordas en Antioquia y lleva un largo recorrido no navegable hasta el sitio conocido como Brizas, perteneciente a Carmen de Darién y en plena frontera con Belén de Bajirá, un incognito lugar que ni sus pobladores pueden definir si hace parte de Antioquia o Chocó. De Brizas hacia abajo por dicho río se puede llegar a la cabecera del Carmen de Darién sobre el imponente río Atrato, tan importante en la larga historia relatada más arriba. Sus partes altas y navegables son conocidas como el Urabá Chocoano y comparte una larga historia con su cuenca hermana, Jiguamiandó.

Por mucho tiempo fue un lugar de tierras inundables y ciénagas riquísimas en pescado, habitada por comunidades negras que trasegaban por su parte navegable y se relacionaban enteramente con las comunidades del Atrato. En la década de 1970 muchas familias migran de la región Caribe al Urabá y fundan lo que hoy es conocido como Belén de Bajirá y que será punto de entrada de los “mestizos” o “chilapos”, hoy una población preponderante junto a las comunidades negras. Desde este punto empiezan a asentarse por caños y esteros del Curvaradó y el Jiguamiandó, bajo la consigna de comprar tierra para habitar indefinidamente los territorios. Estas relaciones los obligan a transformar su cultura del caribe a las nuevas condiciones

ambientales y sociales, lo que les exige aprender de las formas y las prácticas de las comunidades negras, entendiendo que las hibridaciones y entremezclas culturales hoy son fundamentales, por ejemplo, en las prácticas de navegación por los ríos y las ciénagas, la cura de enfermedades propias de la selva, el aprovechamiento de frutos y semillas, la pesca y la cacería.

Figura 4

Aproximación gráfica a las cuencas del Curvaradó y Jiguamiandó



Existían dos formas de habitar los territorios, fuertemente relacionados. Mientras las comunidades negras construyen una centralidad comunitaria habitada permanentemente y desde donde recorren diariamente ciertas distancias hasta los “trabajaderos”; los “mestizos” de esta región operan bajo la figura de “finca”, en la que la familia se asienta en su tierra, edifican su casa y lo que rodea a esta sería el espacio de trabajo, lo que permite lejanía entre familia y familia pero también conexiones de reciprocidad, apoyo mutuo y solidaridad referente a lo productivo, la adecuación de caminos y otras tareas necesarias para el trabajo. Es decir, una habitación dispersa en el caso mestizo pero comunitaria en sus relaciones y otra centrada en la comunidad y dispersa en relación al trabajo, aunque hay que aclarar que instituciones como la junta, la mano prestada y la minga en el caso negro²⁶ y el convite en el mestizo, serían las formas del trabajo comunitario

²⁶ Según Restrepo (1996) la Minga ha sido descrita en variadas oportunidades en el pacífico colombiano y en la región de estudio ha sido nombrada algunas veces.

que en ambas formas de habitación están presentes, además del sentido de ser parte de una comunidad, que es generalizado y atraviesa todas las relaciones políticas, parentales, afectivas y económicas.

Mi relación con esta región ha estado centrada en estas comunidades mestizas, donde existía una unidad básica de alimentación de cada familia compuesta por ½ hectárea de Yuca, un cuarterón de Plátano, una hectárea de Arroz, dos cosechas anuales de Maíz de una hectárea cada una, medio cuarterón de Frisol, algunas plantas de Ñame, una o dos palmas de Coco, uno o dos árboles de Limón criollo, uno o dos árboles de Mango, Guayaba, Naranja, Guanábano, y demás frutas de la región, unas 15 plantas de Batata, unas cuantas plantas de Patilla, algunas más de Piña, Calabaza, Habichuela, Berenjena, Coles y Maracuyá. También una zona para la producción de plantas aromáticas, curativas y de aliño. Por lo menos 10 gallinas, algunos patos, una o dos vacas, 4 o 5 cerdos y demás aves de corral.

A esto se sumaba el gusto del trabajador. Existe una tendencia al gusto por el ganado o por la agricultura, lo que implicaba darle énfasis a sostener más cabezas de ganado y, por ende, invertir tiempos y esfuerzos en potreros grandes y otra tendencia, hacia la producción más amplia de yuca, ñame, maíz u otro alimento. Estos gustos marcan la estructura de la finca y las posibilidades para rentar con el excedente de cada estructura, lo que posibilitaba autonomía en cuanto a alimentación, pero también rentas que no se sometían al trabajo enajenado sino al gusto y que permitían la compra de vestidos y algunas mercancías que no se producían, como sal y tejas para el mejoramiento de la casa.

En general, se recuerdan estos tiempos como de abundancia, marcados por un número mayor de personas. Tiempos en los que la necesidad no era preponderante y el tiempo se podía utilizar en el gusto de la familia, también posibilitando planear el trabajo a futuro, cuestión que se sustentaba en una sólida familia, la pertenencia a una comunidad, la riqueza natural del entorno, la liberación del ámbito de la necesidad y una estabilidad general en el orden público.

Figura 5

Tarde de pesca en el Curvaradó



En la década de 1980, el ELN y las FARC empiezan a hacer presencia en los territorios, algunos más tendientes a operar en el Bajo Atrato y otros con énfasis en las zonas altas de la cuenca, mirando mucho más a Belén de Bajirá y de allí a la carretera hacia Medellín y Urabá. Estos grupos convivieron con todas las personas en relativa tranquilidad, logrando incluso alguna aceptación. En términos de formas operativas, las FARC permanecen monte adentro y con una capacidad militar mayor, mientras el ELN no era muy fuerte militarmente pero sí pudo construir una aceptación mayor entre las comunidades, conviviendo de cerca y creando relaciones más amistosas enfocadas en temas formativos y organizativos.

En definitiva, se constituía, al igual que Tamaná, una zona periférica a las lógicas del Estado y de los intereses del Patrón Mundial de Poder y los criollos asentados en las ciudades. Aquí la libertad se vivía, libertad respecto a las necesidades básicas, libertad respecto a leyes de opresión,

libertad sobre la determinación de lo bueno, lo deseable y la estética; libertad frente a la paz liberal. A falta de electricidad, carreteras y constitución oficial; existía alegría, solidaridad y avances sobre el plan familiar y comunitario. Esto termina cuando finalmente los intereses globales y nacionales sobre estas tierras son expresados. Su relativa cercanía a la vía panamericana, a la costa atlántica y sus puertos, su riqueza hídrica y posibilidades de adecuar tierras planas para fines agroindustriales la hacía prometedora como ninguna otra.

Esta dinámica comienza con la Operación Génesis en 1996 que demostró alianzas entre los intereses empresariales de corte agroindustrial - representantes de los intereses globales sobre el país -, las fuerzas armadas, policivas, judiciales y políticas del Estado colombiano y los paramilitares de la región del Urabá; orientadas a la acumulación de tierras con base en el despojo de civiles desarmados tildados de guerrilleros para justificar su exterminio total.

Olmos (2010), Arbeláez (2001), el Observatorio del programa presidencial de derechos humanos y DIH (2003) y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (2006) están de acuerdo en que la estrategia de esta operación y la presencia paramilitar en general de esta región, estuvo definida por el despojo para el beneficio de los grupos agroindustriales sintonizados con la idea general de la instrumentación de las periferias globales a ciertas mercancías de orden agrario, aliñadas con una ideología evidentemente contrainsurgente y justificadas en discursos políticos de derecha y neoliberales, que potenciaron la barbarie y terminaron por destruir todo lo construido en dos décadas de habitación comunitaria de mestizos y en siglos de permanencia afro.

Esta operación primero arremete contra las comunidades afro de Cacarica, cuenca que comunidad de la cuenca hermana de Jiguamiandó) que navegaban el Atrato en busca de remesa encontraron comunidades enteras de Cacarica y Truandó apostadas en la orilla del Atrato, sin ropas, con hambre y atormentadas por las atrocidades paramilitares. Logran subir a algunas personas y llegar a Nueva Esperanza, donde los líderes pueden organizar una masiva operación de rescate, apoyados en las extensas redes de solidaridad que tocan casi todas las comunidades de Curvaradó. Al final del trabajo hay 3000 personas de la orilla occidental apostadas en Nueva Esperanza, despojadas de sus territorios ancestrales y con la angustia de un porvenir incierto. Son alimentadas

por la solidaridad comunitaria y apoyadas, hasta que finalmente pueden salir hacia Pavarandó, un corregimiento cercano a Mutatá.

Esto demostró a las comunidades lo que nunca se habían imaginado, que la guerra llegara a tierras tan lejanas. De 1997 a 1999 las arremetidas paramilitares justificadas en una guerra contrainsurgente que entendía al civil como guerrillero por el mero hecho de habitar el mismo espacio, significó innumerables asesinatos y desplazamientos internos, pues no había forma de pensar en ir hacia las ciudades y visibilizar la tragedia que allí se configuraba. La vida en los montes se volvió cotidiana, incluso el encontrón con los armados parecía ya una cuestión natural. Robarse los plátanos de sus propias fincas ahora dominadas por grupos paramilitares y comer sin sal, fue la vuelta a una vida que no era de ellos, ahora dominada por la necesidad y la incertidumbre sobre el futuro. Toda la riqueza trabajada, todo el disfrute en el trabajar lo que se quería por el tiempo que se quería, terminó y se volvió una lucha diaria por la supervivencia. En 1999 ya cansados de esconderse en sus propios territorios y con algunos intentos de recogerse en comunidad para resistir, que fracasan bajo la amenaza y los asesinatos paramilitares, se desplazan hacia Pavarandó constituyendo uno de los mayores refugios humanitarios que la guerra en Colombia ha dejado.

Allí son apoyados por diversas ONG, la iglesia, la Cruz Roja y algunas instituciones del Estado. Estos últimos los conducen a la legalización del despojo, promoviendo su migración a Murindó y sus cercanías, para construir una nueva vida, a lo que muchos se niegan y se proponen volver a sus territorios.

A principios del 2000 y acompañados por religiosos y algunos denominados “internacionales”, que serían representantes de organizaciones extranjeras defensoras de los Derechos Humanos, establecen un asentamiento promisorio en el deshabitado Brizas. Allí permanecen unos meses hasta que logran ingresar a tierras de la actual Buenavista, anterior finca con este nombre para construir comunidad, donde ya la finca no se imponía por la imposibilidad de vivir alejados uno del otro, sino que replican la centralidad comunitaria como origen del cuidado mutuo y el comienzo de la vida cotidiana. Esta dura poco pues al momento en que los acompañantes salen de los territorios los paramilitares vuelven y queman lo construido. Finalmente, un año después deben volver a desplazarse hacia Pavarandó, aunque es muy común que se cuente que

muchos permanecieron durante años en las montañas resistiendo a la guerra para no dejar a merced de otros sus tierras y anhelos, también pensando que no había salida para su tragedia pues desde la supuesta civilidad del Estado y la ciudad era desde donde venía el terror paramilitar.

Mientras todo esto acontecía muchos empresarios de la Palma africana empiezan a comprar o apropiarse de las tierras despojadas. Cuentan los habitantes que lo más común es que se aprovecharon del miedo infundado para comprar muy barato o directamente bajo la doctrina de “me vende usted o le compro a la viuda”, lo que permite su rápida apropiación y transformación de los territorios, secando ciénagas enteras, despojando de todo tipo de maderas finas y constituyendo enormes enclaves de producción de aceite de palma para la industria del transporte.

En el 2004 las comunidades deciden volver a los territorios bajo el acompañamiento de las Brigadas Internacionales de Paz y la Comisión Intereclesial Justicia y Paz, logrando replicar en Villa Flor-Remacho la figura de Zona Humanitaria, que ya en Cacarica había dado fruto para evitar la arremetida del terror. Después de esta naciente zona humanitaria, se acumulan los esfuerzos y se construye la de Nueva Esperanza, Pueblo Nuevo, en Jiguamiandó; Andalucía y Buenavista-Tesoro, en Curvaradó, que en 2007 da vida a la Zona Humanitaria de Camelias.

Cada una daba vida a la otra pues las familias que habitaron antes de la guerra territorios cercanos, se asentaban allí para acumular materiales, fuerzas, alimentos y demás. Iban en comisiones de 3 o 4 personas acompañados de alguna persona de estas organizaciones a levantar los primeros ranchos, adecuar caminos y regresaban a la Zona Humanitaria de referencia. Esto evitaba salir solo y permitía seguridad y eficiencia.

Estas lograron cierto respeto al ser espacios civiles en resistencia a la guerra que se vivía entre guerrillas, paramilitares y el ejército y lograron permanecer en el territorio neutralmente, generando la posibilidad de diálogo y encuentro entre los diversos actores, que permitió acuerdos para sacar a los civiles de la confrontación.

Estas zonas humanitarias también permitieron la emergencia del resto de comunidades de la región que les permitía estar en lugares seguros y salir a trabajar y revisar sus tierras de manera constante, evidenciando el despojo que los palmeros realizaron. Inmediatamente se organizan sesiones de trabajo comunitario, ya desde el 2007, para “tumbar” esa palma pues “ellos no comían

corozo”. Estas tierras fueron trabajadas por empresas y campesinos de otros lugares, sin relación familiar o cultural con las comunidades, y apoyadas por la seguridad del ejército, que alegaba que los dueños de la tierra podrían llegar a acuerdos con las empresas y conservar las supuestas mejoras, a lo que se niegan y proceden con la tumba de la palma

descarga sus aguas en la orilla occidental del Atrato. Allí, algunas personas de Nueva Esperanza (comunidad de la cuenca hermana de Jiguamiandó) que navegaban el Atrato en busca de remesa encontraron comunidades enteras de Cacarica y Truandó apostadas en la orilla del Atrato, sin ropas, con hambre y atormentadas por las atrocidades paramilitares. Logran subir a algunas personas y llegar a Nueva Esperanza, donde los líderes pueden organizar una masiva operación de rescate, apoyados en las extensas redes de solidaridad que tocan casi todas las comunidades de Curvaradó. Al final del trabajo hay 3000 personas de la orilla occidental apostadas en Nueva Esperanza, despojadas de sus territorios ancestrales y con la angustia de un porvenir incierto. Son alimentadas por la solidaridad comunitaria y apoyadas, hasta que finalmente pueden salir hacia Pavarandó, un corregimiento cercano a Mutatá.

Esto demostró a las comunidades lo que nunca se habían imaginado, que la guerra llegara a tierras tan lejanas. De 1997 a 1999 las arremetidas paramilitares justificadas en una guerra contrainsurgente que entendía al civil como guerrillero por el mero hecho de habitar el mismo espacio, significó innumerables asesinatos y desplazamientos internos, pues no había forma de pensar en ir hacia las ciudades y visibilizar la tragedia que allí se configuraba. La vida en los montes se volvió cotidiana, incluso el encontrón con los armados parecía ya una cuestión natural. Robarse los plátanos de sus propias fincas ahora dominadas por grupos paramilitares y comer sin sal, fue la vuelta a una vida que no era de ellos, ahora dominada por la necesidad y la incertidumbre sobre el futuro. Toda la riqueza trabajada, todo el disfrute en el trabajar lo que se quería por el tiempo que se quería, terminó y se volvió una lucha diaria por la supervivencia. En 1999 ya cansados de esconderse en sus propios territorios y con algunos intentos de recogerse en comunidad para resistir, que fracasan bajo la amenaza y los asesinatos paramilitares, se desplazan hacia Pavarandó constituyendo uno de los mayores refugios humanitarios que la guerra en Colombia ha dejado.

Allí son apoyados por diversas ONG, la iglesia, la Cruz Roja y algunas instituciones del Estado. Estos últimos los conducen a la legalización del despojo, promoviendo su migración a Murindó y sus cercanías, para construir una nueva vida, a lo que muchos se niegan y se proponen volver a sus territorios.

A principios del 2000 y acompañados por religiosos y algunos denominados “internacionales”, que serían representantes de organizaciones extranjeras defensoras de los Derechos Humanos, establecen un asentamiento promisorio en el deshabitado Brizas. Allí permanecen unos meses hasta que logran ingresar a tierras de la actual Buenavista, anterior finca con este nombre para construir comunidad, donde ya la finca no se imponía por la imposibilidad de vivir alejados uno del otro, sino que replican la centralidad comunitaria como origen del cuidado mutuo y el comienzo de la vida cotidiana. Esta dura poco pues al momento en que los acompañantes salen de los territorios los paramilitares vuelven y queman lo construido. Finalmente, un año después deben volver a desplazarse hacia Pavarandó, aunque es muy común que se cuente que muchos permanecieron durante años en las montañas resistiendo a la guerra para no dejar a merced de otros sus tierras y anhelos, también pensando que no había salida para su tragedia pues desde la supuesta civilidad del Estado y la ciudad era desde donde venía el terror paramilitar.

Mientras todo esto acontecía muchos empresarios de la Palma africana empiezan a comprar o apropiarse de las tierras despojadas. Cuentan los habitantes que lo más común es que se aprovecharan del miedo infundado para comprar muy barato o directamente bajo la doctrina de “me vende usted o le compro a la viuda”, lo que permite su rápida apropiación y transformación de los territorios, secando ciénagas enteras, despojando de todo tipo de maderas finas y constituyendo enormes enclaves de producción de aceite de palma para la industria del transporte.

En el 2004 las comunidades deciden volver a los territorios bajo el acompañamiento de las Brigadas Internacionales de Paz y la Comisión Intereclesial Justicia y Paz, logrando replicar en Villa Flor-Remacho la figura de Zona Humanitaria, que ya en Cacarica había dado fruto para evitar la arremetida del terror. Después de esta naciente zona humanitaria, se acumulan los esfuerzos y se construye la de Nueva Esperanza, Pueblo Nuevo, en Jiguamiandó; Andalucía y Buenavista-Tesoro, en Curvaradó, que en 2007 da vida a la Zona Humanitaria de Camelias.

Cada una daba vida a la otra pues las familias que habitaron antes de la guerra territorios cercanos, se asentaban allí para acumular materiales, fuerzas, alimentos y demás. Iban en comisiones de 3 o 4 personas acompañados de alguna persona de estas organizaciones a levantar los primeros ranchos, adecuar caminos y regresaban a la Zona Humanitaria de referencia. Esto evitaba salir solo y permitía seguridad y eficiencia.

Estas lograron cierto respeto al ser espacios civiles en resistencia a la guerra que se vivía entre guerrillas, paramilitares y el ejército y lograron permanecer en el territorio neutralmente, generando la posibilidad de diálogo y encuentro entre los diversos actores, que permitió acuerdos para sacar a los civiles de la confrontación.

Estas zonas humanitarias también permitieron la emergencia del resto de comunidades de la región que les permitía estar en lugares seguros y salir a trabajar y revisar sus tierras de manera constante, evidenciando el despojo que los palmeros realizaron. Inmediatamente se organizan sesiones de trabajo comunitario, ya desde el 2007, para “tumbar” esa palma pues “ellos no comían corozo”. Estas tierras fueron trabajadas por empresas y campesinos de otros lugares, sin relación familiar o cultural con las comunidades, y apoyadas por la seguridad del ejército, que alegaba que los dueños de la tierra podrían llegar a acuerdos con las empresas y conservar las supuestas mejoras, a lo que se niegan y proceden con la tumba de la palma.

Figura 6

Expresiones de resistencia en el territorio



También, para volver a habitar las tierras, ayuda la ley 70 de 1996 sobre las comunidades negras, que erige en este territorio para principios de la década del 2000 los Consejos Comunitarios de Curvaradó y Jiguamiandó, lo que hace inviable la compra o venta de estas tierras y asegura en términos de la ley tierra, reconocimiento y autonomía.

Con la supuesta desmovilización de los paramilitares y la salida del ELN por una guerra promovida por las FARC en contra de estos, el territorio alcanza una mediana tranquilidad, también ayudada por el respeto que las comunidades se habían ganado en el territorio y el reemplazo del frente 57 de las FARC por el frente 34, mucho más diplomático y dispuesto a ceder ante las exigencias comunitarias.

Con la desmovilización de las FARC en 2016 los territorios vuelven a ser disputados por los armados, llegando el Clan del Golfo y el ELN e intentando ocupar estos territorios, a lo que se reactivan las formas organizativas de defensa y control del territorio. Finalmente, el ELN no logra asentarse con fuerza y el Clan de Golfo, expresión paramilitar para las comunidades, se asienta bajo la forma de Puntos²⁷ y construcción de casas en algunas comunidades, que permite una estructura de panóptico de baja tecnología que les ayuda a ejercer cierto control de comunidades y caminos, aunque muchas se han resistido y desde el respeto que se han logrado imponer límites a este grupo.

²⁷ Son trabajadores de dicha organización con armas cortas y equipos de comunicación que diariamente reportan los movimientos económicos y humanos en el territorio.

4. Comunidad, Gobierno Propio y solidaridad como fundamentos de la paz otra

Dada la discusión sobre la paz como elemento importante en la historia de Colombia y como significado y práctica hegemónica que ha servido a las clases en el poder para reproducir un mundo hecho para su dominio, fundado en la modernidad-colonialidad-capitalista, por tal, racista, desigual, explotador y evidente forma de vida alienante, que roba la humanidad de millones de personas para el disfrute de unos pocos; me propongo reconocer que existe otra paz que se está construyendo, que no parte de los supuestos universales dichos desde el centro, sino que afirma unas prácticas que interpelan el modelo liberal de paz y la modernidad-colonialidad misma, manteniendo la concordia y exaltando la solidaridad y el compromiso de entenderse como semejantes, con objetivos comunes y formas de vida que interpelan el paradigma del salario y se imponen como planos de libertad y autonomía, pensando la paz mucho más allá de las leyes o el Estado y proponiéndola como una práctica de la cotidianidad más que un momento sin violencia, que lo contiene, pero lo supera.

Este apartado es un intento por encontrar caminos para descifrar esas formas y al hacerlo, reconocer su existencia como prácticas de paz. Aquí no hay respuestas claras, salidas seguras o conclusiones universales; la labor es generar inquietud sobre el futuro de la paz, pensarla desde los oprimidos, los vencidos o los condenados, como forma de negar la negación que el mundo moderno y colonial les impuso, para afirmar su vida como otra vida posible, válida y con potencia de interpelar y transformar dicho mundo, en busca de la primacía de la vida, el disfrute y la creación humana, por sobre la ganancia, el trabajo asalariado y la vida reducida al valor de cambio.

Por tal, es un apartado que se propone abrir algunos caminos de investigación futura que necesariamente debe ser puesta en marcha desde un pensamiento de frontera, desde la filosofía de los apartados, desde el no-ser definido por la modernidad que nos convoca desde hace cinco siglos, para buscar la epifanía²⁸ del oprimido, es decir, su revelación contra el mundo que lo oprime como inicio de un largo proceso de liberación de la paz y del externo.

²⁸ La fenomenología, como su nombre lo indica, se ocupa de lo que aparece y cómo aparece desde el horizonte del mundo, el sistema, el ser. La epifanía, en cambio, es la revelación del oprimido, del pobre, del otro, que nunca es pura apariencia ni mero fenómeno, sino que guarda siempre una exterioridad metafísica. El que se revela es trascendente al sistema, pone continuamente en cuestión lo dado. La epifanía es el comienzo de la liberación real. Dussel (1996, p. 28)

En primer término, aparece la comunidad como el espacio fundamental donde la paz *otra* se da. Es la posibilidad material y la relación primigenia que da pie para pensar la paz más allá de la mera superación de la violencia y lugar donde se dan las relaciones que posibilitan dicha paz. Es donde se socializa al sujeto que construye la paz otra y es donde se territorializa dicha paz, también, donde se respira la paz, no solo como fenómeno sino proceso incesante de liberación o afirmación de lo propio y principalmente, experiencia de lo cotidiano.

Seguido de esto aparece el gobierno propio como estrategia de defensa de la vida y el territorio, no como doctrina de la no-violencia, sino ejercicio constante de poder que asegura la continuidad de la comunidad y de la paz otra. Es la práctica concreta del poder desde la periferia y el oprimido, para caminar hacia su liberación y también, relación de poder autónoma y asumida por el sujeto socializado en la comunidad, como sujeto de paz que defiende la vida y el territorio.

Por último, aparece las continuas relaciones que se dan en la periferia tendientes a la solidaridad en contraposición al capitalismo, siempre como tensión y búsqueda incesante por afirmar una economía que permita la libertad y no someta al vaivén de los mercados y al dominio del salario. Una economía que fundamente la concordia y la paz en cuanto relación solidaria para la búsqueda colectiva de bienestar y superación del ámbito de las necesidades para evidenciar otro estado de libertad.

La finalidad de esto es demostrar que la paz debe ser central en la discusión y el fortalecimiento de los procesos de comunidad y práctica que puede ser tomada como referencia para la paz en Colombia. La potencia reconocida ampliamente, por ejemplo, por la investigación de Alfonso Torres Carrillo (2013) sobre la comunidad en general y sobre la comunidad en Nuestra América y su carácter liberador y anticapitalista, que en Chocó será el origen de la vida en sociedad y fundamento donde se deposita las nociones sobre la verdad, lo bueno y lo bello y que, por tanto, abre un mundo de posibilidades para la liberación de la paz como apuesta no eurocéntrica y cotidianidad periférica, aportando a la superación de la paz liberal hegemónica, entendida como herramienta de las élites globales para continuar, bajo el acallamiento de la violencia directa, un mundo de desigualdad, opresión y de negación constante de las prácticas y anhelos reales de las comunidades.

Desde el Ayllu andino y las comunidades mesoamericanas basadas en el trabajo, el poder y la fiesta (Torres Carrillo, 2013, p. 154); hasta las comunidades afro del Chocó, esta potencia liberadora existe y en la actual situación Colombiana, la posibilidad de plantear caminos de paz desde los que nunca se han tenido en cuenta. Caminos que ya se están construyendo, pues como decían en Urabara y en Buenavista, la paz solo llega con la comunidad y defendiéndola se defiende la paz.

4.1 La comunidad y la Paz Otra

Mi relacionamiento con lo que aquí denomino la comunidad viene dándose desde hace unos cinco años como persona comprometida con algunos procesos sociales en el Chocó. Para esta investigación, me enfoqué en las comunidades de Buenavista, con algunas estancias cortas en Nohaycomodios en Curvaradó y Nueva Esperanza en Jiguamiandó. En Tamaná con recorridos por Sed de Cristo, Juntas de Tamaná y Urabara. En estos lugares, junto a ejercicios de intervención logre generar prácticas etnográficas de las que construyo lo que se dirá a continuación. Realmente, la comunidad no fue pensada a priori como un elemento central de la paz otra. El ejercicio investigativo indudablemente planteó esto como uno de los elementos principales. La propuesta es eminentemente teórica pues lo que aquí se denomina “la comunidad”, puede ser considerada como una construcción conceptual pero que se asienta en la observación y la conversación sobre prácticas concretas y cotidianas de la vida en comunidad.

Lo primero que hay que decir es que la comunidad negra en el Chocó está conformada por algunas familias extensas que generan una serie de alianzas y relaciones recíprocas. En términos de cuestión ideal y como abstracción del que escribe, es probable que en un supuesto momento primigenio una familia nuclear tome posesión de una parte de una cuenca. De allí, su reproducción natural llevaría a una serie de alianzas y compromisos con otras familias que derivarían en la construcción de más familias nucleares, en relación de extensión con la primera familia y otras cercanas a la cuenca, materializadas en un nuevo “rancho aparte” u hogar en la comunidad. Progresivamente se construiría una centralidad de hogares, diferenciados por la pareja en matrimonio, pero en total relación con las familias extensas de la cuenca, lo que posibilitaría que

en la comunidad y en la cuenca, realmente todos sean familia en cierto grado, ya sea por sangre o por alianza o porque simplemente así se sienten.

Cada hogar tendría una posesión de tierra para el trabajo, legitimada por la comunidad y en la cual construye su “trabajadero” y acude a él diariamente para las labores de producción. También es posible que algunas comunidades o familias construyan grandes plataneras que sustentan a todos durante generaciones y en general, cada uno tendría su sustento asegurado, además de poder usufructuar las zonas comunes, como ríos y esteros y la reserva de monte sin trabajar, que normalmente en todas las comunidades existe y constituye una base material fundamental para la reproducción de la vida, la cultura y lo “natural”.

En el caso de Buenavista y las comunidades mestizas de Curvaradó y Jiguamiandó, diferiría en tanto el lugar común o centralidad de la comunidad antes de la guerra no existía, pero la legitimidad comunitaria sobre la propiedad sigue siendo importante, incluso sobre la propiedad legal, pues finalmente los espacios de decisión como asambleas y juntas también generaban las condiciones para legitimar la propiedad de los vecinos, que hoy se transfieren a la propiedad colectiva que la ley 70 de 1993 sintetizó; dejando intactas las relaciones entre familias extensas y la alianza como relación primordial para la comunidad, evidenciando incluso que antes de la ley 70 ellos ya se reconocían como comunidades y construían sus prácticas de forma semejante a las comunidades negras de la región.

Respecto a las comunidades indígenas, algunas son herederas de la figura de resguardo, donde acompañados permanentemente por una misión católica, se agrupaba una serie de familias alrededor de una centralidad desde la cual se dedicaba el resto del territorio a labores espirituales y de trabajo, también dividida por tajos y trabajaderos. Otras, surgen por la apertura de nuevos territorios despoblados, en lo que indígenas sin territorio producto de las violencias y los despojos constantes fueron asentándose, dejando progresivamente la práctica de dispersión habitacional para brindarse seguridad y facilidad en la habitación del territorio, además de cumplir con algunos requerimientos producto de la legislación indígena, mucho más activa desde la constitución de 1991.

En general entonces, la comunidad, al menos en el Chocó rural, aparecería como primer espacio de proximidad del sujeto comunitario. La relación rostro-rostro que evidencia Dussel como primera relación humana entre la madre y el hijo, que escala rápidamente a un espacio más amplio de la familia y desde allí al pueblo como “totalidad simbólica que amamanta igualmente al recién llegado en los signos de su historia” (Dussel, 1996, p. 31) revelaría que la comunidad está antes de desplegarse el sujeto como apropiado del mundo comunitario. Es el primer término y relación de la vida del choicano, el primer espacio y la primera relación con su madre y desde esta con su comunidad, su río y progresivamente, relación proxémica²⁹ con su territorio.

Por tal, la comunidad cumple la doble labor de amamantar en los “signos de su historia”, desde un aproximarse en la fraternidad anterior al signo mismo, reconociendo al sujeto comunitario como integrante de la comunidad, como persona nacida allí y por siempre perteneciente a la comunidad, en un hermoso movimiento de la comunidad hacia el sujeto, donde él vuelve a ella como integrante y también, reproductor de la relación fraterna y primera, constituyendo “una comunidad de hombres [y mujeres], cara-a-cara, sin opresiones; sociedad utópica de los <<prójimos>>, que no son un <<nosotros>> porque producen bienes para un mismo mercado, sino que son un "nosotros" por la práctica actual de la proximidad originaria” (Dussel, 1996, p. 30).

Esto se puede observar en los dos lugares donde este trabajo se realizó, donde más que la relación con el territorio y los entes, aparece como fundamental el nosotros atravesado por la fraternidad, el cariño, el amor de sentirse parte de y siempre dispuestos al bienestar comunitario; enfrentados constantemente con los otros que vienen poseídos por el reinado de los entes y el valor de cambio, siempre comunidad en tensión y comunidad que resiste.

Convierten en fundamental entonces el amamantar al sujeto comunitario en los signos de la comunidad, en su cultura y manera de ser en el mundo pero también, en la defensa del territorio y el entendimiento de los entes que los rodean, en su territorio ancestral que conocen y trabajan desde tiempos que ya no se conocen, porque el conocimiento viene más atrás que el mismo

²⁹ El hombre se acerca, al dejar la proximidad, a los entes, las cosas, los objetos. Las cosas-sentido, los entes, nos enfrentan en una multiplicidad casi indefinida. Sin embargo, son sólo momentos, nunca aislados, siempre en sistema, de una totalidad que los comprende, los abarca, los unifica orgánicamente. No hay un ente aquí y otro allí porque sí. Tienen un lugar en el orden; tienen una función en un todo; están puestos-con, com-puestos (*systema* en griego: sistema). El nivel de los entes es la proxémica. Dussel (1996, p. 35)

momento fundacional; en la que se busca armonizar la voluntad de los sujetos comunitarios con el trabajo en comunidad, armonización entre la proximidad de los sujetos y la proxemia de estos con los entes como condición para que se pueda dar el ideal dicho en varias oportunidades, es decir, comunidad donde se respira paz.

4.1.1 La crianza comunitaria o el amamantar en los signos de la comunidad

En los lugares visitados en Tamañá y en Curvaradó encontré lo que puede llamarse como crianza comunitaria. Es institución en tanto define unas normas, formas de ser y prácticas claras, pero no está en relación con las Instituciones Educativas del Estado o la enseñanza pública y no se enfoca en los conocimientos “aceptados” como válidos por profesores y otros sujetos por fuera de la comunidad. Es una crianza que se hace en la cotidianidad, en el estar juntos diario, que permite la reproducción misma de las relaciones que dan vida a la comunidad.

La crianza tampoco es una cuestión de familia o de los padres. Es colectiva y está definida por las relaciones entre generaciones, donde lo bueno, lo bello y lo aceptable ha sido filtrado por el interés comunitario e inculcado en las nuevas generaciones de manera cotidiana y en el trabajo constante. Incluso, es común escuchar que, aunque consideran importante los contenidos de la escuela y el colegio, estos muchas veces ayudan a romper la comunidad promoviendo la salida de la juventud a las ciudades y el vaciamiento del campo, al ser una educación diseñada para prácticas que la comunidad no contiene y son más propias de contextos urbanos o de prácticas distintas de producción.

En ambos lugares el profundo respeto por los mayores venía debilitándose por nuevas estéticas y significados impuestos por las nuevas formas de comunicación, pero era evidente que la autoridad comunitaria se depositaba en los más viejos, muchas veces pudiendo disponer de la fuerza de trabajo de la juventud y de otros adultos, por dicho respeto.

Los viejos y los adultos ejercen el derecho a castigar a las nuevas generaciones, incluso sin estar presente los padres o la familia inmediata. Esto acontece cuando los pequeños en su proceso de socialización y junto a sus otros compañeros de generación trasgreden algún valor comunitario,

dañan la infraestructura de todos, irrespetan costumbres o personas, o ponen en riesgo la seguridad de la comunidad o la convivencia en general, buscando siempre un castigo ejemplar que haga reconocer la supremacía del bien común y el bienestar de todos por sobre los intereses personalistas y la burla malintencionada que pueda generar contradicciones futuras.

Incluso estos castigos también son válidos en el orden de los adultos, donde una pelea o comportamientos contrarios a lo definido por la comunidad generan ciertas sanciones y multas, por ejemplo, cuando de peleas se trata y en las que el incitador a la pelea debe pagar los gastos médicos del otro y en caso de gravedad, como puntos de sutura, pagar una cuota al fondo comunitario. En caso de ser una pelea más grave que las contradicciones comunes de las personas bajo el efecto del alcohol o debido a los amoríos, estos problemas se tratan en plenaria comunitaria buscando una solución que favorezca a la comunidad como bien supremo.

La comunidad establece un orden de bienestar común, donde los integrantes participan porque así han sido socializados y es un orden que debe ser respetado pues es el único que asegura la viabilidad de la vida en los territorios y la posibilidad que todos puedan realizar sus labores diarias, además el único que permite un momento más allá de la necesidad plena, donde se impone la libertad de disponer del propio tiempo para los gustos personales, siempre y cuando no interrumpan dicho orden y lo que él exige. Orden que finalmente es reproducido a través de la crianza comunitaria.

Y es que cada hogar, rancho o casa constituido por alianza casi siempre se da entre personas que han sido socializadas en la misma comunidad o en otra, pero que conserva prácticamente los mismos valores y horizontes de sentido que permiten la existencia y reproducción de la comunidad, lo que asegura que desde el momento primigenio de la relación madre-hijo, él ya empieza a ser socializado en la norma comunitaria y permite entenderse como individuo que es parte de la comunidad como sujeto que la reproducirá y generará las prácticas adecuadas para la pervivencia del bienestar general.

Otra cosa es cuando llegan nuevas familias de lugares donde la crianza comunitaria no opera, como ciudades y pueblos caracterizados como “paisas”³⁰. Estos entran en un tiempo de evaluación y apropiación de la norma comunitaria que asegura su participación completa en las actividades y espacios de comunidad, también permitiendo que asuman una posición distinta a las de sus lugares de origen, proponiendo los valores y las finalidades de la comunidad, aunque todos tienen el derecho, sean socializados o migrantes en la comunidad, a hacer en su “trabajadero” las cosas que consideren necesarias para satisfacer sus deseos y ejercer su libertad, a menos que afecten cuencas, límites estratégicos como el mantenimiento de ciertos “tajos” o espacios para la conservación ambiental, y produzcan coca y otros productos prohibidos por la comunidad, como en el caso de Buenavista y otras formas de trabajar, como la quema de los montes, en Tamañá.

Algunos elementos que esta socialización o crianza comunitaria contiene implican varios aspectos de la vida humana. En primer lugar, el conocimiento del territorio se convierte en esencial. Esto no necesariamente es recorrer cada metro del territorio considerado como de la comunidad, pero si sus lugares más representativos, como ríos y espacios de reserva ambiental. También implica las especies que allí habitan, sus cualidades y funciones ambientales y sociales como las maderas para ciertos usos en la construcción de casas u otras herramientas como pilones y manos de pilón, o los lugares donde más permanecen las plantas medicinales de uso común, posiciones vedadas por su peligrosidad, contenido sagrado o recurrencia de grupos armados y la división general de los trabajaderos y las propiedades de los integrantes de la comunidad.

Sobre la cuestión espiritual y religiosa, la comunidad acepta múltiples expresiones y genera formas de convivir desde las creencias de cada quién. En ambos lugares es común una división tacita entre evangélicos y católicos que no incide en los espacios de comunidad y en las que se asegura tolerancia, siempre y cuando estas no trasgredan el orden general de la comunidad y permitan la expresión de la voluntad comunitaria. Es también común que existan seres espirituales que habitan los territorios, como los mohanés, brujas, duendes y otras expresiones de una mitología diversa e híbrida, que contiene tanto detractores como fieles creyentes. Por otro lado, hay una serie de enfermedades definidas como calientes y frías que son transmitidas por ciertas prácticas

³⁰ Que no necesariamente se refieren a pueblos de Antioquia, departamento vecino de Chocó y caracterizado por el trabajo fuerte de la unidad familiar con pocas o ninguna relación comunitaria con otras familias y de tez blanca.

cotidianas como mojarse a ciertas horas del día o permanecer mucho en el sol y tienen curas con base en plantas también, significadas como frías y calientes. Muy normal y más marcado en las comunidades negra es con respecto a los perros de casa y el impedimento de pasar por encima de ellos, pues los puedes “salvar”, lo que provocaría su daño y posible merma en las conquistas que el animal provoca, muy querido pues es el que asegura muchas veces la “liga” o porción de proteína animal de monte.

Referente a lo político, la comunidad se asegura de socializar en las distintas estrategias de resistencia para la defensa de la vida y el territorio. Esto no es dejado como cosa aleatoria e implica conocer los actores de la región, profundizar en los que pongan en riesgo el orden comunitario, los líderes legítimos e ilegítimos de las múltiples cuencas, las relaciones con las instituciones estatales y las relaciones estratégicas que se construyen con los candidatos electorales y, con mucho ahínco, el conocimiento de la legislación colombiana como herramienta para la defensa de la comunidad.

También, esta parte va en la vía de generar un respeto profundo por las decisiones de la comunidad, construidas de forma amplia y democrática en los espacios propicios para esto, como juntas y asambleas, lo que implica el conocimiento de los mecanismos e instituciones propias de la comunidad.

En ese mismo sentido, existe una tendencia a exponer públicamente los inconformismos sobre prácticas de familias o individuos y a evaluar constantemente el compromiso de estos con la comunidad, lo que promueve una suerte de autocrítica constante referente a los límites en las formas de trabajar, los espacios de trabajo y hasta las estéticas, que rápidamente es incorporada en las formas de socializar a la juventud y asumida por los adultos como insumo para la práctica cotidiana.

Finalmente, esta crianza comunitaria siempre está en riesgo y se puede notar su consolidación con más facilidad en comunidades pequeñas o bajo presiones constantes por generar unidad y arraigo al territorio. Presiones que pueden caracterizarse por la arremetida de grupos armados, propuestas de políticos, estamentos más amplios como los consejos mayores y necesidades urgentes por dinamizar la economía o hacer mejoras infraestructurales. Aun así, es una

forma general en que las comunidades se sostienen, trascendiendo la educación pública, para promover una educación que es propia y dedicada al mantenimiento de la comunidad.

4.1.2 La comunidad territorializándose

La comunidad entonces no puede ser solo socialización de nuevos sujetos, gran parte de sus esfuerzos, luchas y resistencias diarias tienen que ver con afirmarse como territorio, lograr ejercer constantemente el poder a través de instituciones y sujetos que permiten tomarlo como propio.

Nunca nadie le regaló el territorio a una comunidad. Desde los tiempos de la conquista y la esclavización, pasando por las guerras del XIX y la violencia política del XX, cada pequeño estero y cuenca chocona ha sido disputada y las comunidades han resistido. Hoy se enfrentan a otras formas de dominio y control propias de la era digital y con profundas implicaciones en su organización, derivadas de los aparatos ideológicos moderno-coloniales-capitalista, que desvían la atención y promueven el individualismo y múltiples necesidades creadas que niegan la comunidad, reproducen las condiciones para la opresión e implican otras luchas y claridades que las comunidades empiezan a conocer. Además, la conquista del plano de las necesidades y la afirmación de una libertad sustentada en grandes acumulaciones de capital comunitario ha mermado y hoy, muchas se enfrentan a las necesidades básicas como primer problema, entendiendo también la emergencia de una nueva relación con el dinero que promueve el cultivo de hoja de coca y la ilegalización de la minería en comunidad, además de otras urgencias individuales, que no permiten la vida comunitaria tal como se venía llevando. Aun así, la resistencia continúa y se adapta a las nuevas condiciones que la realidad exige.

En todas las comunidades existe un cierto número de instituciones en las que opera el poder y la decisión para generar condiciones para el mantenimiento del territorio. En ellas, podría decirse, se define la relación con los entes del cosmos en el aspecto político y económico. Allí no se trata de la proximidad, del acercamiento en la fraternidad esperando el beso o la guerra. Es más bien la definición política de la postura comunitaria frente a los múltiples seres. Es la expresión clara de la voluntad comunitaria, hacía dónde partirá el horizonte de acción en el que se plantea el trabajo comunitario para la consecución de los objetivos a futuro.

Estas instituciones son variopintas, pero en el espacio de estudio son bastante homogéneas. Aparece la Asamblea de la Comunidad como la institución más amplia para la decisión sobre el porvenir y espacio para la superación de contradicciones entre los integrantes de la comunidad y de reflexión orientada al análisis de los actores y elementos del territorio.

Allí la representación no existe y más bien cada asamblea se destina al trato de algunos temas específicos ya definidos por condiciones propias de las comunidades, como la elección de una nueva Junta, pero normalmente se reserva un día mensual a la asamblea para tratar temas de urgencia, la planeación de las proyecciones o la evaluación de los avances en ciertas metas encomendadas a algunos responsables. Y es que nadie es representante de la comunidad a menos que sea para espacios puntuales de difusión, nunca como persona con decisión unánime sobre los objetivos y trabajos comunitarios. Más bien, allí se delegan tareas y se entregan responsabilidades concretas, bajo la evaluación constante de los avances, lo que deriva en líderes legítimos, que es la condición fundamental para el liderazgo.

El líder es un vocero de la comunidad, con respaldo de esta en tanto es legítimo y tiene responsabilidades y tareas encomendadas. Estos normalmente cumplen los cargos de la Junta, que es un grupo administrador al que se le encargan ciertas acciones puntuales en cargos específicos. Existe el Representante Legal, como cargo definido por la legislación estatal para generar la relación burocrática con ellos, el presidente como cargo de prestigio y responsable máximo de las acciones encomendadas por la asamblea, un tesorero encargado del manejo y control de los fondos comunitario, un secretario garante de llevar las relatorías de todas las reuniones de la Junta y de la Asamblea y varios vocales encargados de convocar las reuniones y socializar las decisiones.

Por fuera de la Junta existen otros cargos de relevancia destinados a responsables con claras virtudes para la realización de las tareas de cada cargo. Lo más común es que exista un responsable del trabajo con los jóvenes y otra con las mujeres, otros sobre ciertos objetivos puntuales como colegios y vías, y otros tantos, de eventos concretos, como reuniones intercomunitarias o torneos de fútbol o softbol. En general, cada proyección y objetivo concreto tiene un responsable y un

equipo de trabajo con las relaciones pertinentes y la destreza para su realización o, en caso de ausencia de relaciones con técnicos y expertos, la capacidad para construir las.

En la asamblea también se destinan algunos espacios a tratar temas de seguridad referentes a las nuevas condiciones del conflicto, la emergencia de nuevos actores, particularidades como incorporación a grupos armados de los jóvenes de la comunidad o la presencia dentro de las comunidades de agentes del paramilitarismo o las guerrillas.

Es también bueno decir que a la asamblea van solamente los integrantes de la comunidad. Por ejemplo, en mi caso, que he logrado algunas confianzas y legitimidad no soy invitado, pero a veces y para tratar temas que tienen que ver conmigo, recibo una invitación para el tema puntual y solo por el tiempo que demore mi intervención, el cual expongo y me retiro continuando la comunidad con la discusión y la toma de decisiones específicas que tienen que ver con mi trabajo.

Por otro lado, existen ciertos ámbitos de corte regional que antes eran posibles por amplias asociaciones que agrupaban muchas comunidades. Hoy, en los dos espacios de estudio, se conocen como Consejos Mayores, en los que también existe un espacio asambleario y una Junta con puestos similares, dedicada a hacer posible los planes allí desarrollados y las relaciones burocráticas con el Estado y los entes privados que quieren hacer presencia en los territorios. Son espacios mucho más conflictivos en los que actualmente se presentan variados intereses económicos y políticos expresados en liderazgos regionales. Incluso es posible encontrar campañas masivas para la consecución de votos en los casos de la elección de los puestos de la Junta y cierta exclusión a comunidades por considerarlas no propias para la discusión regional por su condición racial, como en el caso del Consejo Mayor de Curvaradó, donde a pesar de que las comunidades mestizas comparten profundos rasgos culturales con las comunidades negras, han hecho múltiples alianzas matrimoniales y legalmente son parte del Consejo Mayor, algunos líderes negros limitan y prácticamente prohíben su poder de decisión. Son espacios muy relevantes en los que incluso con la sola firma del representante legal este podría alquilar enormes porciones del territorio común a las comunidades sin tener en cuenta las consideraciones y exigencias de los Consejos Locales o Menores, práctica que genera tensiones en tanto este ejemplo ya ha pasado y ha vulnerado claramente la autonomía y las prácticas propias de las comunidades

Es entendible entonces que se diga que los líderes asuman la voluntad comunitaria como propia y gestionen y movilicen en ese sentido, siempre y cuando el respaldo de sus comunidades se deposite en ellos, pues la condición de líder no es inherente, esta puede cesar por falta de resultados, alianzas perniciosas para la comunidad, corrupción o evidente desencuentro entre sus propuestas y la voluntad común.

Ahora bien, la voluntad comunitaria es la que se materializa en el territorio, la que organiza el cosmos, define infraestructura, las relaciones productivas y, en general, los entes del territorio y la relación de la comunidad con su espacio, creando una relación de interdependencia, que impide pensar a la comunidad por fuera de este.

Pero el territorio no es para siempre uno, sino que es una suerte de espacio siempre inacabado, siempre un movimiento, que es accionado por el trabajo comunitario, que no es todo el trabajo de los integrantes de la comunidad, pero si articulador del trabajo de todos y posibilitador de la materialización de la voluntad comunitaria depositada en los líderes.

Este trabajo comunitario es atravesado intensamente por el bienestar general y mayormente, por la solidaridad y la cooperación como fundamentos del proceso de hacer territorio. Cosa interesante que ocurría en ambos espacios de trabajo, es referente a la propiedad de los medios de trabajo, dígase las herramientas para hacer las labores cotidianas, la construcción de viviendas y el trabajo general, en los trabajaderos familiares o en los momentos de convites, mingas o los viejos procesos de apoyo denominados como Mano Prestada.

Los medios de trabajo pueden ser oficialmente de un hogar, incluso comprarlos con su esfuerzo individual pero siempre están a disposición de los intereses de la comunidad o del que necesite disponer de ellos para algún trabajo. Son a la vez familiares y comunitarios, y son pequeñas acumulaciones que la comunidad va haciendo, ampliando sus posibilidades para movilizar el trabajo hacia nuevas formas de hacer territorio, de proyectarse hacia otros productos logrando la construcción de aserraderos o trapiches, de abrir caminos o comprar vehículos, del mantener los ríos como espacios de movilidad y aseguramiento de pescado, de construir casas comunitarias que

permitan mayor comodidad para la toma de decisiones y las largas reuniones asamblearias y de generar producciones colectivas para ampliar los fondos comunitarios que permiten solvencia y apoyo a emergencias de salud de los integrantes de la comunidad.

La producción de madera, el pancoger, el plátano, los potreros, el mantenimiento de ganado, la minería, la construcción de infraestructura y hogares, la crianza comunitaria, la educación pública y propia, hacer el mercado, resistir, los mecanismos del gobierno propio y de la defensa; todo, necesita organización y trabajo comunitario y para este, la solidaridad que se expresa en la cooperación en cuanto al trabajo pero también la propiedad comunitaria de los medios de trabajo y en general, del territorio, es fundamental para que la comunidad se territorialice, para que ese movimiento dado por la proyección desde la voluntad comunitaria se pueda hacer realidad en el trabajo constante de los integrantes de la comunidad.

Por todo esto territorializarse puede entenderse como un estar en el lugar, manteniéndolo como lugar propio, significado y trabajado como comunidad, que siempre está haciéndose a partir de la cooperación y la solidaridad que implica ser parte de la comunidad. Es materialidad de la voluntad comunitaria que se expresa en el trabajo constante como capacidad para mantenerse en el espacio bajo una propuesta propia de ser, siempre en resistencia frente a un otro de múltiples intereses contrarios a los comunitarios; y donde aparecen los líderes como sujetos que encarnan dicha voluntad y movilizan el trabajo comunitario y la gestión de recursos y relaciones con lo exterior para cumplir las tareas encomendadas, siempre como retroalimentador de la voluntad comunitaria y con la posibilidad de liberar al afirmar dicha voluntad, la cultura propia, las formas de hacer desde el sentir local, o líder que habla desde la colonialidad y opera traduciendo dicha voluntad a las formas de hacer y decir de los procesos desarrollistas y capitalistas.

4.1.3 Algunas condiciones para que la comunidad respire paz

Ahora bien ¿Cómo todo esto se articula con la paz? ¿Por qué hablar de la organización y las maneras en que las comunidades se reproducen y qué tiene que ver eso con la paz? Incluso ¿Por qué la comunidad sería un elemento central de la paz decolonial o la paz *otra*? Siguen siendo preguntas abiertas pero fue muy recurrente que tanto en Tamaná como en Curvaradó la comunidad

siempre estuviera como espacio de paz, ya fuera porque permitió resistir y mantener los territorios y crear un espacio donde, obviamente con las dificultades propias de la guerra, ellos podían expresar su voluntad, socializar a los suyos, mantener sus relaciones de concordia y proximidad y afirmar sus territorios e instituciones; o porque encontrarán una alternativa de vida donde la alienación y el sometimiento a una vida de necesidad no existía.

Por tal esta es una propuesta de paz que ya se está haciendo y propone otra visión mucho más allá de la mera superación de las violencias, porque incluso se construyó en medio de esta y lo sigue haciendo. Es una paz donde se propone una relación de proximidad con el otro y donde la definición colectiva de la voluntad materializada bajo el esfuerzo solidario de todos es clara y construida en la comunidad, que no entiende la paz como una ley o simples proyectos productivos, sino una que se vive a diario, en la relación fraterna con los semejantes y en la cooperación para la superación de las necesidades.

Aunque hay una cuestión. No toda comunidad es un espacio donde la paz se respira y se vive cotidianamente, el esfuerzo está en encontrar qué es lo que hace que esto ocurra pues de nada serviría afirmar que la comunidad en general es proximidad o plena construcción colectiva y solidaria. Es decir, la comunidad como ámbito de la proximidad de los semejantes en la fraternidad y materialización de la voluntad comunitaria a través del trabajo comunitario puede ser falso, cosa contraria a la fraternidad, pura apariencia de concordia, pero en el fondo dependencia tóxica que expulsa a sus integrantes para buscar mejores formas de vida o solo opción para solucionar la mera necesidad.

Esto lo expongo como cuestión preliminar y también a manera de ampliar y proponer caminos futuros de indagación. Por el momento, creo que ese anhelo de paz que se expresa comúnmente como en relación a la comunidad depende de una relación armónica entre la voluntad comunitaria y el trabajo comunitario.

Si existe la voluntad comunitaria, si ésta está en la vía del cumplimiento de la norma formulada en colectivo y se socializa a los nuevos integrantes en esa voluntad, si se expresa claramente en los espacios asamblearios, pero no logra ser encarnada por los liderazgos o ellos no

son capaz de dirigir el trabajo comunitario en vías de su puesta en práctica en el hecho de hacer el territorio y mantenerlo, o lo someten a la traducción desarrollista negando la autonomía y afirmando su engaño o, incluso, si no logran oficial y fortalecer los procesos de defensa del territorio; esa voluntad comunitaria solo se queda en discurso, en anhelo de los integrantes de la comunidad, retrayendo esa cotidianidad pacífica en un marco de contradicciones, despotenciando las posibilidades de la comunidad y convirtiendo en cosa estática la lucha constante por hacer vida en comunidad.

Por otro lado, si existe trabajo comunitario como expresión de la territorialización comunitaria, pero está desarmonizado de la voluntad comunitaria y solo es dirigido por liderazgos ilegítimos u objetivos exteriores; este trabajo solo desarticula, corrompe, se convierte en una molestia constante para los implicados en el mismo, que no se ven reflejados en las finalidades del trabajo. Es decir, contradice las formas propias de definir el horizonte de trabajo, desarticulándolo y descentrando a la comunidad misma como unidad de sujetos/familias entrelazadas por objetivos comunes y sujetos socializados en comunidad.

Este tipo de desarmonización normalmente está asociado a la reproducción del mundo moderno-colonial capitalista, operativizado por ONG o agentes estatales que no toman con la suficiente seriedad la autonomía y las formas en que las comunidades trabajan hacia su afirmación o, directamente, su objetivo es la desarticulación de los procesos de comunidad, generando intervenciones que finalmente minan a la comunidad y su posibilidad de reproducirse y verse en el trabajo hecho entre todos y todas.

Esta forma de desarmonía puede ser puesta en práctica por líderes que son formados o cooptados por las instituciones antes mencionadas o por intereses privados, que niegan la voluntad comunitaria y la encubren en proyectos guiados por otros horizontes, casi siempre desarrollistas o, cosa muy común, proyectos desarticulados de la voluntad comunitaria que logran hacerse pero sin ningún tipo de relación con los objetivos de la comunidad y terminan supeditando la legitimidad del líder a un hacer desbocado y por fuera de su comunidad, que termina socavando su legitimidad y su papel.

Esto es muy común que termine promoviendo relaciones asalariadas y por tal, una fuerte alienación con respecto al trabajo y la comunidad misma que no permiten el supuesto de libertad que la comunidad brinda a cada sujeto, logrando establecer problemas inexistentes al tratar de hacer proyectos forzados o con un ánimo individual, bajo el pretexto de ser comunitarios, logrando generar contradicciones entre unos que se suscriben y otros que lo ven como una amenaza a la autoridad, el poder y las condiciones y normas de la comunidad.

Es entonces válido mencionar que una armonía entre la voluntad de los integrantes de la comunidad, definida en sus espacios propios, y la materialización de dicha voluntad desde el trabajo comunitario es fundamental para lograr el anhelo de paz que se nombra como inherente a la comunidad en Tamaná y Curvaradó. Sin ésta los espacios de resistencia y concordia construidos durante los más duros momentos en Curvaradó no hubiera sido posible, tampoco la construcción de infraestructura reflejada en caminos y luz eléctrica que han derivado en diversas propuestas económicas y algunos problemas y menos, el logro de volver y mantenerse en sus tierras. Tampoco, la consecución de la libertad sobre las necesidades acaecida en el Alto Tamaná y en algunas otras comunidades, la resistencia férrea frente a las expresiones del paramilitarismo y la posibilidad de afirmarse como una alteridad válida en el mundo, con prácticas y seres únicos y dignos de habitar en la tierra, hoy en constante reflexión fruto de los nuevos retos impuestos.

Entonces, la base material y cultural en su sentido más amplio, de una paz que evidentemente interpela a la paz liberal hegemónica y tiende a la negación de la modernidad-colonialidad capitalista, es la comunidad. El bienestar de la comunidad, la armonía entre lo que se dice y se hace dentro de ella, es la condición para que la paz se dé, condición de una paz que ya se está haciendo y se renueva bajo las nuevas condiciones que la sociedad impone. Sigue siendo una paz que se construye bajo premisas profundamente democráticas, no en su sentido legalista y burocrático sino en su expresión cotidiana y de cercanía, donde el poder si está en las manos de los que autodefinen sus límites e implicaciones y donde el objetivo no es el sometimiento a premisas externas sino la exaltación del poder comunitario, de su capacidad para hacer comunidad, para territorializarse, para lograr ver en la realidad la voluntad de todos, que también es fruto de la reflexión y participación de todos.

Es una paz inspirada en los horizontes de sentido que han sido opacados y olvidados por los valores capitalistas, dominados por el valor de cambio, el trabajo asalariado y la corrupción que implica el dinero; que se proponen una concepción colectiva de la vida, basada en la solidaridad y la cooperación, no como dependencia de los unos y los otros, sino posibilidad de solucionar conjuntamente las necesidades para proponerse vivir en libertad, es decir, libre de las ataduras del comer y el vestir para dedicar la vida a la creación y el trabajo que realiza, ese que da gusto hacer porque nace hacerlo y no por su mera rentabilidad.

Finalmente, común unidad que asegura una vida buena, del vivir sabroso, una vida del disfrute, de los horarios autoimpuestos, una vida que respira paz, como paz de la periferia, de los negados y los oprimidos del mundo. Una paz rebelde y comunitaria que se hace en el día a día, en el marco de la celebración de las conquistas y la vida en comunidad.

4.2 El Gobierno Propio y la Construcción de Paz Otra

El gobierno propio también es un elemento central que sirve para pensar algunas referencias a la paz que se encuentran en los lugares donde este trabajo se hizo. Esta tiene que ver con la autonomía y la organización, el ejercicio continuo del poder, uno que se funda en la comunidad y permite su existencia en tanto la necesidad de esta por mantenerse como un nosotros que confronta e interpela a los otros que aparecen, comúnmente como Estado, grupo armado o foráneos con dinero.

Es una serie de espacios y prácticas que se fortalecen en primer lugar con la unidad. Es muy común que un significado apropiado para comunidad en ambas cuencas sea que la comunidad es el reflejo de la unidad de varias familias y personas que se proponen fines comunes. Que la comunidad básicamente es dicha unidad, que se renueva y se pone en función de las condiciones que se encuentre, ya sea construir un espacio en medio de la guerra, pero desligado de esta en tanto allí permanecen las relaciones que permiten la concordia y la celebración de la vida o para realizar las mejoras y objetivos que permitan a sus integrantes vivir su vida según tiempos autodefinidos.

Esta unidad entonces está en función de superar los problemas que los diversos contextos y tiempos imponen a las comunidades, problemas que no solo tocan a una sola comunidad, sino que se convierten en cuestiones regionales que exigen que la unidad, la capacidad para el ejercicio de poder, el cumplimiento de logros y la imposición de límites sea más fuerte y acoja a varias comunidades. En Curvaradó y Jiguamiandó, las relaciones en los tiempos sin guerra permitieron la hechura de una extensa red de solidaridad y cooperación que también se dedicaba a la toma de decisiones sobre diversos acontecimientos y finalmente, a construir posibilidades para el ejercicio colectivo del poder en los dos lugares, que permitieron el diálogo con todos los actores no comunitarios que habitaban los territorios, ya fueran guerrillas, empresas o Estado. En Tamaná, la unidad, al menos en el alto Tamaná, configuró un vasto nosotros que se impuso como condición para el ejercicio de poder frente a toda la cuenca, promoviendo límites y normas comunes que obligaron a la interlocución del Estado y los interesados en minería con las comunidades, incluso antes de que se hiciera cosa legal después de la Ley 70, y en el marco de esta ese nosotros ya acostumbrado a trabajar como unidad que ejerce poder, logra establecerse como referencia en las discusiones principales del Consejo Mayor.

Es decir, el gobierno propio es práctica de un nosotros que se piensa en unión de comunidades, que se funda en estas pero las trasciende para establecer una forma más amplia de ejercer el poder, de territorializarse como región, de proponer unos objetivos más amplios y comunes, de comprender el papel del Estado y las vías para el relacionamiento con este, de entenderse como interlocutores válidos con los actores armados, no sometidos a ellos, sino desde el pensarse como dueños de los territorios en los que estos operan y por tal, dignos de ser escuchados y de establecer límites con ellos para mantener la guerra por fuera de los espacios básicos de sobrevivencia. Un nosotros que se afirma en la lucha, en la discusión, en la reflexión cotidiana de los problemas que convocan a todos y que anima a resistir en su tierra.

4.2.1 Mecanismos del Gobierno Propio

Estos mecanismos son comunes en los espacios en que se hizo esta investigación. Mecanismo los llamo porque guardan una organización interna clara o son espacios y relaciones cotidianas que sin tener nada escrito u oficialmente una clara organización, han servido para

consolidar un nosotros anclado a varias comunidades que logra ejercer el poder. Sus objetivos y formas de trabajo se corresponden con las condiciones que el contexto exige, pero los une el ánimo de establecer la paz como objetivo común.

Esta paz tampoco es una, pues responde a las mismas condiciones de los contextos, pero cada mecanismo se “activa” bajo una serie de prácticas consientes o no, que permiten establecer horizontes y anhelos que en los espacios de estudio fueron nombrados como de paz.

Indudablemente en este apartado la paz aparece como interpeladora de la paz liberal, o del discurso estatal de paz, pues es también común que el Estado aparezca o como enemigo o como un agente de desestabilización y hasta hoy sea entendido así o tratado con desconfianza. Sus propuestas de paz o legitimaban el despojo o eran acciones a veces pertinentes o no, pero que, por su demora o ausencia en la interpretación de las condiciones de los contextos, en los cambios permanentes de este, se desligaban de las voluntades comunitarias o quedaban como pleno discurso que se limitaba a una que otra intervención profesional.

Por tal, lo que será explicitado a continuación son mecanismos que, si se potencian en sintonía con las voluntades comunitarias, si se logran establecer como caminos de autonomía y ejercicio de gobierno propio como capacidad para ejercer el poder desde los sentires y anhelos propios y locales, podrían desembocar en una profundización de la paz decolonial o finalmente, una *paz otra* que se desarrolla en los territorios comunitarios.

4.2.1.1 Las ONG, la iglesia y el Acompañamiento Nacional e Internacional

Mientras en Tamaná el derrumbe de la economía comunitaria apenas empezaba, en Curvaradó la guerra se agudizaba como nunca antes habían visto. Los habitantes de las comunidades, acostumbradas a convivir con las guerrillas y a una interlocución constante con estas buscando maneras de entenderse y diferenciarse, mientras creaban territorio y fortalecían sus lazos comunitarios, logrando importantes capitales comunitarios y una naciente infraestructura que prometía un futuro esperanzador; no se daban cuenta que desde afuera, en las ciudades del Urabá como Apartadó y Turbo, todos los de estas lejanas tierras del Curvaradó y Jiguamiandó, civiles o

no, empezaban a ser nombrados como guerrilleros, y con esta idea clara en la cabeza, la arremetida se convirtió en una barbarie total.

Las comunidades, aisladas de las comunicaciones, la electricidad y de casi toda relación con academia, políticos o defensores de DDHH producto de su vida en una zona de “insurgentes” en la que ni el Estado entraba y negaba como un baldío solo habitado por guerrilleros, en un principio recibieron toda la violencia sin la posibilidad de contar lo que allí pasaba, solo con la posibilidad de internarse en sus territorios y resguardarse bajo la consigna de la resistencia, y condenados a alimentarse de la recolección diaria de frutos, animales de la selva y la recuperación de sus propias cosechas, ahora vigiladas y administradas por paramilitares, además de esporádicos aportes de las guerrillas en plena retirada.

Esos civiles, que no existían para el Estado, ni sus familias, ni sus casas y tierras trabajadas, ni su descendencia deseosa de estudiar y conseguir los objetivos propuestos por aquellos que se dedicaron a abrir monte, solo empezaron a figurar años después, cuando en 1999 muchos deciden salir de sus territorios y concentrarse en Pavarandó, donde por fin el país se daría cuenta de lo que allí ocurría.

Es entonces cuando muchos sectores del trabajo comunitario, humanitario, asistencial o meramente, “buenos cristianos”, acuden para ayudar y visibilizar. Entre ellos la Iglesia que en este país ha tenido una extensa labor de apoyo humanitario y denuncia sobre los vejámenes del conflicto, allí representado por la Pastoral Social de Apartadó; las Brigadas Internacionales de Paz, compuestas por extranjeros altamente calificados para la defensa activa de los Derechos Humanos y el DIH; y la Comisión Intereclesial Justicia y Paz, con amplias capacidades jurídicas para la defensa de los derechos de estas comunidades.

Cuentan en los territorios que sin este acompañamiento aun seguirían escondidos en sus tierras, esperando que pasara una guerra que no era de ellos, sin ningún reconocimiento como civiles por parte de un Estado que parecía más un enemigo en función de los objetivos paramilitares, que un actor válido y digno de ser escuchado.

Estas organizaciones empiezan un acompañamiento casi permanente de las comunidades que se iban construyendo a lo largo del Jiguamiandó y el Curvaradó. Retienen los ataques contra la población civil, pues, según lo conversado en algunas comunidades, los paramilitares tenían prohibido matar a estas personas, bajo pena de muerte, pues las implicaciones fuera de estos territorios serían enormes y provocarían la deslegitimación de su proyecto contrainsurgente, en el que cabían los civiles dueños de las tierras pues según este grupo eran guerrilleros, pero no alguien con chaleco de defensor de DDHH, que desencadenaría todo un rechazo nacional e internacional.

Era prácticamente una oda a la negación de la condición civil y a la dignidad de personas que en comunidad habían construido todo un proyecto de vida propio, conseguido sus tierras, hecho familia y todo esto muy a pesar de estar rodeados de una guerrilla que no los atacaba y que estaban ahí bajo la idea de mantener una retaguardia que les permitiera mantener la fuerza en su intento de ingresar y controlar el eje bananero, donde muchos de ellos operaban y de donde también fueron sacados por la incursión y barbarie paramilitar, más interesada en quemar la vida de los civiles, que en hacer una confrontación con las guerrillas, mucho más preparadas y experimentadas en la lucha frontal pero insuficientes en la defensa de los civiles que habían sido marcados de guerrilleros por su presencia.

Este acompañamiento permite que las comunidades se asienten, que sus vidas se empiecen a tomar en cuenta como personas que no tienen que ver con la guerra, así fuera mera apariencia lograda solo en el acompañamiento, que cuando cesaba por cualquier motivo, continuaba la arremetida directa. También les permite ejercer el poder sin la necesidad de estar cubiertos por la espesa selva, a limpiar el monte que ya cubría sus tierras y, lo más importante, a ser visibilizados como un caso brutal del conflicto en Colombia y evidente práctica de los intereses de grandes capitales agroindustriales en el despojo de la tierra y cruel práctica paramilitar que superaba con creces su guerra contrainsurgente.

El acompañamiento también permite fortalecer la crianza comunitaria, generando espacios de formación para niños, jóvenes y adultos, que desencadenarían fuertes procesos de educación propia que hoy se sostienen en Camelias, Pueblo Nuevo y Nueva Esperanza, en la formación de

profesores de la misma comunidad y en el anhelo de otras comunidades de construir sus propios colegios y espacios para construir una educación acorde a sus anhelos.

También estas organizaciones ayudarían y continúan ayudando a formar a muchos líderes en la legislación colombiana, los Derechos Humanos y el DIH, creando una cultura de la vigilancia comunitaria sobre estos temas, elementos que han servido en el desescalamiento del estigma de guerrilleros puesto en los integrantes de las comunidades que resistieron en los territorios. Y es que esto no es cosa menor. La modernidad-colonialidad siempre opera negando las realidades del otro, ese que vive en las periferias y que es instrumentalizado en referencia a esas negaciones de guerrillero, subdesarrollado, pobre o incivilizado. Aquí, esa negación fue negada en la práctica política desde una vida cotidiana fortalecida por la formación y permitió afirmarse como comunidades desde el ejercicio constante del sentirse un poder válido que empezaba a entenderse en referencia al Estado y a otros que habitaban más allá de sus territorios y que veían en estos una oportunidad de negocio.

A su vez, las búsquedas de estas organizaciones por visibilizar y buscar justicia llevó a que instancias internacionales como la Corte Interamericana de Derechos Humanos le exigiera al Estado asegurar la vida y las propiedades de los habitantes de ambas cuencas y otras con una problemática parecida, además de declarar las Zonas Humanitarias y las Zonas de Biodiversidad como un mecanismo civil que aseguraría la permanencia de las personas en los territorios y evitaría el libre transitar de los armados, al menos, en las centralidades donde la vida en comunidad se empezó a desarrollar.

Son entonces organizaciones que a pesar de no poder ser entendidas como de la misma comunidad, apoyaron y fortalecieron en esta coyuntura específica aportando claridades necesarias para que las comunidades hicieran frente a la guerra que se desarrollaba en sus tierras. Claridades que lograrían consolidar un mecanismo tan importante como las Zonas Humanitarias y que derivarían en el rompimiento del cerco paramilitar hacia los civiles y la puesta en práctica de pequeños nichos de gobierno propio que se expandirían rápidamente y de liderazgos que contenían más elementos para el diálogo directo con estos grupos armados.

Hoy su práctica es cada vez más reducida pero quedan en la memoria de todas las comunidades como verdaderos aliados y personas que dieron todo porque ellos pudieron volver y resistir y que a pesar de los errores que pudieron cometer y que provocaron su salida de algunas comunidades, fueron un mecanismo importantísimo para la construcción de esta paz *otra*, práctica que finalmente se desbordaría más allá de los meros hechos de la legislación, creando las condiciones que permitieron continuar en medio de la guerra las formas de la paz que soñaban e hicieron realidad las comunidades antes de la guerra, durante y después.

Como crítica muy recurrente, al menos sobre una de estas organizaciones, pudo haber sido una tendencia a reemplazar la voluntad comunitaria y superar con creces los límites que algunas comunidades establecieron, generando esta organización una amplia burocracia que, a la mirada de los habitantes de los territorios, producía más problemas que soluciones para las nuevas condiciones de los contextos, ya cuando la salida del paramilitarismo era clara y se vivía cierta calma, concluyendo los habitantes que era mejor tomar distancia.

4.2.1.2 Las zonas humanitarias

Este mecanismo solo existió en Curvaradó y Jiguamiandó, aunque su primera puesta en práctica sucede en Cacarica, cuenca de la margen occidental del río Atrato. Como el interés de esta investigación no es narrar la historia sobre estas zonas humanitarias, sino entenderlas en su relación con la paz, basado en conversaciones y observaciones que realicé en mis estancias y tienen relación con lo dicho por varias organizaciones en sus propias investigaciones, entre ellas y a resaltar por su trabajo en la región, la Comisión Intereclesial Justicia y Paz, la tesis de grado de Indira Amaris Martínez, y la Corporación Nuevo Arcoíris, además del texto ya mencionado de Belén Olmos Giupponi.

Estas zonas humanitarias surgen en la región de estudio durante el año 2004, como lo relaté unas páginas atrás, en el marco del despojo y las masacres del Bloque Elmer Cárdenas de las Autodefensas Unidas de Colombia en alianza con algunas empresas palmeras como Urapalma, Palmas de Curvaradó, Palmura y Palmadó que terminarían apropiándose de los territorios,

ayudados, al menos, de la omisión del Estado colombiano en sus deberes de protección a sus ciudadanos.

Las zonas son un triunfo de comunidades que a pesar de los intentos estatales de ser llevados a “crear una nueva vida” a las orillas del Atrato cercanas a Murindó, se afirmaron como dueñas de los territorios e inician búsquedas y maneras de lograr establecerse como comunidades en resistencia al conflicto que se vivía, asentándose en medio de la guerra y declarándose neutrales a las barbaries que pasaban a sus alrededores.

Como ya se contó, estas Zonas Humanitarias también fueron posibles por el acompañamiento nacional e internacional que logró llevar el caso a la Corte Interamericana de Derechos Humanos que rodeo legalmente dichos espacios. Básicamente, los espacios estaban conformados por una juntanza de las anteriores comunidades negras y mestizas que vivían los unos en una localidad específica y los otros, en comunidades dispersas, ambas con fuertes lazos de cooperación, alianza matrimonial y solidaridad.

En cada uno de estos espacios se prohibía la entrada de todo grupo armado fuera legal o ilegal, se desarrollaba la vida en comunidad, se criaban a las nuevas generaciones y se hacía lo posible por salir a los trabajaderos a revisar cómo estaba la tierra. También era común que salieran a avanzar en los trabajos para iniciar otros asentamientos en lugares cercanos donde antes convivían varias familias, por ejemplo, en Nueva Esperanza y Villa Flor-Remacho donde vivieron las familias de Buenavista, Nohaycomodios y Camelias por varios meses, trabajaron y celebraron juntos, crearon muchas relaciones de reciprocidad e incluso amoríos, resistieron los primeros embates de los grupos armados que consideraban las zonas humanitarias como una ofensa a su control; y donde continuaron afirmándose como poder, vigilando sus territorios y a los suyos. También, creaban algunas estrategias para defenderse, como ir a los trabajaderos siempre más de cinco personas y ojalá con un acompañante de las organizaciones mencionadas o crear amplias redes de comunicación e información entre las zonas humanitarias y de allí con otras organizaciones e instituciones para la defensa de los DDHH, que les permitía denunciar rápidamente las incursiones y violaciones a estas zonas, que si pasaron pero que ellos lograron superar bajo la consigna de ser comunidades en resistencia y no tener nada que ver con el conflicto

que otros desarrollaban, por lo que finalmente los armados tuvieron que asumir estos espacios como lugares de las comunidades y vedados para ellos. Incluso, las reuniones que las guerrillas normalmente convocaban para tratar algunos problemas o socializar su política, fueron obligadas a ser hechas por fuera de las zonas, a lo que los intentos de boicot de esta decisión comunitaria no se hicieron esperar, pero, en una evidente muestra de gobierno propio, las comunidades resistieron y no desistieron de su exigencia del respeto de las Zonas Humanitarias.

Dentro de ellas se narra una vida marcada por la cotidianidad comunitaria, como intento de volver a la paz que se vivió antes de los paramilitares, pero bajo las condiciones nuevas. Si bien la guerra se daba y los sonidos de helicópteros, artillería liviana y pesada, bombardeos y fusilería se convertían en compañeros de los aullidos de monos y el estridente cantar de la multitud de aves que habitan en estos lugares, dentro se revelaba la fiesta de la comunidad, la posibilidad de que los niños disfrutaran de su niñez, de sus juegos, de los ríos; mientras los adultos ingeniaban formas de materializar la voluntad de sus comunidades y de cómo retomar sus anhelos y satisfacer las necesidades más inmediatas. Eran tiempos de dificultades, pero también, pequeños lugares de retoma de la paz que alguna vez vivieron y que intentaba construirse en el ejercicio constante del poder.

Después, con la desmovilización de las fuerzas paramilitares y una merma considerable en la conflictividad, algunas comunidades vieron que la figura de Zona Humanitaria quizás ya no era la más apropiada, pues su alto aislamiento limitaba la movilidad de personas ajenas a la comunidad, que para poder entrar y asentarse en estos lugares debían pasar por un enorme proceso, que incluso superaba en algunos casos a la decisión comunitaria, depositando el permiso en consultas con las organizaciones acompañantes, que algunas veces contrariaron la voluntad comunitaria justificándose en la seguridad, una que las comunidades ya no veían vulnerada por las nuevas condiciones del contexto. Aun así, los aprendizajes y el habitar cerca al otro quedó como posibilidad para la seguridad, el fortalecer la concordia y la organización, mientras para las comunidades mestizas aparecía como una nueva modalidad para afirmarse en el territorio. También, el respeto que estas zonas infundieron en los grupos armados, acompañados de los constantes encontrones en las épocas donde comunidades enteras trasegaban los montes, llenaron de valor y capacidad para afirmarse y exigir el respeto y algunas condiciones a los grupos armados.

Y es que estas no pueden sacarlos de los territorios, pues finalmente ellos tienen las armas e intereses en permanecer allí, pero si limitarles su operatividad, negarles apoyo e incluso, evitar el asesinato de muchas personas.

Hoy las zonas humanitarias empiezan a convertirse en una opción para las condiciones que se perfilan en los territorios, pues las FARC ha dejado su operatividad oficial pero el llamado Clan del Golfo, caracterizado en campo como una nueva forma de paramilitarismo por la forma en que actúan, y hasta el 2018 el ELN, empiezan a hacer presencia, consolidándose el primero bajo la forma descrita unas páginas antes, lo que ha hecho necesario reactivar todos los aprendizajes, el diálogo y los límites, negados en unas comunidades que han demorado en activar su organización pero que en otras si se ha retomado enérgicamente, lo que ha servido para plantear claras fronteras de hasta dónde puede llegar este grupo e incluso, negándoles la posibilidad de libre tránsito en algunos procesos fuertes y donde la Zona Humanitaria toma vigencia, como en Andalucía, Pueblo Nuevo, Camelias y Nueva Esperanza.

Finalmente, queda la enseñanza de que el gobierno propio, la juntanza de las comunidades para ejercer el poder en sus territorios y exigir condiciones de dignidad a todos, permitió establecer condiciones para la retoma de la paz que se había vivido. Obvio, muchas cosas no volverán, las pérdidas económicas fueron enormes, los muertos muchos y la desazón por volver a empezar cala en las mentes de muchos adultos, pero estas zonas fueron y son una muestra del poder y el gobierno propio, que lo siguen ejerciendo como comunidades organizadas con problemas similares que les ha permitido mantener espacios de paz pensada desde la cotidianidad.

4.2.1.3 El deporte, los bazares y las fiestas patronales

En ambos lugares de estudio las fiestas y el deporte se mantienen como una de las formas en que las distintas comunidades se encuentran. Es común, por ejemplo, en Tamaná, que la fiesta de San Onofre convoque a un sin número de personas para la celebración de unas fechas especiales y se piense que esto solo se trata de bailar y tomar alcohol y pues sí, mucho del tiempo se dedicaba a estas actividades, pero contienen otras relaciones que pueden pasar desapercibidas.

En una tierra donde todo está a unas tantas horas a pie o a lomo de mula, donde las condiciones de seguridad no siempre son las mejores y donde es necesario la organización y el ejercicio constante del poder para afirmarse como personas que habitan en el territorio y que existen, más allá de los recursos de sus tierras; una justificación para encontrarse siempre es bienvenida, más cuando se sabe la fecha y lugar donde posiblemente se encontrarán personas de muchas comunidades de la región, que pueden llevar recados o informaciones valiosas para la organización.

Ahí gira su importancia, un partido de futbol que ya ha sido programado y del que se sabe su fecha y lugar puede transitar entre el deporte y la celebración, pero también en el intercambio de información, la posibilidad de organizar, el darse cuenta de los problemas comunes, la socialización de actividades y trabajos conjuntos, en fin, un sin número de actividades que se dan en el marco de la celebración de fiestas y bazares, pero que también fortalecen la capacidad organizativa de muchas comunidades que buscan afirmarse en territorios específicos.

El ejemplo claro es la fiesta de San Onofre, que generaba las condiciones para que comunidades que quizás solo se veían en esa celebración pudieran compartir información sobre el estado de los caminos, las nuevas formas de producir, los actores de los territorios, posturas políticas de candidatos a la alcaldía o la gobernación, las maneras de construirse como comunidades aliadas en el Consejo Mayor, sucesos que desembocaban problemas comunes, como la presencia de grupos armados o el coleóptero que eliminaría la importante producción de chontaduro en el Alto Tamaná. Es decir, formas en que los liderazgos al tiempo de festejar, empezaban a generar maneras de fortalecer el ejercicio del poder en colectivo, junto a las otras comunidades, como manera de potenciar organización alrededor del mantenimiento de las condiciones que les permitía mantenerse como comunidades, que a su vez mantenía una esfera de paz que aseguraba una cotidianidad digna, donde cada uno podía desarrollar sus virtudes y anhelos respecto al trabajo y los tiempos para este, mientras se permitía tiempo de ocio y crianza comunitaria.

Hoy en día, también como ejemplo claro, es el deporte que en ambos lugares cumple la importante labor de juntar a dos o más comunidades alrededor de una tarde de futbol o softbol.

Estos pueden ser solo un partido aislado que también permite la juntanza de liderazgos para compartir más allá de la celebración, maneras de articular objetivos y planear acciones conjuntas en pro de mantener el bienestar comunitario y frente a los problemas comunes. Incluso, por mi parte, que hago parte de la Corporación la Gota, que intenta prestar algunos servicios formativos a las comunidades, fui invitado y pude socializar la propuesta en el marco de un partido entre la comunidad de Buenavista y Nohaycomodios, lo que llevó a que iniciáramos trabajos en Buenavista y pudiéramos aportar desde lo formativo a sus anhelos.

Son espacios que, de manera secundaria al objetivo general de los eventos, que es la fiesta y la celebración, logra aportar al fortalecimiento y profundización del gobierno propio, máxime cuando los medios de comunicación y las justificaciones para juntar multitudes de varias comunidades son escasos. Por tal, son espacios de importancia enorme cuando de mantener la paz que las comunidades construyen se trata al reforzar los lazos de fraternidad y concordia entre todos por medio del tiempo de ocio dedicado a la socialización, el baile, la música, el deporte y los tragos, pero también, como espacios de intercambio de información y de fortalecimiento de la organización y el gobierno propio de las comunidades en sus territorios.

4.2.1.4 La autoridad y el reglamento

En ambas comunidades existen personas que se plantean como autoridad de la comunidad. No encarnan la voluntad comunitaria en sí mismas, pero si la posibilidad de administrar y definir un horizonte ético y una actitud que conserva a la comunidad y en la que se socializa en cada momento a los nuevos integrantes. Las autoridades normalmente son viejos, viejos sabios que conocen sobre todas las etapas de la historia de la comunidad o que de tajo, son fundadores de la misma. Saben los problemas por los que ha pasado y la manera en que los han superado, conocen a la perfección el territorio y las incontables horas de trabajo comunitario que lo ha hecho posible. Conocen de medicina y son maestros en la construcción de balsas, casas y herramientas de uso cotidiano. Son expertos en la utilidad de cada uno de los árboles comunes y necesarios para la construcción de ciertas estructuras, tienen conocimientos en veterinaria y cuidado de especie menores y mayores y, en fin; son enormes libros abiertos de sabiduría que no niegan a todo aquel que quiera aprender dentro y fuera de la comunidad, a menos que sean conocimientos muy

especializados, como la medicina tradicional, para la cual solo algunos pocos escogidos por estas autoridades tienen el derecho a convertirse en iniciados, pues aquí el contar Secretos que curan y otras bondades solo son posibles en tanto la persona que recibe la información tenga algunas características que el que cura ve en él.

Lo más relevante en este apartado es que son referentes de las condiciones éticas para la vida en comunidad. Sus experiencias son especialmente importantes a la hora de discutir qué se puede y no se puede hacer, hasta donde ampliar la frontera de las fincas, que lugares deben ser dejados intactos para la supervivencia de la comunidad, y cómo debe ser el comportamiento de un sujeto comunitario. Por tal, se consideran personas ejemplares, que al menos en la vida pública deben guardar ciertas actitudes de respeto, escucha y mediación en conflictos y contradicciones propias de la comunidad, pues ésta espera que su labor esté orientada a resolverlas.

Por ende, son depositarios de la confianza de la comunidad que ve en su juicio y sabiduría una posición justa frente a una contradicción entre los integrantes para encontrar una solución que satisfaga los anhelos de justicia y fortalezca el lazo comunitario. Incluso, son los encargados de generar las primeras relaciones con actores fuera de la comunidad, ya sean organizaciones no gubernamentales, grupos armados, el Estado o representantes de intereses privados, filtrando las que consideran perjudiciales, expresando y haciendo cumplir las exigencias de la voluntad comunitaria a todos los actores y logrando establecer límites, incluso, al Estado mismo, generando las condiciones para la autonomía y el ejercicio concreto del poder comunitario y por ende, del gobierno propio.

También las autoridades cumplen un papel fundamental a la hora de construir el reglamento de la comunidad y aplicarlo. En ambos lugares este existía como una suerte de legislación propia orientada a asumir la convivencia como un problema autónomo. Esto es esencial para el gobierno propio pues, aunque se asuma la legislación del Estado colombiano como una que rige en los territorios, mucha de esta no entra en sintonía con la voluntad de la comunidad y es negada como contraria al bien estar en los territorios. Y es que en ambos lugares el Estado aparece como sumamente ilegítimo, cuestión bastante importante que debe estudiarse más a profundidad. Su práctica muchas veces se concibe como mero terrorismo o un intento por desestabilizar el orden

comunitario, generando dinámicas que contrarían la fraternidad, y logrando la desunión a través de proyectos y salidas económicas solo a algunas comunidades o incluso, a un sector específico de la comunidad. También porque instrumentaliza a las autoridades solo para labores de convocatoria, mientras las decisiones importantes sobre las maneras de adaptar las diversas intervenciones públicas son dejadas a los profesionales, cuestión que se ampliará más adelante. También por estigmatizar vastas poblaciones como guerrilleras y operar en ese sentido, incluso negando la invitación de funcionarios públicos a los territorios, bajo pretexto de que aquellas tierras son de dominio guerrillero, ignorando el gobierno propio y las capacidades para autodeterminarse de años de ejercicio del poder comunitario, como suele pasar en Tamaná y otros lugares de la gran cuenca del San Juan. En Curvaradó y Jiguamiandó un caso que profundizó las contradicciones con el Estado fue la expedición de órdenes de captura de innumerables autoridades comunitarias, bajo el lema de que hacían parte de la guerrilla de las FARC en cargos de preponderancia, como comandantes y mandos medios. Estas órdenes, a las que pude tener acceso pero que su vastedad supera con creces este apartado, impidieron la libre movilidad de estas personas, fundamentales para el relacionamiento con la exterioridad comunitaria y las relaciones entre comunidad, logrando en cierta medida frenar el proceso de profundización del gobierno propio y la deslegitimación de sus voces y prácticas como acciones de una insurgencia y no de una comunidad que puede tomar decisiones y ser poder. Finalmente, y después de una lucha legal enorme, donde las organizaciones acompañantes tuvieron un papel fundamental, todo se aclaró pero demostró que el Estado allí también puede ser considerado como enemigo de las comunidades.

Volviendo al reglamento, este asegura que el ejercicio comunitario de poder no es una forma arbitraria mandatada por un sujeto o un sector de la comunidad. Todos lo conocen así no esté escrito, es una construcción colectiva y democrática a la que se someten los integrantes, como una forma de mantener el orden comunitario e igualmente, todos son socializados en él para que este más que una ley tallada en piedra, sea una profunda significación que se naturaliza en el diario vivir y permite que la vida cotidiana sea digna de ser vivida.

Este reglamento, por su naturaleza ágrafa en muchas de las comunidades, es difícil de ser revelado como un listado de leyes pero toca temas como la distribución de una finca referente a la conservación de lugares estratégicos para la reproducción de la biota, algunos productos vedados,

el uso de los caminos para personas y bestias, las fechas y obligatoriedad de los convites y demás formas del trabajo comunitario, sanciones por peleas, insultos y demás actos que generen malestar en la comunidad, los tiempos de la asamblea y las funciones de los integrantes; todo asentado sobre una fuerte ética comunitaria cimentada en las autoridades y su sabiduría orientada a hacer posible la proximidad entre los integrantes de la comunidad, como un acercarse en la fraternidad, el cariño y la cooperación.

Por tal, las autoridades y el reglamento son dos aspectos del gobierno propio para el ejercicio del poder de la comunidad, para afirmarse como un nosotros claro que contiene unas bases éticas y unas normas que permite la autonomía sobre el cómo comportarse y en tanto construcción propia, la posibilidad de dialogar con otras normas y construcciones legales por fuera de la comunidad, lo que posibilita asumir el afuera como otro que construye sus propias formas de vida y un nosotros que ha hecho lo mismo y por tal, puede negarlas, aceptarlas y mezclarlas, siempre en referencia al bien estar comunitario.

4.2.1.5 Los Consejos Mayores y Locales

Con la puesta en práctica de la ley 70 de 1993 progresivamente las comunidades pasaron a conformarse como consejos locales agrupados en una gran organización considerada el Consejo Mayor. La estructura formal ya la relaté unas páginas atrás, lo importante aquí es develar sus relaciones con el gobierno propio y la posibilidad de ejercer el poder en los territorios.

Antes de estos en Tamaná el ejercicio de poder estaba depositado en las autoridades mencionadas. Personas con un alto aprecio, conocimiento y legitimidad, que no necesariamente se les adjudicaban responsabilidades y tareas para hacer concreta la voluntad comunitaria, sino que son naturalmente personas de alto prestigio. Estas personas a veces eran encargadas por el mismo Estado de conservar el orden a través de la figura de Alguacil, que solo aparecía como aparente y en las comunidades más grandes que para el Estado alcanzaban el tamaño suficiente para ser Corregimientos, como Juntas de Tamaná; pues ya antes de que la autoridad fuera considerada por la alcaldía, este venía haciendo la labor propia, pero remitiéndose a formas de tramitar las conflictividades desde la misma comunidad, sostenidas totalmente por el diálogo y la confrontación

entre las partes en contradicción. El alguacil servía más para el trámite “legal” con respecto a la justicia ordinaria, si la comunidad decidía entrar en esta esfera.

La asamblea de la comunidad se daba como cuestión cotidiana, quizás sin la recurrencia actual, pero si para el manejo de problemáticas generales y la toma de decisiones importantes. También se cubría de una institución “legal”, depositada en la legislación del Estado y denominada Juntas de Acción Comunal, con unos cargos específicos dictaminados por la misma ley, pero que se asumían por autoridades o líderes a los que se depositaban responsabilidades y tareas para ser tramitadas desde estos espacios o por sus capacidades para el diálogo constante con las instituciones públicas y en los que se daban las mismas asambleas que la comunidad históricamente realizaba pero le agregaban algunas necesidades estatales como los censos.

En el Bajo Atrato antes de la emergencia de los consejos locales y mayores existían las Comunidades de Paz de San Francisco de Asís (Cacarica), Nuestra Señora del Carmen (Salaquí) y Natividad de María (Curvaradó) fundadas en medio de la guerra y la Asociación de Consejos Comunitarios y Organizaciones del Bajo Atrato (ASCOBA). Allí, se cimentaron las bases para la construcción de los consejos además de afirmar la autonomía y cultura propia. Obviamente, un ejercicio de gobierno propio tendiente a la consolidación de los procesos comunitarios a lo largo y ancho de la región, que venían de siglos atrás y también, una manera de imponer la enorme voluntad comunitaria en las instituciones públicas, además de respaldar la lucha por la defensa de la vida y el territorio en el marco del conflicto armado.

A pesar de esto, en el tema de la construcción del título colectivo que daba pie a la conformación de los consejos mayores, las contradicciones son evidentes al tratarse de vastas tierras que iban a ser cedidas a todos los que allí habitaban. En 1997 el Ministerio del Interior exige que se llegue a un acuerdo entre mestizos y negros, a lo que ellos asumen la necesidad de unión que algunos negaban y en un acto simbólico, todos en Curvaradó se plantean el reto de conformar una organización que los abarcará a todos. Allí acuerdan que existirá una representatividad equitativa en la asamblea del Consejo Mayor, definida por el tamaño de las comunidades, mecanismo que rápidamente se desgasta. Para el 2012 mestizos y negros empiezan a hacer sus propias juntas unos alegando tener preponderancia por su color de piel y los otros por considerarse

mayoría en los territorios, a lo que el Estado impone una Junta con únicamente integrantes negros que declara que los mestizos no podrán tener voto durante la asamblea del Consejo Mayor.

En Tamaná el mecanismo de Consejo Mayor se asume más rápido y sin tantas contrariedades, aunque la cuenca se divide en un Alto Tamaná agricultor y con muchas más relaciones intercomunitarias, el río Cajón y zonas medias y bajas agrupadas alrededor de la minería de oro, división que permanece en la elección de los integrantes de la Junta, con potestad para alquilar el territorio con la mera firma del representante legal, suceso que ya pasó y que entregó por muchos años una porción del territorio colectivo - que se asume como toda la cuenca del río Tamaná - a intereses mineros, decisión que ha sido peleada por nuevos integrantes de las juntas y que no logró desarrollarse en la práctica por las presiones y resistencias de las comunidades.

Como se ve, este es un mecanismo lleno de problemas e intereses mezclados, quizás por su misma concepción como hibridación entre las formas liberales y comunitarias, pero no deja ser un espacio muy potente para la construcción de una paz *otra* fundada en el gobierno propio, que la misma ley 70 promueve. Por ejemplo y como logro enorme, está la obligatoriedad de la consulta previa para la realización de proyectos de todo orden en los territorios colectivos o la posibilidad de generar procesos propios de educación que deriven en el fortalecimiento de las comunidades, cuestión que éstas hacen por su misma concepción comunitaria pero que se potencian desde un espacio intercomunitario; como también delinear un horizonte propio a futuro que muy para el infortunio de esta tesis se denomina plan de etno-desarrollo pero que puede permitir en lo económico y político unos objetivos que afirmen realmente la cultura propia y fundamente el ejercicio constante del poder comunitario para la materialización de la voluntad de las comunidades.

Se vuelve entonces una exigencia para los consejos y la lucha étnica por venir, y como recomendación a los territorios en los que esta investigación se realizó, que nieguen la falacia desarrollista por su evidente engaño en crear horizontes ficticios que desembocan en la desarticulación de las relaciones comunitarias, convirtiendo los territorios en inmóviles espacios para el trabajo asalariado, y mejor emprendan una búsqueda propia de liberación de las ataduras que la modernidad-colonialidad le impuso a la concepción de consejo mayor, para evidenciar su

real capacidad de construir comunidad. También, que exijan dineros públicos para su funcionamiento, como una conquista de la lucha étnica en el país y aporte de un centro que siempre olvidó y despojo de las riquezas a los pueblos periféricos del país, con la finalidad de financiar la voluntad comunitaria. Por último, creen mecanismos que no permitan los fracasos que esta figura ha enfrentado. Los cargos de presidente, secretario y tesorero pueden ser cambiadas por figuras propias que permitan que la corrupción y el desencanto por lo comunitario no suceda, además de limitar el poder de decisión del representante legal, que solo debe funcionar como vocero de las comunidades frente a la burocracia del Estado.

4.2.2 El Gobierno Propio o el poder de la periferia en la Construcción de Paz

Me refiero entonces al gobierno propio como el ejercicio de poder hecho desde los negados y condenados de este país, que habitan la periferia, que saben sobre el sufrimiento y las necesidades pero que a través del ejercicio constante de ser poder pueden afirmarse como comunidades, etnias y grupos humanos en resistencia a un centro que los niega en su complejidad y solo los ve como subdesarrollados, incivilizados, guerrilleros u obstáculos para el desarrollo. Es ese proceso indudablemente liberador, donde se procede a negar lo dicho por el centro y avanzar hacia el reconocimiento de las condiciones culturales como dignas de resaltarse y dignificarse, hacia su afirmación.

Claro está, esto es una tendencia en los dos espacios de estudio pero los problemas abundan, más que todo cuando se impone la falacia desarrollista como horizonte de acción y meta del ejercicio de poder de las comunidades; es decir, cuando no se afirma la cultura propia y el ser comunitario sino que bajo las concepciones externas de cómo debe ser una comunidad y la organización de los territorios, dictados por la conexión desigual de los territorios, se promueve orientar la fuerza de trabajo de los sujetos comunitarios a los flujos del libre mercado, el neoliberalismo y en general, la imposición de formas asalariadas y alienantes de hacer trabajo, que finalmente minan a la comunidad.

Es una falacia que empieza a cambiar la propiedad colectiva y la voluntad comunitaria por el individualismo y las metas de cada quién, en total alienación de la dinámica y las posibilidades

que el bienestar comunitario brinda. Falacia que lastimosamente está presente en muchos de los liderazgos, impuestos en sus continuos espacios de formación fuera de los territorios y que se dinamizan a través de los proyectos e intervenciones de diversos actores más preocupados en hacer de esto un mero trabajo enajenado, que realizarlo desde un trabajo ético y político logrado desde el pensamiento y las formas de trabajar propias de las comunidades.

Por tal, el gobierno propio debe establecerse como crítica fundamental a dicha falacia para que cumpla su fin: La afirmación del pensamiento periférico como uno válido e interpelador de la dinámica del centro, que logre también asentar la idea de una paz *otra* que ya se construye en su profundización y que permite la vida en comunidad, el bienestar general y la materialización de las múltiples voluntades comunitarias. Un gobierno propio que construye legitimidad en tanto es depositario de los anhelos de todos y en tanto no cede ante las exigencias de estados y otros armados, sino que crea espacios de interlocución y acuerdos mutuos que protejan los intereses de las comunidades. Un gobierno propio que permite resistir al narcotráfico, el salario y la corrupción, además de plantearle salidas al conflicto armado, al menos, en los territorios.

Finalmente, un gobierno propio que posibilita las condiciones para la paz como fenómeno del diario vivir, cotidiano y expresión máxima del bienestar, que se profundiza al profundizarse dicho gobierno, por ejemplo, en los nuevos escenarios donde se hace urgente la construcción de guardias comunitarias dedicadas al control territorial y la vigilancia de los territorios ante el acecho de los intereses narcotraficantes y la barbarie estatal, que por ejemplo en Tamanca mientras la alcaldía y sus agentes solo aparecen en épocas electorales, el gobierno nacional solo se dedica a la quema de retroexcavadoras y la fumigación de los cultivos de coca, únicas formas de trabajo que al límite, sostienen a la comunidad así ellas lo vean como formas poco provechosas de trabajo ¿Pero qué más hacer? Si no es eso, lo único que queda es la migración a una ciudad que aparece como evidente forma contra-comunitaria de vida, donde el sometimiento a una vida de necesidad se vuelve pan de cada día.

La consigna que queda es que la paz *otra* de ninguna manera es una conquista fácil pues se parte de las relaciones de poder coloniales y la naturalización de la dominación, aun así la paz *otra* que no es violenta, si es una continua búsqueda por afirmar lo propio, actividad que entra en el doble sentido de desnaturalizar el dominio y encontrarse como un nosotros que debe hacerse sentir

como alternativa de vida que se entiende como periférica pero para competirle espacios y discusiones sobre el porvenir de los territorios y el país a un centro que se establece como discurso hegemónico desde hace cinco siglos.

4.3 El papel del capitalismo y la solidaridad en la Paz Otra

Hasta el momento y buscando reflexionar la paz que ya se construye y se ha construido en la periferia del país, para el caso puntual, la llevada a cabo por los habitantes de la cuenca del Curvaradó y del Tamaná, denominada como una paz *otra*, he podido al menos abrir campos de indagación alrededor de la cuestión comunitaria como espacio de paz, y el gobierno propio como ejercicio del poder que busca afirmar lo propio, las comunidades y con esto, profundizar la paz.

En las conversaciones que fundamentan esta investigación se nombraba a lo económico como algo totalmente relacionado con las nociones y concepciones de la paz en estos territorios. Con la ausencia de algunos elementos específicos de hacer economía, ellos veían la paz como algo inalcanzable, puro discurso que no permitía ir más allá, pensar el futuro y lograr clarificar la verdadera intención de acuerdos de paz que se acordaron supuestamente a su nombre, pero a miles de kilómetros.

Aquí entonces me propongo esclarecer los puntos sobre los que giran estas nociones, pero es importante decir que esto no deja de ser una interpretación mía que aún debe ser profundizada, pues como ya he dicho muchas veces, esto es un punto de partida, un tema que debe ser investigado con más tiempo para establecer las bases económicas sobre las que se asienta la paz pensada y hecha desde la periferia.

4.3.1 El capitalismo y la Comunidad

Muchas de las conversaciones y observaciones expresaron una fuerte preocupación por la intromisión de intereses que no son propios de las comunidades o transformaciones en las relaciones de producción que habían cambiado toda la relación comunitaria y, literalmente, habían

destruido las bases sobre las que se asienta la comunidad. Esto era evidente con la introducción de la palma aceitera en Curvaradó pues, por un lado, la costumbre general de la región era producir en relación con el sostenimiento de la vida, principalmente alimentación, por lo que los corozos de esta palma y la finalidad general del producto, que era combustible, no cobraba sentido allí. Por otro lado, mucho del trabajo que realizó gente foránea en los grandes campos de cultivo despojados bajo la doctrina paramilitar, fueron vistos más que como campesinos, meros asalariados de estas empresas.

Era común que se hiciera la diferencia entre un campesino o un dueño de tierra dedicado al trabajo propio, un jornalero de comunidad que vende su fuerza de trabajo a otro integrante de alguna comunidad, bajo la figura del Jornal, y la persona que trabajaba para la empresa aceitera. Esto es radicalmente distinto frente a alguien que es dueño de su tierra y de medios de trabajo, que además se apoya en la comunidad y en su familia para trabajar la extensión de su tierra, pero no es tan clara la distinción entre un jornalero en la comunidad y la persona que le trabajaba a la empresa aceitera.

Ambos venden su fuerza de trabajo y están encadenados a otro que define cuánto le paga y cuánto tiempo trabaja. Encadenados en el sentido de que, si no tienen otra manera de solucionar sus medios de vida, la no participación en estas actividades solo desencadenaría hambre y miseria, pero el jornalero, al menos en estas tierras, tiene una característica fundamental que lo diferencia del trabajador de la empresa: Él es parte de la comunidad y en ese sentido el compromiso de esta es brindarle las posibilidades para que él tenga lo suficiente para su bienestar, sino, no tendría sentido su pertenencia. Además, al ser parte de la comunidad, sus lazos de proximidad, su socialización en la misma y sus relaciones parentales son lo suficientemente fuertes como para asegurarse jornales si es una necesidad para su supervivencia, por muy baratos que sean pagados y en tiempos de cosecha u otros que impliquen la necesidad de trabajo que no cubra la familia o el llamado comunitario a la colaboración.

Es entonces otra relación entre la persona de la comunidad sin tierra y el externo a las relaciones comunitarias que tampoco tiene tierra. El primero tiene muchas más posibilidades de lograr anclarse a una red de solidaridad que le permita satisfacer sus necesidades y la de los suyos,

crear hogar y generar alianzas matrimoniales bajo la estabilidad y la ayuda que una comunidad puede lograr; mientras el otro está arrojado al mundo como individuo, en el que solo su salario es la garantía para alimentar a él, su familia y crear hogar, además de orientarse a la consecución de sus metas, como la compra de tierra.

Este tema es central en esta diferencia. El sujeto comunitario que no tiene tierra puede aparecer como excepcional, al menos, en las tierras del Curvaradó. Por muy pequeño que sea el tajo o lejano de la centralidad comunitaria, es muy poco común que ni una porción tenga. Si es así, que puede ser por rechazar la herencia familiar, por la lejanía y las dificultades propias del territorio, como que sean tierras inundables o no apropiadas para ciertos productos o porque su propiedad fue despojada fuera del territorio colectivo o, en general, no apreciadas por el dueño; este puede hacer arreglos y “negocios” con los dueños legitimados por la comunidad respecto a tierras que sean más de su agrado y que se encuentren dentro de los territorios de la comunidad, arreglos que normalmente son solidarios y bajo el compromiso de ayudar al dueño en el mejoramiento de la tierra o el apoyo en ciertas labores del trabajo. Incluso, bajo la alianza matrimonial, personas que no son de la comunidad pero que tienen relaciones parentales con alguno de los implicados en estas alianzas, puede remitirse a los dueños legítimos para hacer arreglos que también están en la vía de la solidaridad y la cooperación, como en un caso donde algunos campesinos sin tierra que se dedican a la apicultura y familiares de la esposa de un sujeto comunitario lograron un acuerdo recíproco donde el uno ponía tierra para la actividad apícola mientras el otro aseguraba algunos litros de miel para la casa y apoyaba en la construcción de una zanja de desagüe, lo cual es un evidente negocio que no busca el enriquecimiento de uno o el otro, sino una suerte de cooperación bajo fines comunes. El trabajador de la empresa aceitera o simplemente el jornalero sin comunidad, meramente asalariado, si no es por herencia, tendrá que trabajar lo suficiente para que el ahorro de parte de su salario alcance para la compra de tierra.

Es entonces una diferencia clara entre el trabajo enajenado, en que la labor del trabajador no es un deseo profundo ni un medio para fines comunes, sino que se trata de la mera supervivencia y en donde el producto del trabajo no es propio; enfrentado a un trabajo que se hace en el marco de una comunidad, con el apoyo solidario y la cooperación constante de los integrantes, bajo la consigna de asegurar los medios de vida y las necesidades básicas de sus integrantes, a pesar de que estos por cualquier motivo no tengan tierra y recurran al mero hecho de su fuerza de trabajo

para efectuar su labor. Es difícil plantear que este trabajo sea enajenado en el sentido de que allí el trabajador se muestra como un explotado más, pues si bien el producto de su trabajo no es apropiado por él cuando de jornal se trata, la comunidad como un todo si arropa al sujeto comunitario y le asegura mucho más que un salario, le asegura sus medios de vida y oportunidades para que cada vez se acerque a un trabajo donde ese producto si sea de él. Es por tal, un trabajo comunitario en el sentido amplio del término, orientado a lograr el bienestar de él y los suyos en el marco de un grupo de personas que solidaria y cooperativamente se mueven hacia objetivos comunes, entre estos, el bienestar general.

En Tamaná, en este mismo sentido, existía una frase clave: Trabajar lo que se quiere y cuando se quiere. Esto es, afirmarse como dueño de su trabajo, del producto de este y de los tiempos en que se debe de hacer. Es entonces, una evidente interpelación a la forma alienante de trabajar donde por necesidad otro impone un tiempo, unos trabajos y la obligatoriedad de hacerlo o morir de hambre.

Esta frase se refiere no a una oda a la arbitrariedad, más bien al triunfo de la libertad sobre las necesidades. Muy al estilo de los mejores textos marxistas, allí las personas en espacios de formación sobre economía y en conversaciones referidas a esta investigación, expresan que trabajan el tiempo que quieren trabajar y en las labores que les gusta, en contraposición a las ciudades y otras zonas rurales donde el dominio del salario y la falta de tierra y herramientas para el trabajo revela una obligatoriedad ajena a ellos. Claro está y según observaciones de esta investigación, también se recurre al jornal acogido por la comunidad para el trabajo en minería, pero parece ser que es una actividad menos recurrente y para las que existe una necesidad inmediata de dinero.

Por tal, la comida se convierte en cosa secundaria y el vestido no es una preocupación diaria sino necesidad cumplida, además la construcción de casas se hace en el marco de la cooperación comunitaria y muchos de los materiales necesarios se logran en la misma comunidad a través de festividades, jornales y en el monte con el uso de las maderas de reserva. Incluso algunos amantes de la agricultura construyen enormes plataneras y demás zonas de cultivo que permiten la alimentación permanente de la unidad familiar y un excedente enorme del que pueden disponer los

integrantes de la comunidad relacionados íntimamente por vía parental, sumándole la producción de especies menores y ganadería en las partes del alto Tamaná.

Es muy probable, entonces, que allí las comunidades a través de esfuerzos solidarios enormes han edificado formas claras de definir los tiempos y formas de trabajo, que también les permiten dedicar poco tiempo diario al trabajo en monte e incluso, afirmar que van cuando quieren, cuestión que tiene cierta confirmación en la observación que pude hacer, pues realmente el día de trabajo inicia entre las 6 o 7 de la mañana y termina a las 3 o 4 pm y se puede notar que durante la semana por variadas razones las personas no acuden al monte y se quedan en labores varias dentro de la comunidad o dedicadas al trabajo comunitario.

Respecto a las labores dentro de la comunidad, normalmente son dedicadas a actividades organizativas o al trabajo comunitario dentro de la localidad o fuera de esta en la mejora infraestructural de caminos, pero es más común que sean dedicadas al mero disfrute y la ociosidad del día a día o a la construcción de algunas herramientas como hamacas y redes de pesca, casi que dejado la tarde después de las 4pm para el juego de dominó entre muchos adultos y la charla cotidiana entre los más allegados. Realmente se siente que existe poca dependencia al trabajo fuerte y que se da una gran cantidad de tiempo libre, lo que no confirma completamente lo dicho por los habitantes, pero si abre un interesante campo de indagación.

Un problema que cuentan mucho los viejos y algunos adultos de la comunidad es el problema de la coca y la minería hecha por retroexcavadoras. Ambos espacios de producción son relativamente nuevos. Mayra Parra y Alexandra Urán (2018), proponen para las retroexcavadoras la década de 1980, lo que concuerda en general con lo encontrado en campo, alejándose de esta fecha a medida que se sube por el río. La coca llega a las partes altas del Tamaná hace no más de diez años los primeros cultivos, que se consolidarían apenas en el 2015. La coca después de 3 o 4 hectáreas³¹ o la minería en general brindan importantes cantidades de dinero que generan marcadas desigualdades en las comunidades y otros anhelos en las nuevas generaciones, sumado al constante

³¹ Que alguien tenga más de 4 hectáreas de coca es sumamente raro. Lo normal es que sean menos y, por ende, la cantidad de dinero que se obtiene con este producto es baja. Incluso, más baja de lo que se podía apreciar con chontaduro y plátano. En general, las comunidades recurren a esta producción por no tener más productos que sean comprados con facilidad.

bombardeo mediático que la televisión y el internet provocan, más tendientes a fortalecer los valores capitalistas que los comunitarios, ha permitido contradicciones antes inexistentes a travesadas por el cuánto dinero tiene tal persona, de qué tamaño es su celular, qué marca es su ropa y de qué tamaño es el motor fuera de borda que posee, marcadores que han generado unos prestigios basados en dinero que terminan siendo rodeados por una juventud medianamente socializada por la comunidad pero también por dichos valores y aspiraciones que empiezan a minar las comunidades y expulsar muchos de sus jóvenes a las ciudades en busca de cumplir esas necesidades creadas, además de generar disputas por prestigio entre los que más dinero pueden demostrar. Esto ha venido siendo puesto como discusión importante dentro de las comunidades, pero no deja de ser un problema enorme.

También y sin ignorar, esta entrada ha permitido a las comunidades recursos frescos tendientes a materializar la voluntad comunitaria y generar importantes mejoras infraestructurales, además de que los que se han visto beneficiados con dichos espacios de trabajo normalmente pertenecen a la comunidad y en esa medida parte de sus recursos y medios de trabajo también son puestos al servicio del interés comunitario.

Se revela entonces una relación clara entre un trabajo dedicado a generar espacios de libertad y autonomía sobre los tiempos y las formas en que se hacen, acompañado de momentos de jornaleo y trabajo enajenado, pero conducidos bajo la premisa de que es más importante conservar el tiempo para uno y lograr un equilibrio sobre el tiempo dedicado al trabajo fuerte en los montes y dentro de la comunidad, para la socialización y la organización. Todo esto acompañado por la emergencia de dos espacios de trabajo totalmente conectados con las lógicas capitalistas del Patrón Mundial de Poder en su esfera ilegal y rentable, que permiten importantes trabajos infraestructurales dentro de la comunidad y un acceso a tecnologías y recursos que antes eran impensables, mientras se combate la corrupción que el dinero produce, al crear un prestigio basado en este y una juventud que empieza a vivir solo para la consecución de este.

Evidentemente relación entre las lógicas económicas del capitalismo y de la comunidad, en tensión siempre y empujando a la afirmación o destrucción comunitaria. Cosa parecida pasa en Curvaradó, donde algunas comunidades que han logrado desarrollos importantes en la producción

de plátano, potenciadas en el trabajo comunitario que logró la apertura y sostenimiento de carreteras, la consecución de corriente eléctrica y la adecuación de la tierra, empieza a implantarse una lógica capitalista en la administración de esta producción, derrumbándose el bienestar general, cambiado por el “sálvese quien pueda” y dejando vacíos los espacios de decisión y construcción de voluntad comunitaria y la capacidad para hacerle frente a los grupos armados, lo que ha alertado a las otras comunidades y empezado un proceso de fortalecimiento por parte de algunos liderazgos dentro de estas, que aún creen en la fortaleza de la comunidad para lograr calidades de vida y, sobre todo, tiempos de vida más allá del mero trabajo, revelando también una referencia a ese resquebrajamiento de la comunidad como también una destrucción de los espacios de paz, no solo por la vuelta al dominio directo de los grupos armados, sino por las innumerables contradicciones que esa forma individual de administrar la producción de plátano empieza a producir dentro de la comunidad, finalizando con su inoperatividad y principalmente, la falta de solidaridad y bienestar que ella aseguraba en los tiempos donde la economía se basaba en el fortalecimiento de las capacidades comunitarias.

Es entonces la relación entre la solidaridad, la cooperación y las formas comunitarias de hacer economía o basadas en las posibilidades que esta brinda, y las relaciones con el modo de producir en el capitalismo, caracterizada por el individualismo y el trabajo enajenado; claves para pensar qué economía se orienta al fortalecimiento de una paz que no se piensa como acuerdos o momentos específicos de la vida o la historia, sino un solo momento de cotidianidad donde el futuro es posible y el bienestar se vive en todo momento.

4.3.2 La Familia y la comunidad como base para la solución de los medios de vida

Además de la tensión antes mencionada entre las formas individuales y más próximas a las relaciones capitalistas de producir, y las formas comunitarias de trabajar, casi siempre buscando el excedente y la consecución de la renta que la tierra puede generar, ya sea a través de la comunidad; en este apartado me propongo mencionar un suceso muy especial dirigido a la solución de los medios de vida a través de la familia y la comunidad pues solucionarlo brindaba una seguridad durante la vida, que se relacionaba mucho en conseguir espacios y estados referentes a la paz. Es decir, sin comida, vestido y un hogar con los enseres básicos, en ambos lugares se consideraba que

eso no podía llamarse paz así la guerra cesara o existiera papel moneda corriendo por los espacios comunitarios.

Y es que las comunidades suelen ser bastante autónomas cuando de la alimentación se trata, más cuando se cumplen muchas de las condiciones para que la voluntad comunitaria se dé y se materialice a través del trabajo comunitario, por lo que la abundancia de ciertos alimentos, como plátano, yuca, ñame, arroz, la pesca antes más abundante de los ríos que circundan las comunidades y el mantenimiento de gallinas, pavos, cerdos y ganado, además de la posibilidad de árboles frutales y huertas de plantas aromáticas, medicinales y de aliño, permiten sostener sin mucho esfuerzo la comida para todos. En las comunidades difícilmente alguien niega algo de comida a otro, incluso, el mero hecho de que alguien esté en un hogar que no es el suyo, pero a la hora de la comida, es suficiente razón para que también sea servido su plato. Incluso, en referencia al arroz, es común que cada hogar cultive el arroz suficiente para medio año o incluso más, lo que permite despreocuparse de un elemento fundamental para la alimentación en la región y dedicarse a otras labores más urgentes, lo que libera enormes espacios de tiempo.

En Tamaná, como decía arriba, algunas familias cultivan plataneras que literalmente pueden alimentar a generaciones con solo las labores básicas de “administración”, que sería limpiar el terreno y controlar las plagas. También, en los pequeños ríos del Alto Tamaná y en el Ingará, incluso en el mismo Tamaná arriba de Juntas, donde ya la minería no ha golpeado con tanta intensidad, la pesca se da como cosa cotidiana y nutre de proteína las comunidades, cuando así lo requieran. Incluso, capturar unas decenas de peces sin mucho esfuerzo no es algo raro, pero siempre se hace la pesca suficiente para el día y la familia, a menos de que se dé algún tipo de evento que acoja a varias comunidades, para evitar la degradación o pérdida de los peces capturados. Por otro lado, en ambos lugares es común que se case todo tipo de animal de monte, en pocas cantidades y como un momento de disfrute por parte de algunos y algunas y sus perros de caza, muy apreciados y de un alto costo de compra y de mantenimiento, que también ayudan a ajustar la dieta diaria de proteína animal.

También, cada vez se vuelve más común que algunas familias extensas u hogares construyan sus propios pozos para la piscicultura, aprovechando la gran riqueza hídrica de ambos espacios de estudio, lo que ha permitido mucha más autonomía respecto a la compra de las

porciones de proteína o “liga”, pues también es común que algunas familias compren pollo, pescado o cerdo a otras que se especializan en esta producción y no solo lo hacen para el sostenimiento de sus familias.

En algunos casos también es difundido que se cultive gran variedad de otros granos, como el frijol y el maíz, y tubérculos como la “papachina” y otras frutas y verduras propias de las distintas regiones. Incluso, hace un tiempo cuando el papel moneda escaseaba mucho más, algunas palmas brindaban el aceite para la cocina y endulzar se convertía en una labor hecha por la caña de azúcar, aunque sobre esta no es común que se convierta en panela, sino en miel o en Viche en Tamaná; bebida alcohólica y base para una variedad enorme de otros preparos, como el Vinete, al que se le agrega nuez moscada, canela e innumerables plantas aromáticas que generan un licor bastante dulce y de color oscuro. También en Tamaná es común que muchos tengan en su casa una botella de Curada, que se basa en viche, pero con preparos de muchas plantas distintas, según se busque el efecto apropiado. La Curada es eminentemente medicinal y no busca embriagar al que la posee, pues lo más común es que solo se limite a una copa diaria en ayunas.

Otro tema es la construcción de nuevos hogares. Esta labor como cuestión de novedad absoluta va dada por la pareja de jóvenes que se juntan como nueva familia nuclear para hacerle frente como unidad inmediata a la vida. En esto tienen el apoyo de sus familias y de la comunidad. La familia les asegura la tierra donde podrán trabajar y la comunidad un sitio dentro de las fronteras de la centralidad comunitaria, apropiado para edificar una primera vivienda, que normalmente se limita al dormitorio de los jóvenes y una pequeña cocina. En un principio estas casas son hechas de madera, pero la tendencia gira hacia bases en cemento y paredes de ladrillo.

Los materiales, como dije páginas atrás, surgen de la explotación de los montes de reserva que pueden o no tener un dueño legitimado por la comunidad. Si es así, es poco común que el dueño de dichos árboles le cobre a una naciente familia por tumbar y trabajar dichos árboles, pues también es sabido que las mejores maderas cada vez están más lejos y son más difíciles de sacar, priorizando ahora la construcción de casas que otras labores, a pesar de que muchas personas de Curvaradó hoy subsistan de la explotación maderera, pero de calidades inferiores.

Las herramientas para la construcción de la casa son brindadas por la comunidad a través de préstamos de motosierras, martillos, ceguetas, metros, pesas y todo el resto de necesidades. Para el techo de zinc y la consecución de insumos como gasolina y clavos, es común que la familia que nace se prepare tiempo antes haciendo jornales y ahorrando algunos centavos para la compra de esto, aunque es posible que las familias de cada uno, que se alían en ese casamiento, brinden algunas ayudas. También sucede que se hagan algunas fiestas y otros eventos en los que estas familias vendan comidas y bebidas para el logro de más recursos que se deban agregar a la hechura de la casa.

Es de aclarar que la alianza en ambos lugares normalmente se da entre personas sumamente jóvenes para los estándares de una ciudad, siendo común que a los veinte años ya se tenga una vida relativamente autónoma, un hogar, trabajador y enormes aspiraciones a futuro; todo sustentado en el acompañamiento de la familia y la comunidad, como referencias principales para organizar la vida a futuro y apoyo solidario para el logro de los objetivos, además de participar en los espacios cooperativos como otra familia más que integra la comunidad y la hace crecer y renovar en cada generación.

Importante entonces la relación de la familia y la comunidad en la solución de los medios de vida, explicitada aún más como una condición para la paz pues se contaba en algunas charlas que cuando esto se rompía, cuando cada quién tenía que hacerle frente al hambre y la lluvia de manera aislada, de ninguna manera eso se podía llamar paz. El ejemplo claro era la competencia y la vida de sufrimiento que ellos veían en las ciudades, donde cada quién iba por su lado, cosa que en sus territorios eso no se vivió ni en los tiempos más difíciles de la guerra.

4.3.3 El Convite, la Mano Prestada y el Comité

En ambos territorios existían algunas prácticas que relaciono con lo económico, en las que la cooperación se volvía central en la forma de trabaja y, a su vez, considero que realmente estas prácticas al estar en total relación con el bienestar de la comunidad, la solución de los medios de vida y la materialización de la voluntad comunitaria, evidencian un aporte significativo a las nociones de paz que pude conocer.

En primer término, aparece la Mano Prestada en Tamaná que siempre la relataron como algo que no se usa en la forma nombrada, pero que indudablemente existen prácticas que conservan la esencia de esta forma de trabajar. Básicamente, se asienta sobre la familia y sus trabajadores como finalidad del trabajo, pero la comunidad se vuelve referencia para su puesta en práctica, en la que muchas de las familias de la comunidad se organizan por un determinado tiempo para hacer una gira de trabajo por cada trabajador, buscando las mejoras que el dueño considere o generar los cultivos que él requiera. Es decir, durante un tiempo definido, los hombres van cada día por los trabajadores de cada hogar, laboran todo un día avanzando en los objetivos de cada hogar y, al día siguiente, todos vuelven a otro trabajador a hacer lo mismo. Mientras tanto, las mujeres que no estén en las labores de siembra se organizan alrededor de las cocinas para asegurar la alimentación de todos durante el tiempo que dure la jornada, logrando que en todas las familias que participaron puedan aprovechar estos tiempos de mano prestada para avanzar en los objetivos para los que la mera fuerza de trabajo de la familia no alcanzaría en corto tiempo

Esta forma me la han contado varios viejos y la antropología la ha reseñado como expresión del pacífico colombiano, pero realmente hoy está en desuso o, al menos, eso es lo que ellos dicen, pero lo recuerdan como una manera fundamental en que las comunidades aseguraron el bienestar general y lograron cierta libertad con respecto a las necesidades inmediatas de toda la comunidad para dedicarse a otras labores o a las artes y la vida social en la comunidad. Personalmente, duele que ya no se use pues su potencia en términos de generar apoyo y complementariedad en las labores es enorme.

El convite es usado con más regularidad en el Curvaradó y ayudó a construir las vías y la electrificación que hoy usan muchas comunidades, en otros tiempos la construcción de las zonas humanitarias y antes de eso, los caminos y el mantenimiento de los ríos, que era la infraestructura primordial del que las familias dependían para relacionarse en su cotidianidad. Este es parecido a la mano prestada pero no está dirigido a la mejora de cada trabajador o de cada finca, más bien, las familias y por un tiempo más reducido, casi siempre limitado a un día por semana si no es muy urgente, se proponen dedicar su trabajo a un objetivo común, que muchas veces concuerda con la construcción de la infraestructura comunitaria. Allí las mujeres, si no están en la labor directa de

construir, también organizan la suficiente alimentación e hidratación que se necesite para cumplir los días propuestos, además de continuar revisando los trabajaderos de cada familia.

Como tal el convite es una forma más generalizada en la ruralidad organizada para ordenar el trabajo en un territorio con fines comunes y Curvaradó no es una excepción, en el que era esperado que los acuerdos entre comunidades los exigieran para que cada espacio fuera “arreglado” por el territorio al que le correspondía y así, se asegura la comunicación y el relacionamiento.

Por otro lado, el comité es una figura más general que se enfoca en la realización de objetivos concretos para las comunidades, como el comité de jóvenes, pro-colegio, salud y otros tantos espacios dedicados a metas bien claras. Aquí me refiero más bien a una serie de comités que se han venido dando en Curvaradó, que ya están prácticamente en desuso y que dinamizan ciertos sectores de la economía para la renta. Por ejemplo, existía en lo que hoy es Buenavista un comité compuesto solo por mujeres dedicado a la producción de los derivados de la caña de azúcar, que al momento de empezar la guerra fue muy golpeado y básicamente cesó sus actividades. En general, me cuentan que para diversos productos existía un comité que los dinamizaba y agrupaba la fuerza de las familias más relacionadas. Fue común que esta forma se asemejara con las actuales Asociaciones y Cooperativas, que por su naturaleza mucho más jurídica y ajena a la dinámica comunitaria no ha tenido muchos éxitos fruto de las malas administraciones y las contradicciones irresolubles entre los integrantes, pero el comité era una forma de generar capitales colectivos que permitían potenciar enormemente ciertos campos de la economía.

Estas formas aparecen ancladas a la noción de trabajo comunitario, categoría mucho más amplia que se utiliza para realizar tanto trabajos generales de infraestructura, como en el convite, o para generar espacios de producción y adecuación de tierras como en el Comité o que directamente, cumplen una función solidaria con un integrante de la comunidad en apuros. Son formas donde la cooperación y un sentimiento de entendimiento sobre las necesidades comunes aparecen con mucha fuerza y evidencian que la comunidad existe como proximidad de sujetos en una relación fraterna y solidaria, en la que socializan y afirman su voluntad al afirmarse como un conjunto que les permite desarrollar su vida más allá de la mera dependencia diaria sobre las necesidades. Logro importante que el capitalismo y en general, el mundo moderno-colonial hasta

el día de hoy, le ha negado a millones de personas encerradas en las grandes ciudades. Obviamente, esta investigación se realiza en comunidades medianamente organizadas, en las que durante su historia mucho de lo que aquí se ha expresado a brillado de manera más pura y que hoy aparece claramente o a través de la voz de los viejos.

4.3.4 Economía de la abundancia para la paz otra

Propongo que la economía que evidencia un aporte y un horizonte de paz en las comunidades de estudio, más allá de la mera noción clásica de paz liberal, es la economía de la abundancia que se contrapone a las relaciones asalariadas y capitalistas que se dan en el seno de la comunidad y de la familia, como soporte para los medios de vida y evidente apoyo para la conquista de la libertad sobre la precariedad de la necesidad diaria.

Una economía que no depende de la escases de una mercancía para que tenga un valor y que mejor se propone enormes cantidades de alimento para permitir el tiempo a las labores que rentan, no como una urgencia de vida o dependencia absoluta del papel moneda, sino elección de la que no depende la vida; permitiendo que el que verdaderamente se siente agricultor, se dedique a la producción de alimentos para rentar, o el ganadero a la dinámica del mantenimiento de potreros y cabezas de ganado, como aquel que vende Viche y construye un enorme cañaduzal.

Una economía que se ve reflejada en la producción de valores de uso, como la pesca, la caza y la construcción de huertas de todo tipo, e incluso, la hechura de la infraestructura que muchos necesitan para continuar con las labores de renta. Una economía de la abundancia que privilegia el logro del tiempo libre por sobre la extrema labor diaria que no permite el relacionamiento cotidiano con los vecinos, y que muchas veces asume el dinero como una necesidad media, en la medida en que sirve para lo que no se puede producir en el hogar y servicios que empiezan a volverse fundamentales:

- La educación superior de los hijos, que siempre es en la ciudad y, por ende, una carga económica enorme
- Temas salud que obliga a transportes y estadía en ciudades dominadas por el valor de cambio;

- La compra de herramientas y medios de trabajo que permiten ampliar la capacidad para rentar y diversificar la economía.
-

La economía de la abundancia no se enfoca en un solo producto, así al agricultor solo le guste producir plátano o al ganadero, leche. Si es vista como una relación en comunidad y de allí, una economía de región; el trabajo de las familias y los integrantes de este no pervive solo en la producción de una sola mercancía para la renta sino que la solución general de los medios de vida y de productos que renten es sumamente diversa y no depende enteramente de la relación con el dinero, ni siquiera en la producción de coca, que por demás es un producto de mediana entrada cuando es hecha a una escala de familia, y en la producción de oro a baja escala, en la que se decide cuándo se va a ir a trabajar y en la que es común que varias personas se alíen para repartir equitativamente la producción del día.

Una economía de la abundancia que afirma la vida al afirmar el privilegio de la elección sobre el tiempo de trabajo para la renta y que brinda lo suficiente para que la vida humana y la vida en comunidad se pueda dar. Que se centra en la relación comunitaria como relación fraterna atravesada por la solidaridad y la cooperación y que siempre está en tensión con las relaciones asalariadas y las imposiciones del capital, tensa relación que promueve o desactiva la comunidad como espacio que permite el bienestar y el poder pensar en el futuro.

En contra parte, hasta hoy la propuesta económica de la paz planteada en el acuerdo con las FARC ni siquiera niega la imposibilidad para la concordia en un modo de producción que enfrenta a una mayoría empobrecida, contra una minoría que pervive con el robo de la riqueza que la mayoría produce. Una paz que se asume como la única y que impone modelos de desarrollo que conducen inevitablemente a ver al prójimo como competencia laboral o usuario y consumidor, y no un aliado y vecino con el que cooperar por el bien común, también reduciendo la enorme diversidad y posibilidad de los territorios a meras materias primas y grandes monocultivos supuestamente rentables, pero que limitan la vida a la obtención de dinero para comer, vestir y hacer la casa.

Es entonces labor de las comunidades organizadas afirmar esa otra economía cada vez más rara. Aquella que irrumpe como una evidente prolongación de la fraternidad que reina en estos lugares y la socialización por la que todos pasan para sentirse y ser en comunidad.

No es una tarea fácil o quizás todo esté en contra, hasta supuestos procesos y propuestas de paz, en las que se impone el neoliberalismo como única propuesta económica, que finalmente se expresa en monocultivos y salario.

La paz otra, como práctica que ya se realiza y que aquí en su forma económica existe en total tensión con el capitalismo, debe arrebatar la construcción de paz a aquellos que la ven como extensión del neoliberalismo o inserción de los territorios a las lógicas del capital y el salario, y más bien proponer una acumulación comunitaria de capitales en función del bienestar general de los sujetos comunitarios y de sus territorios, propuesta que pasa por consolidar y fortalecer la hechura de las voluntades y su materialización en el trabajo comunitario.

El horizonte debe ser comunitario y más organizado, con más claridades sobre las expresiones de la colonialidad y el interés estatal y neoliberal sobre los territorios. Con liderazgos preparados para la administración de negocios comunitarios, con capacidad para desarrollar propuestas regionales de economía para el bienestar y con comunidades que exigen profundizar en la lógica de la elección de los tiempos y las cantidades de trabajo, para que la vida no se limite a la necesidad sino que se logre una verdadera esfera de libertad, donde las artes, el uso crítico de la tecnología y la formación y reflexión desde los territorios se desarrolle como vía para la consolidación de una propuesta de *paz otra*, consciente y en función de ampliarse como propuesta para el país.

5. Aproximación a la implementación del acuerdo de paz entre las FARC-EP y el Estado Colombiano

Hasta aquí he abordado la trayectoria de la paz en Colombia caracterizada por la actualización eficiente del Patrón Mundial de Poder que configura la actual paz liberal hegemónica, especificando la situación que da pie a esta investigación. También, me di a la tarea de exponer algunos puntos que pueden plantear elementos culturales que fundamentan prácticas y nociones para la paz decolonial, como intento por aportar al reconocimiento de estas pazes y como alternativas interpelantes a la noción hegemónica de paz enfocada en la perpetuación por otros medios y bajo la legitimidad de la paz, de un orden cultural donde los oprimidos y condenados del país se les impone una y otra vez maneras para continuar en su condición de instrumentos de los intereses de los grupos dominantes en el centro del país o el norte global; a la vez que se mantiene su estatus de sujetos a los que se les niega su alteridad y se reducen a categorías que justifican su eliminación total como incivilizados, subdesarrollados o guerrilleros .

En este apartado lo importante será analizar en los lugares de estudio las implicaciones de la paz liberal hegemónica en los territorios donde esta investigación se da. Análisis que parte del actual proceso de paz entre el Estado colombiano y las FARC, haciendo énfasis en la aplicación del enfoque diferencial y el capítulo étnico.

Estos son clave en la implementación de este acuerdo en el departamento del Chocó pues es considerado territorio étnico. Desde este contexto reflexionaré los alcances para la construcción de una paz decolonial e intercultural que trascienda el ámbito de lo comunitario y las regiones de estudio, y pueda entablar diálogos a nivel nacional sobre la construcción de paz en el país.

Con esto pretendo aportar a una lucha que considero fundamental para la pervivencia de la dignidad en la ruralidad del país y para encaminarnos en una reorientación de las propuestas de paz en las comunidades y los sectores populares, con la idea de aportar a la potenciación de maneras propias de pensar y organizarse desde la periferia espacial, epistémica y teórica, que motive el desligue de las propuestas liberales en la construcción de paz, desnaturalizando sus iniciativas desarticuladoras y alienantes para afirmar unas formas *otras* de entender y hacer la paz.

Esto puede ser entendido como liberar la práctica de la paz, lograr que esta no reproduzca el patrón mundial de poder y consolide la indignidad e instrumentación del ser humano. Una práctica que verdaderamente se proponga la paz sin sufrimiento, donde ésta se revele como categoría general de la vida colectiva en tanto potencia la libertad y exalta la vida como pilar para que se pueda hacer en la cotidianidad (Courtheyn, 2016, p. 63; Castillejo Cuellar, (En preparación), p. 19) , proyectando un orden cultural nuevo más digno y comunitario, no la actualización de uno resquebrajado (Panikkar, 2006, p. 156).

Liberación orientada a negar la paz como un momento de transición entre un contexto de violencia hacía otro que solo en la formalidad de la ley y la estadística es pacífico y que se alza como verdadero a través de una suerte de promesa transicional que el Estado fórmula para pasar de un tiempo de violencia a otro de supuesta no-violencia (Castillejo Cuéllar, 2017, p. 14); para propender por una paz que se hace en la vida cotidiana, donde la aspiración y horizontes de los implicados se va construyendo día a día, siempre interpelando el mundo de la mercancía y el salario.

Una liberación que se mantiene en el ejercicio constante del poder pues la paz liberal hegemónica no cederá sus formas y objetivos, por lo que estamos obligados a tomar las riendas de la construcción de paz para impedir que la mera burocracia y la élite estatal se haga con los recursos de la paz. Es decir, una paz que se hace en la periferia como propuesta propia pero no para el aislamiento de hacer como *otro*, sino para la interpelación constante de la práctica liberal, hecha desde la organización burguesa-criolla encargada de mantener todo tal cual está.

Tarea titánica que hoy aparece como urgencia resultado de la situación colombiana, en la que el *otro* debe tomar conciencia de sus prácticas y posibilidades para lograr reconocerse como constructor de paz y, además, interpelante de la forma liberal de hacerse.

5.1 Instrumentalización, Proyectos Tipo y Participación del Otro en la implementación inacabado del acuerdo FARC-EP – Estado de Colombia

En los dos lugares se sabe que existen los Planes de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET) y ciertos programas de educación para algunas personas que están en proceso de reincorporación, pero habitan en las comunidades (esto último puntualizado en el río Curvaradó). Por fuera del ámbito de los liderazgos no se conoce mucho más de lo que se esté haciendo en términos de implementación de los acuerdos de paz.

De hecho, es común la frase de “lo que allá acordaron” para decir que el acuerdo, si bien toca sus territorios, vidas y proyecciones de futuro; no fue una construcción suya por lo que las agencias que operativizan el acuerdo, como la Agencia de Reincorporación Nacional (ARN) o la Agencia para la Renovación del Territorio (ART) que hacen presencia en los territorios, no son reconocidas por la generalidad de los habitantes de la comunidad y aparecen como siglas que todo el tiempo están siendo confundidas y en los que no se puede depositar confianza, pues no se sabe ni a qué se dedican.

Claro está, empiezan a darse responsabilidades desde las comunidades a algunos líderes que tienen la tarea de conocer a fondo las propuestas y tener claridades sobre cómo proceder respecto a este acuerdo, aunque también es común que liderazgos ilegítimos hablen en nombre de un sin número de comunidades que no los respaldan, en algunos espacios del orden nacional.

El diseño de los PDET fue la expresión más clara de un evento referente a la paz del acuerdo en los territorios. En ambos lugares fue muy sonado y muchos lo recuerdan como momento claro en que la implementación del acuerdo se revelaba como cosa concreta y donde podrían apropiarse de él. En Nóvita se reunieron más de 300 personas para hacer parte de esto, y expresaron qué era lo que querían para sus comunidades y para el territorio en términos de infraestructura comunitaria, como la Carretera del Chontaduro que conectaría a Nóvita con Cartago; escuelas y casas comunitarias u otros apoyos de tipo económico, con proyectos productivos de diversa índole que se consideraban idóneos para las condiciones de la comunidad.

Por fin el Estado orientado desde el centro de poder estaba haciendo presencia más allá de sus fuerzas militares, las quemadas de las retroexcavadoras, la estigmatización a comunidades donde la presencia guerrillera es muy fuerte y por fin, realizaba encuentros donde la motivación no era el interés de los politiqueros por expandir su base electoral. Dejaba de ser un Estado enemigo y más bien empezaba a configurarse como una institución que iba a cumplir con sus deberes constitucionales en la periferia del país. Tiempos de emoción y esperanza que convencieron a muchos de que quizás un acuerdo del que ellos se enteraban bajo la frialdad de los medios de comunicación y en el que les quedaba imposible participar activamente, serviría para los fines de la paz y de sus comunidades, cosa tremendamente excepcional en la experiencia y lo conocido por las comunidades.

En las reuniones se logró expresar los anhelos comunitarios y pensar que parte de la voluntad de las comunidades iba a ser financiada por el Estado, pero no ha sucedido y muchos ya piensan que no pasará, aunque en la mayoría de las comunidades se están desarrollando algunos apartes de lo deseado, como la casa de la comunidad y un puente en Sed de Cristo y el parque comunitario en Urabara; o parte del mejoramiento de la carretera en Buenavista o una escuela en material para la comunidad de Nohaycomodios. Pequeños pedacitos de la voluntad comunitaria, realizados por un acuerdo que mal que bien, le exigió al Estado que cumpliera con lo que se supone es su misión, así fuera de manera localizada y sin avanzar sobre las transformaciones estructurales.

Aún es muy difícil declarar el fracaso de los PDET pues están en una fase definitivamente prematura para hacer una crítica seria a todo un programa de la implementación de la paz del acuerdo, pero sí existen algunas críticas que al menos pueden abrir temáticas de indagación sobre cómo se están haciendo las intervenciones y maneras en que se vulnera la máxima del enfoque diferencial, que es precisamente un trato bajo las formas propias de las comunidades del Chocó, y en específico, de los espacios donde ésta investigación se realizó, garantía que siempre entra en tensión con la formación y habilidades profesionales, el encierro de toda la dinámica de la implementación en la burocracia estatal y, fundamentalmente, la práctica de la paz liberal.

La primera crítica que expresan las comunidades y en específico las autoridades, es que continuamente los funcionarios públicos, profesionales de las ciencias sociales y con capacidad

para implementar con rigor los acuerdos de paz, pasaron por encima de la autoridad comunitaria, reduciéndola a tareas instrumentales como la convocatoria o la mera hechura de reuniones informativas y no decisorias. Esto es relevante en la medida en que son las autoridades las encargadas de mediar entre el Estado y las comunidades, pero nada pueden hacer cuando por mandato del centro del país representadas en un Estado eminentemente vertical, llegan a sus territorios con información sobre la necesidad de hacer una serie de reuniones para socializar la hechura de los PDET, sin antes mencionar la posibilidad de que ellos puedan discutir o tener los recursos para darle un manejo comunitario a esta construcción.

Los tiempos de la implementación y los tiempos del Estado se pusieron por encima de los tiempos de las comunidades, lo que la autoridad asumía como un reto en un rápido cálculo de beneficios que este tipo de actividades podría generar en las comunidades, pero maniatadas para hacer la socialización y reflexión comunitaria producto de la escasez de recursos bajo los que pervive la autoridad étnica en los dos lugares de estudio. Y es que era cierto, ellos pudieron haberse negado a estas fechas y tiempos, a llamadas a altas horas de la noche solo para informar que se debía hacer una reunión en un corto tiempo, lo que imposibilitaba que se pudiera socializar y tomar una decisión informada y reflexionada; pero los PDET significan la posibilidad de dinamizar los proyectos y anhelos comunitarios como nunca el Estado se lo había propuesto, lo que los llevó a asumir un papel de instrumentos, de convocantes a unos espacios que cada vez parecían menos apropiados por las comunidades.

Este error, a todas luces entendible cuando de gestión se trata, permitió una serie de reuniones de afán, bajo lógicas de lo pragmático y no del consenso, tan fundamental en los procesos de comunidad. Las autoridades solo pudieron convocar a los liderazgos para que pudieran llevar lo concluido en estos espacios, no como propuestas a discutir sino orientaciones claras sobre los tiempos para la realización de actividades y el apoyo en la convocatoria de los integrantes de la comunidad.

Es tan grave este asunto que los partícipes de los espacios de construcción de los PDET simplemente fueron una fuente de información y no sujetos con decisión sobre lo que se iba o no a ejecutar. La dinámica se centraba en espacios a nivel de Tamaná, donde se definieron con los

integrantes de las comunidades las propuestas concretas que surgían de los sentires, anhelos y prácticas de la cuenca, pero sin ninguna posibilidad para decidir sobre su ejecución, priorización o sentido práctico. Ellos solo propusieron algo que fue tratado como información para los verdaderos espacios decisorios, en las que se convocó a la autoridad máxima del consejo mayor que junto a la ART y organizaciones sociales, además de la alcaldía de Nóvita, se priorizó bajo la información brindada por las comunidades, en el que se definiría en otros espacios regionales el Plan de Acción para la Transformación Regional, guía práctica de lo que hoy se conoce como los PDET.

Por tal, se negó la decisión comunitaria o mecanismos apropiados para que las comunidades como localidades claras también pudieran hacer parte de la dinámica de priorización de los recursos, pues las categorías y metodologías a la hora de priorizar que se utilizaron nunca tuvieron en cuenta el diálogo general con las comunidades y solo representaron la restricción de un enfoque diferencial que limita el diálogo a los momentos de ejecución de herramientas para la recolección de información y acumulado de datos, excluyendo los espacios donde se ejerce el poder y la decisión, negando la particularidad étnica donde todo se hace en asamblea; prefiriendo espacios cerrados con agentes que supuestamente representan el sentir de todos los territorios. Y no quiero decir que las organizaciones convocadas para estos espacios no sean legítimas, como el Foro Interétnico Solidaridad Chocó, o la Mesa Departamental de Concertación Permanente de los Pueblos indígenas del Chocó o los altos cargos de los diversos Consejos Mayores, pero algo es cierto: Las comunidades siempre deciden en asamblea y consideraron que la mejor manera de priorizar algo que iba a marcar el supuesto rumbo de la paz debió hacerse también en estos espacios, donde obviamente las autoridades pesan por su carga moral y sabiduría, pero finalmente la discusión general es la que marca la decisión, no espacios cerrados de supuestos representantes de la voluntad comunitaria.

Y es que los espacios para la construcción de los PDET negaron el poder comunitario, su capacidad para dialogar con las esferas de la burocracia estatal como pensamiento dignificado que puede aportar y no simplemente como un montón de personas sin formación que no tienen el derecho de participar en las cuestiones de la decisión, pues la instrumentalización no cesó con la convocatoria, también con legitimar los PDET al ser supuestas construcciones desde las bases, solo trabajadas de forma “neutral” y “científica” por agentes del Estado con ciertas responsabilidades a

la hora de utilizar metodologías formales a un problema en el que se mezclaban visiones de mundo y percepciones sobre el futuro totalmente diversas y difíciles de entender por una institución apartada de la periferia y del mundo de las comunidades.

Pero la tragedia aquí descrita no termina con los mecanismos de priorización. Cuando los PDET ya pudieron alcanzar una escala regional, después de que cada filtro asumiera desde su propio interés los anhelos que iban a hacerse y los que no; las virtudes del apoyo estatal se acaba por la baja en los precios del petróleo que golpea con fuerza las finanzas del Estado, sumado a la falta de voluntad política del gobierno de Iván Duque y su partido, lo que no permite la consecución de recursos frescos para la hechura del programa de intervención propuesto para el momento de implementación, decantándose por apelar a las convocatorias “amplias” para pelearse los pocos recursos que la ART viene gestionando a través de la cooperación internacional, lo que genera una desconexión entre lo dicho durante los espacios de construcción de los PDET y su puesta en práctica.

Esto es fundamental entenderlo, no todas las comunidades ven con buenos ojos las ofertas estatales por una profunda desconfianza que se gesta en décadas de terrorismo de Estado, opresión y exclusión de la dinámica pública, pero también, algunos liderazgos están menos preparados para asumir la gestión de proyectos y muchos más, no tienen la posibilidad de asesoramiento o no conocen las maneras en que el mismo Estado puede ayudar a generar posibilidades para co-formular un proyecto. Incluso, la misma idea de proyecto estatal puede ser contraria a estos lugares periféricos, lo que invalida automáticamente cualquier búsqueda sobre estos o simplemente la lejanía de algunas comunidades no les permite permanecer cerca a los espacios de poder estatal, impidiendo que la gestión de los proyectos se dé, pues para esta es obvio que debe haber unas cercanías y una insistencia férrea frente a los diversos problemas y condicionamientos que este tipo de iniciativas tienen. Por tal, se vuelve más común que los “logros de la paz” solo se vean reflejados en las comunidades con más acompañamiento institucional, dejando a las más periféricas y lejanas en un dilema sobre cómo entender los PDET, pues su labor humana de generar condiciones para la vida digna se alejó de todo objetivo colectivo o popular y se centró en las comunidades más cercanas a las cabeceras municipales o a los centros administrativos.

Y es más problemático aun cuando aparece una comunidad con dos o tres proyectos derivados de los PDET, mientras en los lugares más lejanos no se sabe aún qué pasó con lo dicho en las múltiples reuniones sobre la construcción de paz, a la cual asistieron con enormes esfuerzos solo para brindar información para la paz liberal hegemónica. Y si bien no noté que existieran tensiones entre una y otra comunidad, por lo menos si se revela cierto cerramiento en las posibilidades de la paz liberal y una deslegitimación enorme sobre la implementación del acuerdo, más cuando hoy en estos lugares el Estado siguió revelándose como un enemigo que en vez de permitir salidas, las cierra con la quema de los medios de trabajo.

A esto se suma la labor de los funcionarios estatales y en general, las personas que intervienen en la construcción de paz. No podría afirmar que no existe una postura ética fuerte ni una sintonía de su trabajo con las comunidades, pero en la práctica que conocí indudablemente se sobreponen fotografías y firmas que verifican que su trabajo si se hizo, más que un real proceso de construcción de paz o la activación de las capacidades comunitarias. Su condición de mero asalariado no permite ni continuidad ni un anhelo fuerte sobre resultados reales, más que los que se les exigía en su contrato. La evidencia de su trabajo era una foto en el marco de una actividad de intervención, pero esta al parecer no estaba en función de un objetivo más amplio, simplemente su trabajo era la aplicación concreta de unas actividades y temáticas que en una relación causa-efecto permitiría al sujeto intervenido apropiarse unos conocimientos o generar unas prácticas, lo que poco se podía notar en la realidad de los sujetos con los que trate, que al menos en el espacio de formación donde se aplicaba el Modelo Flexible de Educación hecho por la ART, lo vieron como algo demasiado rápido y orientado a llenar cartillas, más que a una formación que les fuera útil en su proceso de construir un proyecto de futuro acorde con las condiciones actuales de su región, sus comunidades y sus familias, expresando que su participación en esto era una exigencia, más que un sentir por lo que allí se podría proyectar en sus vidas.

Pienso que el profesional que hoy aparece en la implementación de paz, al menos en el momento más operativo de la intervención, es alguien que el salario le oprime la ética y el compromiso real con las comunidades. Puede que no sea culpa del sujeto ni de su formación, pero las condiciones de los contratos, la exigencia de resultados permeados por una foto y una firma de una actividad y, sobre todo, la falta de continuidad y de relacionamiento cotidiano y de largo alcance con las comunidades, no le permite realizar algo que vaya más allá de actividades muy

puntuales, en espacios muy concretos. Esto a priori no es problemático entendiendo que se intervienen problemas y no comunidades, también que esas actividades están aunadas a una intervención más amplia, pero sí cuando los espacios son limitados por una mirada externa y los allí implicados lo ven como exigencia y no espacios de construcción de algo que les interesa, les sea útil en su vida, realicen su voluntad y anhelos o realmente lo interioricen como un aporte relevante para la construcción de paz en sus comunidades, regiones y el país.

Otra de las cuestiones más importantes que pude evidenciar y que abre un camino de indagación en mis incertidumbres investigativas, también a plantearles a las comunidades como algo problemático, es sobre los proyectos tipo. Era normal que liderazgos reconocidos iniciaran gestiones referentes a la implementación de la paz con las respectivas agencias o la alcaldía de los municipios donde sus comunidades estaban asentadas y que estas en vez de iniciar un proceso serio de formulación conjunta de las iniciativas, les plantearan un proyecto ya formulado. Algo así como un estándar que las comunidades empezaron a asumir como propio para continuar con las gestiones, entendiendo este como un documento de vanguardia que les permitiría hacer parte de convocatorias o ir directamente donde alcaldías y otras organizaciones para la consecución de apoyo. Esto en general era mal visto, pero, a pesar de todo, posibilidad para gestionar así fuera algo que otro pensó por ellos y en el que no se integraban ni sus prácticas ni sus formas de ser. La promesa de una pecera, un trapiche comunitario u otra pequeña empresa de cualquier cosa, esperanzó y lo sigue haciendo a muchos que tienen la capacidad de permitirse gestionar en distintos espacios, pero ¿Qué tan perjudicial es algo que no fue formulado de acuerdo a la voluntad comunitaria y que aun así va a ser realizado bajo la premisa de ser comunitario? ¿Qué riesgo tiene el líder al gestionar algo que la comunidad conoce solo en su forma y no participó activamente para considerarlo fruto de su reflexión y anhelo? Obviamente la promesa de empresa comunitaria o posibilidad para acumular capital comunitario siempre debe sonar bien, pero ¿Qué podría pasar si estos proyectos tipo solo reproducen relaciones asalariadas? ¿Podrían romper la comunidad al convertirse en verdaderos monstruos pensados para otros contextos y otros espacios donde la comunidad en los lugares de estudio no soporte tal entrada de capital y desborde sus relaciones solidarias y cooperativas? En la experiencia de ellos, estos medios de trabajo, dígame trapiches, pozos de peces, marraneras y demás empiezan a ser trabajados de manera colectiva y después terminan siendo apropiados por unas tantas personas, excluyendo la voluntad y el trabajo

comunitario depositados en estos ¿No es lógico pensar que estos proyectos tipo terminarán reproduciendo esa misma experiencia? ¿Estarán más en sintonía de reproducir el mundo moderno-colonial capitalista, que las relaciones recíprocas y comunitarias que aún perviven en algunos lugares?

Estos proyectos son fiel reflejo de la paz liberal en la que se busca desde una supuesta postura neutral y soberbia técnica sobre lo que sirve a un territorio o no, implantar unos valores y prácticas de trabajo distintos y en sintonía a la dinámica capitalista y neoliberal, que supone que solo a través de la formulación externa se podría orientar la dinámica comunitaria a objetivos comunes, que resultan siendo objetivos globales para el capitalismo, objetivos que no son comunitarios porque no surgen de su reflexión y práctica, así en las cifras parece lo más idóneo para contextos mucho más complejos y diversos que los que una poltrona urbana permite ver.

Es decir, la paz liberal hegemónica se está operativizando a través de una serie de proyectos que son ajenos a las comunidades, vendidos a estos como salidas fáciles y rentables para encaminar sus vidas hacia el anhelo de paz. Ajenos pues de ninguna manera representan la voluntad comunitaria ya que desde agentes del Estado o privados, son “regalados” a las comunidades para que inicien su gestión o puedan presentarse a las convocatorias que reducen la construcción de paz a esfuerzos de gestión de comunidades que lo pueden hacer, ya sea por tener liderazgos preparados académicamente o resultado de sus relaciones con las fuerzas políticas del Estado o por estar cerca de las cabeceras municipales donde realmente se dan estas actividades.

Esto es trágico, la paz liberal se especializó en instrumentalizar de todas las formas a todos los actores implicados en su construcción. Por un lado, las comunidades, sus autoridades y liderazgos, que son puestos en función para legitimar documentos y espacios que supuestamente guiarán la construcción de paz, pero sin ninguna posibilidad de decidir comunitariamente sobre la información que entregan, tampoco primando un verdadero enfoque diferencial que trabaje desde las formas propias de las comunidades, reduciéndolo a categorías nominales rimbombantes postuladas como “étnicas” y a instrumentos didácticos o participativos. Por otro lado, con funcionarios y profesionales encargados de la implementación, condenados en la práctica más concreta a la ejecución de herramientas demasiado puntuales para poder tener flexibilidad en los

contextos donde se deben ejecutar y también, amarrados a contratos muy inestables para permanecer en los territorios y lograr una relación amena con las comunidades para la hechura de las intervenciones sociales que sostienen la implementación, lo que limita su capacidad crítica y el aportar a los procesos de comunidad, tan importante en el trabajo con el otro y más, en temas de paz.

Es este un llamado a entender que las fallas en el proceso de implementación de la paz liberal en el contexto del acuerdo de paz entre la FARC y el Estado son enormes, cosa que desde ya debe transformar la práctica. Esto lo considero una tarea imposible bajo la dinámica de la paz liberal y el Estado colombiano, uno que impone a los fines de la paz las distintas agendas políticas de los diversos grupos de gobierno, que imposibilitan incluso una práctica colectiva dentro del Estado para la construcción de la paz liberal, ilegitimando y destruyendo un acuerdo que le costó cientos de millones y miles de muertos al pueblo colombiano, así esté estructurado desde un pensamiento y práctica que finalmente no es el mayor apoyo y aporte a la paz en el país. Práctica contradictoria que se debe esclarecer y criticar radicalmente, bajo la máxima de hacer *otra* paz posible desde la periferia del país, literalmente arrebatársela a la élite criolla, burguesa y narcotraficante, para hacerla real como experiencia cotidiana.

5.2 Capítulo Étnico y Paz Liberal Hegemónica en la Implementación del Acuerdo de Paz FARC- EP – Estado de Colombia

En mi recorrido por los espacios de estudio uno de los temas que más me interesaba conocer era lo referente al capítulo étnico que se plasmó en el acuerdo de paz pues se reconocía el papel de los pueblos étnicos en la construcción de paz, y los Consejos Mayores de la cuenca de Curvaradó y Jiguamiandó habían sido priorizados en el programa de asentamiento, retorno, devolución y restitución acordado y priorizado en el punto 6.2.3 del acuerdo de paz. Esto me llevó a pensar que efectivamente y como se nombra en la introducción de este apartado, se iba a reconocer las prácticas de construcción de paz de las comunidades étnicas como una experiencia válida y a apoyar desde los recursos públicos. Me interesaba indagar por el cómo la paz liberal hegemónica podría hacer algo así, con su evidente falencia en escapar de las ataduras y limitaciones de un Estado corrupto y clara expresión colonial que niega las capacidades y el ser poder de las

comunidades periféricas, más cuando de construcción de paz se trata y claro, hasta el momento poco se ha hecho al respecto.

En primer lugar, una crítica contundente que hacen en los territorios es lo referente a los espacios de Alto Nivel. Es una expresión sumamente liberal, donde lo que tiene que ver con el poder y la decisión es asumida por unas organizaciones y sujetos que supuestamente representan la voluntad de todos los territorios y comunidades y lo expresan claramente en estos espacios, tomando decisiones que tienen que ver con el futuro de las comunidades.

Esto tiene evidentes cargas impositivas a la hora de pensar que por el hecho de ser afro o indígena las comunidades funcionan de igual manera. Hace varias páginas comenté que en los lugares en los que esta investigación se hizo existen líderes y lideresas en los que se depositaban ciertas responsabilidades y que eran emisarios de la voluntad comunitaria. También existían autoridades que acumulaban los saberes y mantenían la ética y la forma de ser comunitaria, además de estar encargados de entablar las relaciones con el Estado. Estas personas, idealmente, no pueden decidir sobre el devenir comunitario antes de consultar con la asamblea, en un proceso de evidente participación democrática y en el que se impone el poder de la comunidad sobre su capacidad de emisario o autoridad y esto realmente no ha sucedido con el rigor que las comunidades afirman en esta dinámica.

Si los líderes y las autoridades no aceptaban los tiempos del Estado, estos, pensaban ellos y así lo hacía ver el funcionario público atosigado por los tiempos de su contrato, podrían perder los beneficios de un acuerdo que posiblemente les prometía apoyar lo definido por la voluntad comunitaria o, lo que es peor, los espacios de Alto Nivel eran más que consultivos, decisorios, y no aportaban a las autoridades los recursos suficientes para que estos pudieran generar los procesos de socialización y decisión comunitaria. Estaban maniatados en otra ciudad y sin posibilidad de ir a los territorios. Esto solo ocurría ya cuando tuvieron que tomar una decisión como autoridad y solo iban a socializar la decisión que el supuesto espacio de Alto Nivel había tomado por innumerables comunidades, en las que no solo participaba la autoridad de tal o cual Consejo Mayor, sino organizaciones de segundo nivel que también y supuestamente, representaban el sentir y la voluntad comunitaria.

Si se iba a reconocer las capacidades comunitarias para la construcción de paz, apuestas que desde hace tiempo se vienen haciendo, no podía ser que se vulneraran estas prácticas. Las organizaciones de segundo nivel cumplen una función importantísima, pues acumulan sentires y voluntades enormes, pero no todos están allí ni estas organizaciones son masivas y están trabajando en todos los lugares del Chocó. En muchos, más en el alto Tamaná y en las cuencas del Curvaradó y el Jiguamiandó no hay un trabajo continuado de estas y aun así ellas se suponen hablan en nombre de estos lugares, cosa impresionante cuando se trata de reconocer las prácticas particulares de las muy diversas comunidades indígenas y negras, pues el reconocimiento debió partir de la lógica y práctica de las comunidades más que desde organizaciones que quizás trabajan con otra lógica.

Obviamente la logística de algo así sería enorme, pero permitiría que las comunidades hablen como los actores principales. Incluso, convocar solo a los Consejos Mayores y no permitirles tiempo y recursos para que puedan hacer su labor como autoridad, niega la propuesta de reconocer a estas comunidades como dignas de la labor de ser constructoras de paz, tanto como el Estado mismo e incluso superándolo, en tanto ellos de manera local han mantenido espacios de la cotidianidad basados en la concordia, a pesar del capitalismo y la guerra.

En general, la paz liberal ocultó como es su costumbre la construcción de paz en una maraña burocrática que hoy nadie puede entender completamente. Esto pues las comunidades tienen acceso al Plan Marco de Implementación del Acuerdo de Paz, al Plan de Acción para la Transformación Subregional del Chocó y a un sin número de cartillas y otros documentos que hablan de la paz y de lo mucho que se ha planeado hacer, pero aún no pasa nada más allá de pequeñas infraestructuras y avances muy localizados, con evidente distanciamiento de lo acordado y nadie se ha interesado por saber cómo las comunidades han construido paz y cómo apoyar esas iniciativas.

En otros términos, la paz liberal hegemónica no reconoció ninguna práctica de paz en las comunidades étnicas como potencia para el país, por el contrario, prometió un sin número de proyectos desfinanciados que solo ilusionaron a las comunidades, que hoy están sumidas en el narcotráfico y en el vórtice de violencia que cada día se activa más y profundiza el asesinato y el despojo.

Cumplió con traducir a sus términos formas complejas de llevar a cabo la paz, no para reavivarlas, potenciarlas o difundirlas como formas válidas, sino para ponerlas en sus términos y esquemas de pensamiento, reduciendo así la capacidad insurgente e interpelante de la paz que se hace desde la exterioridad, para continuar con una paz dirigida por la élite criolla. Paz que crea las bases para reproducir su hegemonía y orden, actualmente mantenida por una mezcla de dosificación de la violencia y discurso de pacificación orientado a la disminución de las estadísticas de la violencia directa, pero manteniendo la profunda desigualdad e injusticia que ha caracterizado a la historia del país.

Esta traducción también se da en la manera en que se mide la paz, pues la pretensión técnica no permitió construir categorías e indicadores que reflejaran las maneras en que se debe sentir la paz en los territorios, limitando las formas de medir a una serie de porcentajes sobre el repartimiento de las tierras, la obligatoriedad de la consulta previa y el enfoque diferencial, y una supuesta articulación de los PDET con los planes que las comunidades ha construido, pero es evidente que bajo estos números se encubre la paz liberal y su astucia para hacer ver transformaciones en el papel y no en la realidad.

Como se dijo antes, el enfoque diferencial solo reinó en las particularidades de la formulación y construcción de información, pero la decisión fue llevada a supuestos espacios de Alto Nivel que dejaron a un lado el declarado reconocimiento a las comunidades como constructoras de paz, y las limitaron a depositarias de lo priorizado por otros, en los espacios de poder. Literalmente les quitaron la capacidad de ejercer el poder y los convirtieron en actores inactivos que les llegaría la paz en forma de proyectos tipo y gestiones hechas por los que pudieran.

Con el tema de la articulación a los planes hechos por las comunidades, es cierto que estos expusieron sus anhelos, que básicamente serían esos planes, para que pudieran ser financiados por el dinero público, en un acto de ajuste a años de olvido y violencia estatal, pero sus anhelos solo lograron ser información y hoy solo puede acceder a financiación si están en la capacidad de ajustarlos a la racionalidad estatal e ingresarlos en el vaivén de las convocatorias para la financiación de proyectos o las gestiones de alcaldías y demás entidades públicas.

Reconocimiento multicultural que finalmente permitió la diferencia, pero solo para anclarla a una dinámica de centro, alejada de toda posibilidad de trabajar y hacer la paz a la manera de las comunidades. Por tal, falacia moderna que sigue asumiendo el espacio de decisión y la directriz de la paz, permitiendo discursivamente que el otro hable, pero solo para legitimar la paz liberal como si fuera algo construido por los que nunca son tenidos en cuenta, cuestión que es imposible de ver como cosa concreta, que evidencia solo la reproducción desde otra forma, de la dinámica liberal de hacer la paz.

5.3 Las Pazes Otras y como aportan a la paz en Colombia

La paz que se vive en los territorios donde esta investigación se desarrolla no depende de la construcción estatal ni de ninguna otra entidad que no sea la misma comunidad. No surge de la dirección de grupos de poder por fuera de los territorios y tampoco admite que se asuman como propias y comunitarias, temáticas y espacios que no son consultados y definidos junto a las comunidades.

Esta paz es una expresión autónoma que surge de los procesos de resistencia y permanencia en el territorio. Es un proceso y una actitud comunitaria que busca vivir sabroso, potenciar la cultura propia, acoplarse de buena forma a las nuevas realidades globales, ejercer la dirección de los destinos de las familias que se convierten en común unidad, gobernarse bajo estándares propios y hacer una economía que satisfaga el bienestar general.

Para esto es importante que se encuentre su fuerza en el fortalecimiento de la autonomía, en la comunidad y en el gobierno propio. Si se espera que esta paz sea potenciada desde afuera o si los procesos organizativos y de defensa del territorio flaquean, todos sus logros empiezan a tambalear. Es entonces una pelea constante por afirmar lo propio y asegurarse la vida para continuar como proceso hacia el bienestar de todos y todas.

Por tal, también es una paz que interpela al capitalismo en tanto sus relaciones rompen la comunidad, la desarticulan y convierten los anhelos en mercancías o en temas de dinero,

incluyendo la posibilidad de asumir los modos de vida locales como subdesarrollados o formas no dignas de ser vividas, algo que sin duda acabaría con estas pazes y con las comunidades mismas.

Pero fundamentalmente deben hacerse en sintonía con el proyecto intercultural (Walsh, 2009), pues muchas veces se cae en el aislacionismo y la falta de articulación con propuestas de país o proyecciones más allá del territorio. Esto no quiere decir que sea una propuesta modelo que deba replicarse en otros lugares, pues esta paz es fruto de procesos de resistencia e historias locales bastante puntuales, pero sí debe pensar formas de anclarse como propuesta de dignidad y paz que inspire el inicio de propuestas similares pero autónomas en otros lugares, desde la discusión y aprendizajes con otras propuestas de pazes decoloniales en el país, pero también desde las tensiones y conflictividades propias de relacionarse con la “nación” y sus gobernantes, en tanto se deben cerrar las posibilidades para que la paz liberal siga dándose, al tiempo que se proponen otras maneras y apuestas de construir la paz en el país.

Esta propuesta intercultural puede verse reflejada en algunas articulaciones históricas que los procesos de la defensa de la vida y el territorio en el Bajo Atrato han realizado a través de enlaces en el Cauca y otros lugares del país, pero de manera consciente y organizada no se ha hecho el llamado a la “Nación” y tampoco se ha potenciado las capacidades para la construcción de paz que el proceso les ha brindado. En Tamaná algunas experiencias junto movimientos de orden nacional han potenciado el sentirse parte de algo más amplio y entender con más profundidad lo que han hecho, pero aun reina un sentirse alejados de los procesos de construcción de alternativas a la colombianidad.

Esta tesis ha profundizado en algunos elementos que conscientes o no, han permitido la construcción de paz y se reconoce que hay logros y una paz que el Estado no ha construido. Aun así, se debe fortalecer el sentimiento de ser constructores de paz y, en esa medida, exigir un diálogo horizontal con el supuesto Estado que construye paz, no para someterse a sus formas, tiempos y designios, sino para demandar otra paz que ya se construye desde las comunidades y puede aportar con evidencia constatada a la concordia, la vida y el mantenimiento de los territorios en un sin número de contextos similares en el país. En otros términos, promover su apuesta de paz parados desde la interculturalidad para enseñar y aprender a construirla desde la conflictividad y el diálogo

que esta promueve y afirma, pero entendiéndose como actores que también saben y hacen la paz, articulándose a otros procesos de defensa de la vida, el territorio, la comunidad y la solidaridad.

Es una apuesta por descolonizar la paz, quitarle su dinámica liberal, negar sus espacios de alto nivel pues no representan a las comunidades que construyen paz, y borrar del ámbito de las posibilidades los proyectos tipo, que despotencian las apuestas autónomas y son pensados desde racionalidades con todos los elementos para desarticular una comunidad o crear problemáticas y conflictividades internas que no existen.

Una apuesta que no puede permitir líneas rojas de los que detentan el poder, pues temáticas como lo económico son centrales en la construcción de paz, más cuando la economía puede ser guiada por valores que habitan claramente en las comunidades y que pueden ser promovidos como forma de hacer la paz. Líneas rojas que son la clave para descolonizar la paz en tanto son impuestas por los grupos de poder asegurando solo ceder en temas que no vulneran la estabilidad de ellos en las esferas de decisión y reproducción del orden establecido; esferas a los que deben apuntar los procesos que vienen construyendo otra paz pues indudablemente la resonancia de sus formas de ver el mundo y prácticas pazifistas podrían esperanzar a muchos y plantear salidas para los temas urgentes en el país.

Tampoco se puede permitir que las autoridades y los líderes sean limitados a temas logísticos. Las comunidades no les encomendaron esos asuntos, su trabajo es una mediación entre la institucionalidad y las comunidades, no pueden ser instrumentos o comunicadores de decisiones que no hayan sido tomadas en asamblea junto al grueso de las comunidades y así se debe exigir, aunque sea un reto o desvirtúe los principios representativos y operativos del Estado, son formas que se deben hacer respetar si es que una lógica distinta debe entrar en los circuitos de la construcción de paz.

Incluso la pretensión de hacer intervenciones genéricas para un sin número de territorios distintos, con objetivos comunes para la gran cantidad de población e incluso, metodologías diseñadas para pueblos falsamente determinados como homogéneos por las lecturas del centro, como el pueblo negro, también impiden que las pazes otras puedan ser una propuesta desde la

exterioridad para asumir la paz en el país. Las intervenciones deben surgir de las propias dinámicas comunitarias, más en detalle y bajo un trabajo juicioso y de cercanía en los territorios. Las confianzas que necesariamente se deben construir, deben permitir que la intervención desde sus primeros diseños sea expresada por las comunidades, desde análisis y maneras colectivas de develar con rigor los caminos para la potenciación de la nueva paz.

Por otro lado, las comunidades deben clarificar su posición geopolítica del conocimiento, para salirse conscientemente de las dinámicas impuestas por el patrón mundial de poder moderno-colonial-capitalista, al tiempo que develan en muchas de sus prácticas la potencia para interpelar dicho patrón para seguir haciendo en otros sentidos y desde otros referentes. Extrañar sus prácticas coloniales, los proyectos trazados desde la lejanía del centro de poder y los anhelos infundados por la televisión y las redes sociales, que minan la relación comunitaria y se vuelven en cosa principal y a incentivar en los procesos que dan vida a la paz otra. También, posibilitar una crítica radical al relacionamiento con el dinero, a las nuevas formas en que el narcotráfico y otras mercancías lo imponen, incentivando la vida dependiente a un flujo constante de papel moneda y la mercantilización e individualización de la vida son temas centrales y que hoy acosan la vida en comunidad. En la medida en que esto empiece a fortalecerse, la propuesta de las diversas pazes otras podrán acaparar muchos más espacios de la realidad nacional y permitir otras formas de sentirse colombianos al tiempo que son a travesados por relaciones pacíficas fundadas en la crítica constante a las bases de la colonialidad y el capitalismo.

El punto crítico para que las pazes otras apunten hacia la construcción de paz en el país tiene que ver con la capacidad para crear otra propuesta de mundo y de país, no como cuestión ideal o teorización académica sino ejemplo práctico. En los dos lugares de estudio existen elementos suficientes para lograr edificar una propuesta más clara, pero aun hace falta hacerlo consciente y evitar que la dinámica colonial y capitalista empiece a minar dichos mundos posibles.

Es entonces la liberación de la paz, la construcción de su forma holística al país. Esta es proyecto de vida fundado en la resistencia y la sabrosura que debe ser la vida, también proceso político que impide la emergencia y reproducción del patrón mundial de poder dentro de los procesos de afirmación de lo propio, además búsqueda por establecer el diálogo con el centro desde la propia epistemología y no sumirse a las categorías y estructuras del conocer brindadas por la

criollada de siempre. Es la masificación de un marco ontológico que puede posibilitar relaciones más cordiales entre las personas y armónicas con el cosmos.

6. Conclusiones

Esta tesis fue hecha desde una aproximación antropológica a un tema comunitario referente a la construcción de paz. Se nutrió de la profundización etnográfica en los lugares de investigación buscando las relaciones y entendimientos con contextos más amplios, dándole un espacio predilecto a las formas y significados que se enmarcaban en estos lugares y posibilitando comprensión sobre el orden cultural que allí se expresaba.

Los hallazgos sintéticamente pueden ser entendidos como Suficiencias Íntimas (Arboleda,2011) pues son experiencias, valores, prácticas y construcciones mentales liberadores, que no parten de la carencia sino de la positividad y el reconocimiento de las capacidades. Son elementos referidos a la Comunidad como centro y posibilidad para la paz, el Gobierno Propio como ejercicio de poder que fortalece y mantiene la paz, y la Economía de la Abundancia definida como propuesta económica para la paz; y son parte de los procesos políticos que las comunidades llevan a cabo. Fueron descritos y analizados pues emergieron con gran fortaleza en los momentos de conversación que nutrieron esta investigación, y se orientan hacia posibilitar elementos para una nueva paz en el país.

Esto pues la investigación surge de la urgencia por pensar la paz en el país, por descentrarla de su carga colonial y por brindar recomendaciones para construirla. Por tal, también se hizo énfasis en el acuerdo de paz, enfatizando en el supuesto reconocimiento de la paz en las periferias que el capítulo étnico del acuerdo de paz entre el Estado colombiano y la guerrilla de las FARC proponía, logrando algunas reflexiones en torno a la instrumentalización de los procesos étnicos y la perspectiva multicultural con la que se lleva a la práctica lo acordado.

El papel del profesional, el investigador y la intervención social para la construcción de paz también fue un tema que emergió y que me abre varias incertidumbres para futuras investigaciones. Las posturas críticas y liberadoras son posibles y necesarias y allí la etnografía puede ayudar, en tanto permite una crítica desde adentro a la práctica profesional orientada a la flexibilidad y adaptación a los lugares, además de centrar los anhelos locales/comunitarios y las formas de hacer

y ser de los grupos sin voz en la intervención, proponiendo al profesional/investigador como un sujeto que acompaña e intenta fortalecer o abrir caminos para la emergencia de una forma propia de hacer la paz en los territorios. Todo esto sin un esquema temporal o un plan totalmente diseñado, porque las formas propias deben partir del campo, desde una no metodología de investigación colectiva que deleve lo que urge y permita el fortalecimiento desde el compromiso del otro por establecer o dinamizar su propio proceso.

Así, el investigador/profesional encargado de la construcción de paz debe enfocarse en la constitución de procesos sociales que no dependan de él, que tengan claridad política y encuentren sus caminos para la paz, fortalecidos por un ejercicio constante del poder y propuestas que asuman a la comunidad y la solidaridad como temas centrales.

Al tiempo, el profesional/investigador debe tener las capacidades para apoyar en la gestión concienzuda de recursos que ayuden a ejecutar los planes que la misma comunidad construya, evitando a toda costa objetivos, metodologías y formas que reproduzcan la dinámica de los Proyectos Tipo mencionados en esta tesis, que no recogen la voluntad comunitaria y se proponen desde la falacia desarrollista o la razón técnica; generando más problemas de los que solucionan.

El profesional entonces no puede entenderse como sujeto comunitario que propone desde la supremacía técnica o el conocimiento respaldado por papel. Debe ser un perpetuo aprendiz de la lengua y las formas prácticas de la gente con la que trabaja y convertirse en un traductor crítico del anhelo y exigencia local frente a las formas institucionales y específicas de la gestión.

Debe dejar claro las relaciones que sostienen el mercado humanitario y las convocatorias públicas, que a veces parecen ser estrategias para romper los procesos políticos que se alejan mucho de la dinámica global. Peligros que se encubren en millones de dólares que supuestamente ayudan, pero generan unas dependencias y desmovilizaciones enormes que “entrampan” a los procesos, negando sus capacidades y autonomías, por lo que jugar en ese orden solo debería ser para la consecución de recursos necesarios para el mismo proceso y nunca imposición o condicionamiento al proceso.

Al final de cuentas el profesional debería dejar su corazón y su cuerpo en los procesos comunitarios que construyen paz, pero también, deberá tener claro que en algún punto partirá, por lo que urge que se entienda su transitoriedad también como posibilidad de aportar y reflexionar en un doble sentido sobre el cómo aportar y acompañar un proceso comunitario de construcción de paz y al tiempo, cómo hacer intervención en general y más, en contextos tan complejos como el colombiano.

Una reflexión que surge desde lo local y lo particular, pero para la teorización y entendimiento general de la práctica profesional, los procesos comunitarios y la construcción de paz, buscando todo el tiempo que la reflexión aterrice en sus campos de práctica y permita dar luces sobre la intromisión de los significados y prácticas coloniales y capitalistas que minan los procesos políticos y proponen una voluntad sin claridad u horizonte de liberación.

Todo este trabajo debe ir acompañado de la toma de conciencia de las implicaciones de la modernidad-colonialidad-capitalista en la construcción de paz, al tiempo que se genera una práctica consciente por liberar la paz de esas ataduras y hacerla desde las fronteras, periferias y exterioridades víctimas de la guerra y la paz moderna/liberal, a modo de demostrar en los centros de poder que otra paz sí es posible y ya se está haciendo.

La universidad cumple un papel fundamental en este asunto al aportar a la construcción de las categorías que nos permiten salirnos de la dinámica liberal de hacer paz, de realizar las críticas y plantear otras prácticas liberadoras. Aun así, también la universidad le es difícil problematizar y desnaturalizar los discursos hegemónicos sobre la paz, por lo que queda un largo camino de discusión que plantee otros lugares de enunciación referentes a la paz y permita un aporte más significativo en la construcción de paz en el país desde las orillas de los sufrientes y constructores alternativos de paz.

La tarea fundamental les queda a las comunidades. Son estas las que deben arrebatar la construcción de paz a los circuitos de poder burgués, imperial y criollo; para construirla de acuerdo a sus anhelos y siempre en perspectiva de liberación y de interculturalidad, como propuesta de país y para el mundo.

Referencias

- Acevedo, Á. (2006). Etnia, Territorio e Interculturalidad. Nóvita y Cartago en el Comercio Aurífero. Siglo XVIII. Una lectura ambiental. In C. López, M. Cano, & D. Rodríguez (Eds.), *Cambios Ambientales en Perspectiva Histórica: Ecología Histórica y Cultura Ambiental* (pp. 167–178). Grupo de Gestión de Cultura y Educación Ambiental.
- Ancil Avoine, P., Avoine, A., & Paredes, N. J. (2018). Pensar la construcción de paces en Colombia: la (ir)relevancia teórico-práctica de la decolonialidad. *Análisis : Revista Colombiana De Humanidades*, 50(93), 317–335.
- Arbeláez, M. (2001). Comunidades de Paz del Urabá chocoano, Fundamentos jurídicos y vida comunitaria. *Controversia*(117).
- Belloni, R. (2018). Hybrid Peace Governance: Its Emergence and Significance. *Global Governance*, 18(1), 21–38.
- Bernardeilli Velásquez, L. (2014). *Aproximación a iniciativas locales de construcción de paz en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Cardona Z, P., & Céspedes, C. (2017). Cerbeleón Pinzón y la Paz Pública. *Co-Herencia*, 14(26), 13–22. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.14.26.1>
- Cassa, R. (1974). *Los Tainos de La Española*. Editorial del Caribe.
- Castillejo Cuellar, A. ((En preparación)). *La Palabra Nómada: Fragmentos y Relatos sobre la Violencia y las Pedagogías de lo Irreparable*. Universidad de los Andes.
- Castillejo Cuéllar, A. (Ed.). (2017). *La Ilusión de la justicia transicional: Perspectias críticas desde el Sur Global*. Uniandes.
- Castro-Gomez, S. (2008). Señales en el cielo, espejos en la tierra: La exhibición del Centenario y los laberintos de la interpelación. In S. Castro-Gomez & E. Restrepo (Eds.), *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnológicas en los siglos XIX y XX*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gomez, S., & Restrepo, E. (2008). Colombianidad, población y diferencia. In S. Castro-Gomez & E. Restrepo (Eds.), *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnológicas en los siglos XIX y XX*. Pontificia Universidad Javeriana.

-
- Courtheyn, C. (2016). Comunidad de paz: Una paz "otra" en San José de Apartadó-Colombia. *Polisemia*(22), 55–72.
- Cruz, J. D. (2020). Estudios crítico de paz y conflictos: una pespectiva decolonial. In E. Parada (Ed.), *Estudios criticos de la paz: perspectivas decoloniales*.
- Cruz, J. D., & Fontan, V. (2014). Una mirada subalterna y desde abajo de la cultura de paz. *Ra Ximhai*, 135–152. <https://doi.org/10.35197/rx.10.02.e.2014.06.jc>
- De las Casas, F. B. (2006). *Brevísimas relación de la destrucción de las Indias*. Universidad de Antioquia.
- Díaz, D. (2008). Raza, pueblo y pobres: Las tres estrategias biopolíticas del siglo XX en Colombia (1873-1962). In S. Castro-Gomez & E. Restrepo (Eds.), *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnológicas en los siglos XIX y XX*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Dietrich, W. (2018). Imperfect and Transrational Interpretations of Peace(s). *Perspectivas*, 26, 196–210.
- Dillehay, T. (2003). La cultura del pleistoceno tardío de Suramérica. *Maguaré*(17), 15–47.
- Dussel, E. (1992). *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Plural.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Dussel, E. (2014). *Filosofías del Sur y Descolonización*. Editorial Docencia.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. *Tabula Rasa*(1), 51–86.
- Escobar, A., & Restrepo, E. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes* (1. ed en español). Envió Editores.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fisas, V. (2006). *Cultura de paz y gestion de conflictos*. Icaria Editorial.
- Fisas, V. (2011). Educar para una Cultura de Paz. *CUadernos De Contrucción De Paz*, 20.
- Fontan, V. (2012). Replanteando la epistemología de la Paz: El caso de la descolonización de paz. *Perspectivas Internacionales*, 8(1), 41–71.
- Grasa Hernández, R., & Mateos, O. (2014). *Guía para trabaja en la construcción de la paz*. Editorial Kimpres.

-
- Haber, A. (2011). Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada. *Revista Chilena De Antropología*(23), 10–49.
- Hale, C. (2007). Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada. *Anuario CESMECA*, 299–315.
- Hameiri, S., & Jones, L. (2018). Against Hybridity in the Study of Peacebuilding and Statebuilding. In J. Wallis, L. Kent, M. Forsyth, S. Dinnen, & S. Bose (Eds.), *Hybridity on the Ground in Peacebuilding and Development: Critical Conversations*. ANU Press.
- Harnecker, M. (1988). *Colombia: Combinación de todas las formas de lucha*. Biblioteca popular.
- Hernández Ospina, M. P. (2006). Formas de territorialidad española en la Gobernación del Chocó durante el siglo XVIII. *Historia Crítica*(32), 12–37.
- Heywood, L. A., & Maeresera, S. (2019). Analysis of the United Nations - African Union Hybrid Peace Support Operations in Darfur. *Journal of African Union Studies*, 8(2), 119–134.
- Hoffmann, O. (2007). *Comunidades negras en el Pacífico colombiano: Innovaciones y dinámicas étnicas* (Edición castellana). *Travaux de l'Institut français d'études andines: tomo 244*. IFEA Instituto Francés de Estudios Andinos; IRD Institut de recherche pour le développement; Ediciones Abya-Yala.
- Höglund, K., & Orjuela, C. (2012). Hybrid Peace Governance and Illiberal Peacebuilding in Sri Lanka. *Global Governance*, 18(1), 89–104.
- Hunt, C. T. (2018). Hybridity Revisited: Relational Approaches to Peacebuilding in Complex Sociopolitical Orders. In J. Wallis, L. Kent, M. Forsyth, S. Dinnen, & S. Bose (Eds.), *Hybridity on the Ground in Peacebuilding and Development: Critical Conversations*. ANU Press.
- Hyde, J., & Byrne, S. (2015). Hybrid Peacebuilding in Northern Ireland and the Border Counties. *International Journal of Conflict Engagement and Resolution*, 15(2), 93–115.
- Igreja, V. (2018). Post-hybridity Bargaining and Embodied Accountability in Communities in Conflict, Mozambique. In J. Wallis, L. Kent, M. Forsyth, S. Dinnen, & S. Bose (Eds.), *Hybridity on the Ground in Peacebuilding and Development: Critical Conversations*. ANU Press.
- Illich, I. (2008). *Obras Reunidas Vol. II*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaime-Salas, J. R. (2019). Descolonizar los Estudios de Paz un desafío vigente en el marco de la neoliberalización epistémica contemporánea. *Revista De Paz Y Conflictos*, 12(1), 133–157.

-
- Jiménez, O. (2004). *El Chocó: un paraíso del demonio: Nóvita, Citará y El Baudó Siglo XVIII*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Jimenez Bautista, F. (2014). Paz neutra: Una ilustración del concepto. *Revista De Paz Y Conflictos*(7), 19–52.
- Johan Galtung (1976). Three Approaches to Peace: Peacekeeping, Peacemaking, and Peacebuilding. *Peace, War and Defense: Essays in Peace Research*, 2, 297–298.
- John Paul Lederach. (1997). *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Institute of Peace Press.
- Karpava, A., & Moya, R. (2016). Paz intercultural y Sumak Kawsay. *Revista De Paz Y Conflictos*, 9(1), 47–72.
- López, F. (2007). Los invisibles del Real de Minas: Reflexiones y propuestas en torno al sitio arqueológico de Nóvita Viejo, Alto san Juan-Chocó (Colombia). Siglos XVIII-XIX. *Revista Do Museu De Arqueologia E Etnologia*, 17, 391–417.
- Losonczy, A.-M. (2006). *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras del intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Icanh.
- Mac Ginty, R. (2010). Hybrid Peace: The Interaction Between Top-Down and Bottom-Up Peace. *Security Dialogue*, 41(4), 391–412.
- Martínez Guzmán, V. (2000). Saber hacer las paces. Epistemologías de los estudios para la paz. *Convergencia*(23), 49–96.
- Martínez Guzmán, V. (2001). *Filosofía para hacer las paces*. Icaria.
- Mignolo, W. (2012). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. *Alpha*, 35, 210–214.
- Millar, G. (2014). Disaggregating hybridity: Why hybrid institutions do not produce predictable experiences of peace. *Journal of Peace Research*, 51(4), 501–504.
- Molina Guerrero, N. (2016). Historia de la independencia del Chocó. *Revista De La Facultad De Educación, Universidad Tecnológica Del Chocó*, 23, 167–177.
- Muñoz, F., & Molina, B. (2010). Una Cultura de Paz compleja y conflictiva. La búsqueda de equilibrios dinámicos. *Revista Paz Y Conflictos*(3), 44–61.

- Muñoz, F., & Bolaños, J. (2011). La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta. In F. Muñoz & Bolaños Jorge (Eds.), *Los habitus de la paz: Teorías y prácticas de la paz imperfecta*. Editorial Universidad de Granada.
- Olmos, B. (2010). La proyección de las comunidades afrodescendientes en el sistema interamericano: Reflexiones a la luz del caso de las comunidades de Jiguamiandó y de Curbaradó. *Revista Electrónica Iberoamericana*, 4(2), 61–97.
- Padilla, M. J. (2016). Los embates por la paz: Historia de los diálogos de paz durante el gobierno de Belisario Betancur con los grupos guerrilleros, Colombia. *Forum*, 10, 85–104.
- Panikkar, R. (2006). *Interculturalidad y Paz*. Heder.
- Parra Salazar, M. N., & Urán Carmona, A. P. (2018). Prentesco y precariedad en la minería de oro en el Chocó, Colombia. *Revista Mexicana De Sociología*, 80(4), 801–826.
- Parsons, J. (1974). Poblamiento del Urabá durante la época colonial. *Revista Universidad Nacional (1944-1992)*(13), 103–126.
- Poulantzas, N. (1980). *Estado, poder y socioalismo*. Siglo Veintiuno Editores.
- Quesada Moreno, J. A. (2015). *Revisión del impacto socio ambiental por la minería en el departamento del Chocó. Caso Región del San Juan*. Universidad Militar Nueva Granada.
- Quiceno, N. (2015). *Embarcados por la vida: luchas y movimientos afrotrateños en medio de la guerra en Colombia*. CLACSO.
- Quijano, A. (2006). Don Quijote y los Molinos de Viento en América Latina. *Pasos*(127), 1–13.
- Restrepo, E. (1996). *Economía y simbolismo en el "Pacífico negro": (Tesis de Grado)*. Universidad de Antioquia.
- Richmond, O. (2010). Beyond liberal peace? responses to "backsliding". *Contexto Internacional*, 32(2), 297–332.
- Richmond, O. (2011). Resistencia y paz postliberal. *Relaciones Internacionales*(16), 13-45.
- Richmond, O. (2015). The dilemmas of a hybrid peace: Negative or Positive? *Cooperation and Conflict*, 50(1), 50–68.
- Rodriguez Iglesias, A. I. (2019). A decolonial critique of the liberal peace: Insights from peace practices of ethnic people in Colombia. *Revista De Paz Y Conflictos*, 12(2), 199–223. <https://doi.org/10.30827/revpaz.v12i2.9379>

-
- Sandoval-Obando, E., & Leguizamón-Martínez, C. (2020). Caracterización decolonial de los "procesos de paz": la experiencia colombiana y su incidencia en Latinoamérica. In E. Parada (Ed.), *Estudios críticos de la paz: perspectivas decoloniales*. CINEP.
- Santos, B. d. S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Extensión Universidad de la República.
- Scambray, J., & Wassel, T. (2018). Hybrid Peacebuilding in Hybrid Communities: A Case Study of East Timor. In J. Wallis, L. Kent, M. Forsyth, S. Dinnen, & S. Bose (Eds.), *Hybridity on the Ground in Peacebuilding and Development: Critical Conversations*. ANU Press.
- Suárez-Krabbe, J. (2011). En la realidad. Hacia metodologías de investigación decoloniales. *Tabula Rasa*(14), 185–204.
- Tardy, T. (2014). Hybrid Peace Operations: Rationale and Challenges. *Global Governance*, 20(1), 95–118.
- Tobón Sanín, G. (2020). *Estado, Política y Economía en Colombia: Capitalismo burocrático y gansteril*. Señal Editora.
- Torres Ayala, D. (2020). Otras paces posibles. Apuestas para el Buen Vivir. In E. Parada (Ed.), *Estudios críticos de la paz: perspectivas decoloniales*.
- Torres Carrillo, A. (2013). *El retorno a la comunidad: Problemas, debates y desafíos de vivir juntos*. Editorial El Búho.
- Vasco, L. G. (2007). Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa*(6), 19–52.
- Vásquez Arenas, G. (2017). *Retóricas de la paz en Colombia en el decenio 1995-2005*. Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz.
- Vásquez Arenas, G. (2020). La paz en Colombia: interrelaciones desde las paces decoloniales e interculturales. In Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias, Red CoPaLa, Red de Pensamiento Decolonial, Fondo Editorial Mario, & Revista FAIA (Eds.), *Epistemologías decoloniales para la paz en el Sur-Global*. Universidad de los Andes.
- Vega Cantor, R., & Novoa, F. M. (2014). *Colombia y el Imperialismo Contemporáneo: Un eslabón geoestratégico de los Estados Unidos*. Ocean Sur.

- Villa, W. (2006). El Río San Juan: Una historia de saqueo y destrucción. *Etnias Y Políticas*, 03, 60–71.
- Villarraga Sarmiento, Á. (2015). *Biblioteca de la paz 1980-2014 (Documento resumen)*. Fundación Cultura Democrática.
- Zambrano, F., & Bernard, O. (1993). *Ciudad y Territorio: El proceso de poblamiento en Colombia*. Academia de Historia de Bogotá.
- Zirion-Landaluze, I. (2017). Criticas al modelo de construcción de <<paz liberal>> en contextos de posconflicto en el Africa Subsahariana. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 6(2), 28–47.