



**Vivir Sabroso es Vivir en Paz.**

**Economía Otra para la configuración de una Paz Otra en la Asociación de Pescadores,  
Campesinos, Indígenas y Afrodescendientes para el Desarrollo Comunitario de la Ciénaga  
Grande del Bajo Sinú – Asprocig**

Daniel Felipe Sánchez Pulgarín

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

Asesor

Gerardo Vásquez Arenas DEA en Estudios Culturales Latinoamericanos

Universidad de Antioquia  
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas  
Maestría en Intervención Social  
Medellín, Antioquia, Colombia  
2023

<b>Cita</b>	(Sánchez, 2023)
<b>Referencia</b>	Sánchez Pulgarín, Daniel Felipe (2023). <i>Vivir Sabroso es Vivir en Paz. Economía Otra para la configuración de una Paz Otra en la Asociación de Pescadores, Campesinos, Indígenas y Afrodescendientes para el Desarrollo Comunitario de la Ciénaga Grande del Bajo Sinú –Asprocig</i> . [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
<b>Estilo APA 7 (2020)</b>	



Maestría en Intervención Social, Cohorte II.

Grupo de Investigación Estudios Interculturales y Decoloniales.

Asesor: Gerardo Vásquez Arenas



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

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

Universidad de Antioquia - [www.udea.edu.co](http://www.udea.edu.co)

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

### **Dedicatoria**

A mi hermano de la vida que volvió a la tierra, Jhon Dairo. A Iván Correa, la persona que sigue viviendo en las apuestas de Asprocig.

### **Agradecimiento**

Al filial acompañamiento y consejo del profesor Gerardo Vásquez durante este tiempo de vida. A la profesora Esperanza Gómez que ha nutrido, sin ella saberlo, gran parte de las reflexiones que se presentan en este trabajo. A mi familia, ejemplo de resiliencia; sin ellos no habría sido posible esto. A la familia que ha dejado los corredores de la universidad: Wilman, Suescún y Lucho. A Nathy, a quien quiero a la 1, a las 2...a las siempre. A Asprocig por su entrega y bondad en sus conocimientos y procesos. A Doña Ade, Don José y Naudel, mis Abuelos y Padrino en el Sinú. A mis antepasados.

A los espíritus mayores. A Lourdes.

Al Todo.

## Tabla de contenido

Resumen .....	7
Abstract .....	8
Introducción .....	9
Algunas reflexiones metodológicas .....	13
Vivir Sabroso como Cosmopraxis.....	22
Estructura del trabajo .....	25
1. Abordaje conceptual sobre la Paz Liberal Hegemónica y emergencia de Paz(es) Otra(s) .....	27
1.1. Pax Romana, Paz Westfaliana y Paz Perpetua Kantiana.....	27
1.2. La retórica Hegemónica de la Paz.....	35
1.3. La emergencia de los estudios críticos sobre la Paz.....	38
1.4. Sentidos Otros de la Paz.....	40
1.5. Recapitulación .....	44
2. De Tierra y Agua: configuración territorial en el territorio Anfibio de la cuenca Grande del Bajo Sinú.....	46
2.1. Reforma Agraria, Cuña Salina y Recuperación de Tierras .....	48
2.2. Asprocig, Urrá, resistencias-re/existencias y socioecología .....	57
2.3. Recapitulación .....	62
3. Una economía Otra desde el Vivir Sabroso .....	64
3.1. Hacia una problematización del desarrollo y la modernidad .....	64
3.2. Una necesaria descolonización de la economía .....	69
3.3. Por una liberación de la energía, hacia una vida más lenta.....	72
3.4. Una Ontología relacional en el territorio anfibio del Sinú.....	77
3.5. Vivir lento, Vivir Sabroso .....	79
3.6. Una estética para Vivir Sabroso en el ABIF .....	83

---

3.7. Sistemas Socioecológicos, equivalencialidad y una economía desde lo común .....	87
3.8. Recapitulación .....	91
4. Vivir Lento y Sabroso para la configuración de una Paz Otra en Colombia .....	92
4.1. La Paz Liberal Hegemónica en Colombia.....	93
4.2. Desarrollo, Paz y una Economía desde el Vivir Sabroso .....	101
4.3. Recapitulación .....	110
5. Consideraciones finales: Un giro epistemológico descolonizador para una interculturización de la Paz .....	111
Acápites: Aproximaciones para una Intervención Social Decolonial/Intercultural.....	123
Referencias .....	138

---

### Siglas, acrónimos y abreviaturas

<b>ABIF</b>	Agrosistema Biodiverso Familiar
<b>Asprociq</b>	Asociación de Pescadores, Campesinos, Indígenas y Afrodescendientes para el Desarrollo Comunitario de la Ciénaga Grande del Bajo Sinú – Asprociq
<b>CNMH</b>	Centro Nacional de Memoria Histórica
<b>CRIC</b>	Consejo Regional Indígena del Cauca
<b>ANUC</b>	Asociación Nacional de Usuarios Campesinos
<b>FANAL</b>	Federación Agraria Nacional
<b>FARC- EP</b>	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo
<b>IAC</b>	Investigación para el Aprendizaje Colectivo
<b>IAP</b>	Investigación Acción Participativa
<b>ONU</b>	Organización de las Naciones Unidas
<b>PMDICHS</b>	Plan Maestro de Desarrollo Integral de la Cuenca Hidrográfica del río Sinú
<b>SIVJNRN</b>	Sistema Integral de Verdad Justicia Reparación y No Repetición
<b>SSC</b>	Sistemas Socioecológicos Colectivos

## Resumen

Este trabajo de investigación aborda los sentidos y prácticas de una economía otra como posibilidad configurante de una Paz Otra en Colombia desde el Vivir Sabroso, praxis de vida profundamente arraigada en las comunidades anfibia que habitan la ciénaga grande del bajo Sinú. En el texto se abordan los ejes centrales de los estudios sobre la Paz, problematizando los elementos estructurantes de la llamada Paz Liberal Hegemónica; se precisan los hitos históricos de la configuración socioespacial de la cuenca baja del Sinú; se exponen los componentes constitutivos de los procesos económicos otros que emprende Asprocig; se señala la relación entre esta economía otra, el Vivir Sabroso y la Paz; y se finaliza con una reflexión sobre la necesidad descolonizar la Paz para transitar hacia Pazes Interculturales en Colombia.

*Palabras clave:* Paz Liberal Hegemónica, Desarrollo, Vivir Sabroso, Economía Otra, Pazes Otras.

### **Abstract**

This research work addresses the senses and practices of another economy as a configuring possibility for Another Peace in Colombia from the "Vivir Sabroso," a deeply rooted life praxis in the amphibious communities inhabiting the vast marsh of the lower Sinu. The text explores the central axes of Peace studies, problematizing the structuring elements of the so-called Hegemonic Liberal Peace; it specifies the historical milestones of the socio-spatial configuration of the lower Sinu basin; it exposes the constituent components of the alternative economic processes undertaken by Asprocig; it highlights the relationship between this alternative economy, "Vivir Sabroso," and Peace; and it concludes with a reflection on the need to decolonize Peace to transition towards Intercultural Peaces in Colombia.

*Keywords:* Hegemonic Liberal Peace, Development, "Vivir Sabroso," Another Economy, Other Peaces

---

## Introducción

Con la firma del Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una Paz estable y duradera (2016) entre el Estado colombiano y las FARC-EP, ha emergido entre los medios de comunicación, la población civil, sectores empresariales, la academia, entre otros actores, una discusión larga y profunda sobre los móviles del conflicto armado interno del país y los horizontes para materializar la Paz como una posibilidad cercana después de décadas de conflicto. Una de las ideas centrales de este proceso era la necesidad de transitar hacia un escenario de diálogo que permitiera configurar una Paz esquivada para el país después de largas disputas y vejámenes por parte de los diferentes actores participantes del conflicto armado. Este acuerdo trajo consigo la necesidad de conocer las diversas narrativas del conflicto para recuperar la memoria escondida de la guerra, la indagación por aquellas personas dadas por desaparecidas en el contexto del conflicto armado interno y la búsqueda de Justicia por las laceraciones a los cuerpos, las colectividades y las subjetividades de las víctimas en estos largos años, asuntos que se han intentado materializar en lo que se conoció en su momento como El Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición – SIVJRNR.<sup>1</sup>

Este contexto ha logrado situar la Paz en el país como una apuesta por su consolidación desde un horizonte de estabilidad y durabilidad. Es por ello, que ha sido preciso conocer la verdad, reparar a las víctimas y buscar estrategias para impulsar una Paz que tiene como objetivos transitar hacia la Reforma Rural Integral, la participación política de aquellos que se reintegran a la vida civil, el fin del conflicto, la solución al problema de las drogas ilícitas y la reparación a las víctimas (Acuerdo Final para la Paz, 2016). Alrededor de este proceso existe implícitamente un principio: En Colombia no se ha logrado consolidar la Paz, lo cual nuestra impronta ha sido la violencia en todos los rincones del país. Esta narrativa ha acompañado las retóricas socioculturales que giran sobre la Paz en los estudios académicos, los medios de comunicación y el voz a voz de millones de personas que habitan el territorio colombiano. Y en cierta medida es verdad. Las huellas que ha dejado por décadas este conflicto en los territorios, subjetividades y colectividades han sido de tal envergadura que la naturalizada retórica de la guerra constante puede ser justificada. Esto ha propiciado representar la Paz como algo imposible de lograr en el país y que, por tanto, objetivos

---

<sup>1</sup> Actualmente Sistema Integral para la Paz

como los expuestos en el acuerdo final con las FARC-EP, son asuntos imprescindibles para transitar a esa gran Paz que se requiere después de largas décadas de conflicto.

No obstante, sin negar los impactos diferenciales que el conflicto interno ha dejado en cada uno de nosotros, es posible colocar en cuestión la naturalizada presunción de que en Colombia no hemos tenido expresiones de Paz. Para ello, habría que partir de reconocer las dificultades que se tienen para delimitar cual es el sentido profundo y real de la misma. Es necesario señalar que los adjetivos que acompañan esta palabra, en ocasiones, invisibilizan su sentido profundo y el impacto de su práctica ¿Será que la Paz solo es posible si es estable o duradera? ¿La Paz puede ser Total? ¿La Paz es la armonía edénica entre los diferentes sujetos que habitan un territorio? ¿Sólo es posible la Paz con Justicia Social? Estas son preguntas que han surgido a lo largo de los diferentes procesos de Paz que se han llevado a cabo en Colombia. De allí, que se ubique en alguien o algo que la posibilite: desde el Estado o como resultado del fin de un conflicto. En este sentido, la academia ha tenido un papel fundamental para reproducir esta retórica hegemónica sobre la Paz.

Los estudios sobre la Paz en Colombia han sido abordados, de manera general, desde la tradición epistemológica occidental. Los debates clásicos y contemporáneos en torno a los Estudios sobre la Paz se han relacionado principalmente a dos enfoques analíticos: la Polemología y la resolución de conflictos. El primero, entiende la Paz como antítesis de la guerra, pensado la posibilidad de construir Paz desde la descripción y superación de las dinámicas y expresiones de violencia que se presentan en diferentes dimensiones de la vida social, situando la finalización de esta como el principio de la Paz. El segundo enfoque sitúa la Paz como un producto de los acuerdos entre diferentes actores, asociados a los pactos generados desde los ámbitos jurídicos, políticos, económicos y sociales, encaminados a la terminación de disputas para lograr la misma. Lo anterior constriñe el abordaje de la Paz desde la Paz misma. Es decir, sitúan el análisis en elementos, que, aunque relacionales con la Paz, quedan cortos al momento de comprender esta categoría más allá del pacto entre guerreros o la terminación de conflictos. Desde estos enfoques, esta se concibe como un ideal que tiene como piedra angular al Estado-Nación, con una naturalizada confianza en este como garante de la armonía social, estableciéndose como “categoría incrustada en la concepción de modernidad, la configuración del Estado y la democracia como única alternativa de vida de las sociedades.” (Vásquez, 2020, p. 4).

Situarnos desde estos planteamientos lleva inevitablemente a preguntarnos ¿qué es entonces la Paz? Sin embargo, se considera necesario un giro alrededor de las formas en qué entendemos la

Paz, buscando encontrar Otros Sentidos y prácticas sobre esta que son ignoradas o invisibilizadas por estar en orillas alternas a estos estudios clásicos. En este sentido, es interesante hacerse a un panorama respecto a lo que se entiende por Paz en muchas comunidades y pueblos del país, lo cual permitiría entender que la Paz puede tener diversos sentidos, prácticas y confluencias con fenómenos como el conflicto. El ubicarnos alrededor desde estos lugares de enunciación, situados en la alteridad constitutiva de la condición humana, puede posibilitar develar que la Paz puede contener en sí misma unas formas de pensarla y hacerla desde saberes y prácticas alternas, nombrada de otras formas y concebida con otros elementos más allá de la que tiene al Estado como un actor fundamental para lograrla. Ejemplo de ello es lo que se ha denominado la *Paz económica*, basada en el desarrollo como eufemismo de la modernidad, impuesta inevitablemente en detrimento de otras formas posibles de concebir la Paz. En otras palabras, transfiere una concepción de Paz a todo el conglomerado de pueblos del mundo, generando consigo escenarios de violencia que ignoran los contenidos prácticos, ontológicos y epistemológicos de otras posibilidades de reproducción de la vida, en razón de establecer una única de forma de entender la Paz, lo que irremediamente cumple con el vaticinio que señala “exportar la Paz irremediamente lleva a la instauración de la Guerra” (Ilich, 1980).

Reconociendo la visión hegemónica de lo que se ha concebido como Paz<sup>2</sup>, es menester ubicarnos desde las experiencias que han sido invisibilizadas, marginalizadas o ignoradas por no estar alineadas a los cánones liberales establecidos sobre lo que es la Paz. Esto invita, de manera directa, a visibilizar desde otros lugares de enunciación, diversas formas de nombrar, comprender y hacer la vida social donde se articulan las relaciones entre la naturaleza, lo espiritual y lo somático como alternativas al desarrollo. Maneras que, atendiendo a la pluralidad de enunciaciones de la Paz, se nombraran desde este trabajo como Pazes otras<sup>3</sup>, entendidas como “formas de relacionamiento social, que se basan en principios como la reciprocidad, la prodigalidad y la

---

<sup>2</sup> Lo hegemónico en este texto no se desliga de la idea gramsciana de Hegemonía, asociada al predominio cultural (que tiene implicancias económicas y políticas) de unos grupos sobre otros. No obstante, se distancia del foco que se le da a la clase, ubicando esta hegemonía, por una parte, en los elementos que componen el liberalismo (el Estado-Nación, la democracia y la individualización), y por otra, la marginalización, invisibilización y subordinación ejercida por una episteme y praxis supra-cultural y ahistórica sobre los saberes y prácticas de los diversos pueblos del mundo.

<sup>3</sup> Vásquez (2020), expone al respecto que “la insubordinación gramatical que se realiza a partir de la escritura “incorrecta” de la palabra, es un ejercicio político de interpelación epistemológica para indicar una mirada “otra” respecto a la tradicional manera de entender la Paz. De igual modo, es una posibilidad por (re)nombrar y (re)definir las representaciones cotidianas que históricamente se han venido constituyendo en torno a la Paz liberal hegemónica y, de este modo, realizar un ejercicio a través del cual se pueda desnaturalizar el cristalizado contenido que se tiene de la Paz, entendiéndola como una clara expresión de la cultura hegemónica occidental.” (p. 89-90)

complementariedad, con claros posicionamientos políticos antipatriarcalistas, antirracistas y antimilitaristas” (Vásquez, 2020).

Partir de esta ruptura entre desarrollo y Paz obliga a repensar la economía tal y como la conocemos, propiciando “la necesidad de constituir proyectos de transformación mundial con base en prácticas de diferencia cultural, ecológica y económica —tendientes a mundos y conocimientos de otro modo.” (Escobar, 2007); en otras palabras, una economía que reconcilie la relación entre Paz, cultura y economía. Cabe resaltar que, la dificultad para llevar a cabo esta empresa puede entenderse por la marginalización de las pluralidades de Pazes invisibilizadas por los discursos hegemónicos euro/americanos, los cuales son el fundamento de las políticas sociales y económicas para abordar el tema en cuestión. Por ello, cuestionar desde abajo y problematizar la hegemonía del desarrollo dentro de la construcción de Paz nos ha llevado a preguntarnos si ¿Existen “otras” formas de reproducción de la vida alrededor de los procesos de producción, intercambio y consumo que posibiliten entender la Paz más allá de su relación con el desarrollo y la homogenización de las culturas a un sistema económico dominante?

Frente a esta pregunta es posible afirmar que estas experiencias existen en el país y han sido documentadas en diferentes lugares, sea desde la academia o desde las producciones de organizaciones indígenas, campesinas, afrodescendientes o urbanas, algunas con más ahínco en lo político, lo cultural o lo económico. Ejemplo de ello han sido expresiones comunitarias en Curvaradó y Jiguamiandó, expuestas por Ochoa (2022), la lucha por la recuperación de la Madre Tierra por parte del Pueblo Nasa en el Cauca, la experiencia comunitaria de Paz Carare, entre otras, que han permitido virar hacia otros sentidos y prácticas de la Paz que divergen de la impuesta desde el modelo hegemónico liberal, y que pueden inscribirse desde un enfoque decolonial e intercultural. En esta misma línea de ideas, es preciso resaltar la experiencia comunitaria de la Asociación de Pescadores, Campesinos, Indígenas y Afrodescendientes para el Desarrollo Comunitario de la Ciénaga Grande del Bajo Sinú – Asprocig que tiene alrededor de 30 años de constitución y que es móvil de este trabajo de co-investigación. Es preciso señalar que Asprocig, es una experiencia histórica concreta que puede evidenciar la relación entre las Economías Otras y la configuración de Pazes Otras en este territorio específico. Nace en el año 1993 como resultado de un proceso de larga data de resistencias, construcción de memoria colectiva y relación con la tierra asociada a su ancestralidad Zenú. La asociación es resultado de procesos de resistencia anticolonial, resistencia campesina a la concentración de la tierra en el siglo XX, la respuesta antihegemónica a las políticas

de la revolución verde y la revolución azul, los liderazgos colectivos como estrategia de resistencia a la violencia paramilitar, las tensiones con relación a la hidroeléctrica Urrá, y sus procesos actuales de Economía Otra que permite comprender la Paz como forma de vida en el territorio fundamentada en el Vivir Sabroso. Será móvil de este documento esta experiencia concreta en el Sinú, buscando dar cuenta de que hacer y pensar otras formas de Paz, con la reproducción de una economía de carácter más solidario y recíproco con lo no humano, es posible en este contexto de post acuerdo en el que se encuentra el país actualmente.

### **Algunas reflexiones metodológicas**

Es preciso anotar que el trabajo de co-investigación se da en el marco de la Maestría en Intervención Social con énfasis en posconflicto y Paz desde el año 2020, el cual fue concertado con la asociación alrededor del objetivo de analizar cómo aportan los discursos y las prácticas del proceso adelantado por Asprocig respecto a la implementación de una economía “otra” para la construcción de Pazes “otras” en Colombia; reconociendo en la experiencia comunitaria de la Asociación una posibilidad de evidenciar otras miradas de la Paz, ubicadas en los sentidos profundos del Vivir Sabroso y en una economía que deslocaliza la intrínseca relación entre desarrollo y Paz.

Esta planeación conjunta tuvo principalmente tres objetivos: caracterizar las prácticas económicas otras que implementan las comunidades de la cuenca grande del bajo Sinú, pertenecientes a Asprocig, en su relación con el Vivir Sabroso; examinar los discursos y las prácticas que tienen las comunidades de la cuenca grande del bajo Sinú en torno a la construcción de un Paz otra; y definir los niveles de relacionamiento que establecen estas comunidades alrededor de una economía otra para la construcción de una Paz otra en el país. Aunado a esto, tuvo como intencionalidad reconocer: 1) las huellas que ha dejado la colonialidad a partir de procesos de hegemonización sobre el saber, el ser y el poder en el proceso comunitario de Asprocig; 2) los procesos descoloniales presentes en los discursos y prácticas asociadas a las formas de ser, comprender y estar en el mundo; 3) las disputas, diálogos y compartires desde un pensamiento fronterizo que pone en cuestión una matriz colonial del poder presente en la economía, lo ambiental y la Paz; y 4) los haceres que nacen en el seno de lo comunitario y que en Asprocig pueden evidenciarse a través una metodología asociada a los conocimientos, el trabajo y los valores.

El trabajo de campo estuvo orientado desde lo que Asprocig llama la Investigación para el Aprendizaje Colectivo-IAC, resultado de un diálogo crítico con la Investigación Acción Participativa-IAP, en tanto en ella aún se mantiene la discusión entre sujeto-objeto. La IAC posibilita pensarse más allá de la necesidad de un investigador para movilizar estos procesos, estableciendo un escenario donde todos son co-investigadores, reflexiones subyacentes a la toma de conciencia crítica que la comunidad debe adquirir como destinataria de un proyecto liberador. En este sentido la IAC hace parte de una concepción inherente al trabajo comunitario que ha venido adelantando Asprocig, concibiendo la investigación como un quehacer cotidiano y comunitario que se implementa a través de los ABIF (Agrosistema Biodiverso Familiar) y el territorio como generador de conocimiento. La IAC posibilita pensarse más allá de la necesidad de un investigador para movilizar los procesos de generación de conocimiento, permitiendo establecer un escenario donde los agentes investigativos tienen el rol de co-investigadores. Estas reflexiones son producto de la toma de conciencia crítica que la asociación ha adquirido como destinataria de un proyecto liberador. En efecto, la IAC es un componente del trabajo comunitario que ha venido adelantando Asprocig, desde el cual se proyectó una implicación contextual y una conversación constante con los sujetos participantes en esta investigación.

La implicación contextual se propuso como técnica de generación de información, posibilitando una implicancia profunda del investigador con aquel que acompaña y colabora en el proceso de investigación. Una implicación contextual que posibilitó estar en los momentos donde se lleva a cabo la vida: en la cocina, en las tareas domésticas, en los espacios de decisión, en los kioscos, entre otros; contemplando comunalmente y reflexionando configurativamente con los espacios de expresión de la vida en comunidad. Por su parte, la conversación se orientó a abrir la posibilidad de dejarse “convertir” conversando indisciplinariamente, permitiendo que la voz del otro se recree y se construya, relocalizando los lugares donde se ubica el conocimiento; subvirtiendo los núcleos desde donde se construye la verdad, se institucionaliza y se opera. Conversaciones no estructuradas que se orientaron a los sentidos, las prácticas y discursos sobre la Paz y la Economía. De esta conversación e implicación contextual se plantearon algunas conversaciones semiestructuradas con la finalidad de profundizar en temas asociados a las prácticas y discursos situados en torno al tema a abordar.

El trabajo de campo dialogó con diferentes autores y autoras que han trabajado temas relacionados con Asprocig. En primer lugar, se hace referencia a Lilia Roa Avendaño (2010) quien

elaboró su trabajo de investigación titulado “A la orilla del río, construyendo soberanía alimentaria. La experiencia comunitaria de una asociación de campesinos, pescadores e indígenas del bajo Sinú” y Juan Camilo Rojas y Luisa Fernanda Hoyos (2019) con “Organizados en un escenario anfibio. Sistematización de experiencias de la Asociación de Pescadores, Campesinos, Indígenas y Afrodescendientes para el Desarrollo Comunitario de la Ciénaga Grande del Bajo Sinú-ASPROCIG.” de los que se comprendieron, no sólo las dinámicas de constitución de la asociación, sino también sus intereses, cosmovisiones y objetivos alrededor del Vivir Sabroso, imbricados a una relación armoniosa con la naturaleza, lo espiritual y los elementos identitarios que los unen a la cultura Zenú. Esta revisión documental estuvo acompañada del abordaje de informes del Centro Nacional de Memoria Histórica – CNMH como *La Tierra en Disputa. Memorias del despojo y resistencias campesinas en la costa Caribe 1960-2010* y diferentes trabajos (referenciados en la bibliografía final) que abordan la naturaleza de las disputas por capitales entre diferentes actores en Córdoba. Estos trabajos fueron de gran importancia para comprender las dinámicas socioespaciales que fueron permitiendo la conformación de la asociación en el marco del establecimiento de una lógica económica neoliberal que ignora e invisibiliza otras formas de ser y hacer en el mundo.

Este primer acercamiento contiene elementos de corte más investigativos, ligados a los parámetros que tiene la academia para desarrollar estos procesos de investigación. Sin embargo, todavía quedaba un vacío al momento de conocer lo sentimientos, pensamientos y esperanzas ante la vida que tienen las personas que hacen parte de este proceso. Cabe indicar, que este trabajo de investigación se inició en contexto de pandemia, lo cual imposibilitó el desplazamiento a territorio para emprender un acercamiento más íntimo en el marco del proyecto. Lo anterior obligó a buscar alternativas para acercarse a las dinámicas comunitarias que ha vivido y vive la asociación desde antes de su conformación. De allí, que estas primeras visitas se hicieran con la literatura del Sinú, específicamente los trabajos de Manuel Zapata Olivella y David Sánchez Juliao.

En la narrativa literaria se evidencian las emociones, dificultades, esperanzas y resistencias que no logran ser expresadas normalmente en trabajos de investigación. Tierra Mojada es un ejemplo de esto. Contiene en sí la impotencia de perder el territorio — entendido como lugar de vida — por las bajas pasiones que trae consigo el desarrollo, expresado en personajes como Jesús Espitia, mensajero de la injusticia, la avaricia y la falta de empatía por el otro; y, por otro lado, la dignidad, encarnada en Goyo, que trae consigo su resistencia a ser un esclavo sin cadenas en el

siglo XX, aventurándose a tierras nuevas y voraginosas para emprender una nueva vida, en la que son necesarios los conocimientos ancestrales sobre el río, la producción, el clima, entre otros, que Zapata Olivella desarrolla espléndidamente. Lo anterior se ve expresado en cuentos, canciones, música, dichos, que evidencian aquello que Asprocig llama *aprender-haciendo* y *vivir aprendiendo*, del complejo sentir-pensando-haciendo (Arboleda, 2011). Zapata Olivella dibuja con letras el paisaje, los animales, el clima, el río, hace sentir en su narrativa el calor del Sinú y la indignación de aquellos condenados a vivir unas lógicas de vida que rompen con sus prácticas y discursos construidos de antaño.

Lo anterior toma su corpulencia en relación con el paisaje natural, con los ecosistemas que le dan sentido y lo motivan: el canto y el plumaje de las aves, el viaje de las nubes, el viento con sus delgadas o rudas sílabas, las raíces del mangle, las subiendas y el capricho del río, en fin, el andamiaje de vida que prodiga el alimento y el abrigo; lo poco que se tiene, lo mucho que se es. Paisaje que se personifica y sentimientos y voluntades, que actúa modelando el devenir de los hombres y mujeres. (Arboleda, 2011, p. 233-234)

Tal como se indicó anteriormente, la literatura fue un destacado complemento para comprender las emociones, dificultades, esperanzas, resistencias y re-existencias<sup>4</sup> que muchas veces no logran ser expresadas en trabajos de investigación académicos. Autores como Manuel Zapata Olivella, David Sánchez Juliao y Ulianov Chalarca precisan en sus narrativas la identidad del Sinuano —Tri-étnico para Olivella: el indígena, el negro y el árabe— y la indignación de aquellos que han sido condenados a vivir lógicas que invisibilizan y marginalizan sus formas de ser, estar y pensar el mundo. Estas re-existencias no pueden ser comprendidas sin la solidaridad. La solidaridad no sólo con el vecino, sino también con lo no-humano. Es ella piedra angular de la resistencia y re-existencia de estas comunidades que han sido víctimas del despojo de sus territorios. Para Asprocig esto converge con el proceso de aprendizaje histórico, posibilitando nuevos repertorios de acción que han sido documentados en la literatura, los trabajos de

---

<sup>4</sup> Para este trabajo se entienden las re.existencias como la posibilidad de configurar narrativas basadas en la diferencia cultural que emerjan de las voces de los sujetos históricamente subalternizados en el proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad (Gómez en Alban, 2013, P. 121). Son re-existencias que surgen del reconocimiento de una subalternización colonial y se expresan en las lógicas de la interculturalidad, tensionando los supuestos integradores del multiculturalismo.

investigación y en las sistematizaciones propias. Estas estrategias se componen a partir de una “(...) lección para la vida, un aprendizaje colectivo que transforma el pensamiento y afina las posibilidades estratégicas y tácticas de los oprimidos y expoliados por el sistema.” (Arboleda, 2011, p. 241).

La importancia de esto fue la comprensión de la solidaridad desde la literatura como antítesis de la tiranía frente a aquellos que poseen capital para apoderarse de los territorios y de las vidas de las personas. La solidaridad comprende la piedra angular de la resistencia de las comunidades del bajo Sinú que han sido víctimas del despojo vivido a través de los años en sus territorios. Estos sentimientos, aunados al proceso de aprendizaje histórico, se nutren de estrategias tecnológicas y políticas para poder resistir las arremetidas del sistema, posibilitando nuevos repertorios de lucha compuestas a partir de la aprehensión social para revitalizar nuevas maneras de resistencia (Arboleda, 2011, p. 241). La literatura, para este escrito, permitió acercarse a esa forma de hacer y el aprender tan característico de las comunidades que hacen parte de Asprocig. De igual manera, sirvió para acceder a otras alternativas de investigación que posibilitaran acercarse a los sentimientos y voces de aquellos que han hecho parte de los procesos. Fue una forma de indisciplinar la investigación, de dotarla de otros contenidos y sentidos.

Sin embargo, al facilitarse el desplazamiento al territorio en el año 2021, después de la cuarentena de pandemia, se habían acumulado muchas más preguntas que, para las lógicas de la investigación, los tiempos de entrega y el calendario de la maestría, consideré que debían ser resueltas lo más rápido posible. Es por eso que, al llegar al primer acercamiento pos-cuarentena lo primero que hice fue preguntar, hablar de todo lo que había leído y las expectativas que tenía al respecto de la co-investigación. Sorpresa fue darme cuenta que, sin decírmelo con palabras, las personas en Asprocig tenían muchas más prioridades y guardaban un silencio que para mí en ese momento era incómodo. Ninguna de las personas que me acompañaban me daban respuesta alrededor de la batería de preguntas que llevaba o las actividades que se habían programado. Por el contrario, ellos iban tres velocidades más lento de lo que yo “debía” andar y guardaban más silencio de lo que “supuestamente” necesitaba según los tiempos que me iba exigiendo en el trabajo de investigación. En otras palabras, ellos marcaron los tiempos. Pero no fue algo intencional. Estos tiempos fueron marcados por las mismas lógicas de vida y aprendizaje que se dan en el Sinú, aspectos que después corroboraría cuando pasé por el cuerpo aquello a lo que se referían con el Vivir Sabroso.

En estos primeros acercamientos podía pasar mucho tiempo sólo caminando Lorica, mirando el flujo del río o escuchándolos hablar de sus asuntos cotidianos que, en principio, no parecían relacionarse con el objetivo por el cual me acercaba a Asprocig. Sentía que lo planeado se estaba dejando de lado y aquello que se había concertado no tenía tanta importancia para ellos ¡Nada más alejado de la realidad! Lo que me distanciaba de tener esa articulación metodológica con ellos eran mis afanes y mis tiempos. Desde el principio hubo implicación contextual, porque ellos nunca impostaron ninguna acción para que se acomodara a los objetivos de la investigación. Ellos fueron ellos. Me llevaron a transitar el río por un planchón, a hablar con las personas en las cocinas, a conocer el mercado y a divisar sus otras actividades y proyectos. Me exigieron consciente o inconscientemente dejar de lado los afanes y hacer silencio para poder escucharlos. Este asunto fue disruptivo porque casi siempre como investigadores o estudiantes vamos con mucho ruido en la cabeza: preguntas, conceptos, categorizaciones del mundo, prejuicios, entre otros, que no permiten pensar la investigación desde los asuntos básicos de la cotidianidad, aquellas cosas que se aprenden afinando los sentidos: caminar, escuchar, observar y sentir; asuntos fundamentales para pasar por el cuerpo el Vivir Sabroso.

Este no es un asunto menor. Ya que me llevaba a reflexionar sobre las perspectivas dominantes en la investigación social que han enfatizado en la diferenciación precisa que debe existir entre el que investiga y aquellos que son sujetos de investigación. El primero, como aquella persona que contiene los principios conceptuales a partir de los cuales se entiende el mundo, y los segundos, como aquellos en los que estas construcciones teóricas se expresan en la praxis. Para esta experiencia investigativa personal nada más desfasado de la realidad. Fue preciso recordar a (Zemelman, 2013), entendiendo que el acercamiento a las realidades sociales y la construcción de conocimientos no puede realizarse por medios teóricos, ya que los ritmos cambiantes de estos no concuerdan con el sentido estático de las conceptualizaciones teóricas. Este asunto constriñó el espectro de posibilidades de entendimiento de la dinámica comunitaria de Asprocig, ya que, por el tiempo abordado en las lecturas, intenté adecuar mis pretensiones conceptuales al contexto anfibio, buscando corroborar que las categorías construidas a priori coincidieran con los tiempos de la investigación y lo que yo creía que era esa realidad. Lo anterior posibilitó acercarse a un pensar epistémico, de carácter pre-teórico e indisciplinar, posibilitando, por un lado, poner en sospecha lo construido desde los libros, y por otro, reconocer una gama de posibilidades para comprender los sentidos profundos de aquello a lo que me enfrentaba. Desde allí, entonces la investigación toma

dos horizontes de sentido. Por una parte, la necesidad de hacer silencio para lograr escuchar la voz del otro en su ser más profundo; y de otro lugar, bajarle el ritmo a la velocidad con que quería hacer la investigación. En otras palabras, lo propuesto no se dio en el orden establecido, sino como una espiral de sucesos que se iban presentando en la medida que el contexto lo fuera permitiendo: las conversaciones no se forzaron, se presentaron en la medida que los vínculos se fueron afianzando; la escritura se dio en el momento en que lo vivido era pasado por los sentidos; y el ritmo de vida se acomodó a los tiempos lentos del Sinú.

Sin identificarlo en un primer momento, esta forma de conocer desde lo cotidiano, de hacer silencio para escuchar y de vivir lentamente, son elementos de la IAC que colocan en tensión las formas clásicas de investigar en las ciencias sociales. Pasar el saber por el cuerpo implica reconocer que la forma en que se aprehende el conocimiento va más allá de lo teórico y pasa por lo sensitivo, lo cual a su vez tiene estrecha relación con una reconciliación con la naturaleza como generadora de conocimiento; el vivir lentamente interpela la necesidad de productividad constante de una modernidad/colonial/capitalista, generando y recuperando saberes desde los sentidos de vida propios, sin intención de la validación académica o la mercantilización del conocimiento; y el silencio para escuchar al otro, como reconocimiento que el saber es colectivo, un otro que puede ser el río o el vecino, el cual hay que entender en sus lenguajes, y posicionarlo histórica y políticamente. En otras palabras, la IAC se convirtió en una posibilidad —desde mi lugar de enunciación— para configurar, por una parte, una descolonización propia respecto a mis apuestas investigativas, y de otro lugar, la posibilidad de proyectar una investigación desde los saberes cotidianos, con sentidos profundos de interculturalidad.<sup>5</sup>

En este sentido, la IAC reconoce las redes de dominación que han sido efectivas en cuanto han establecido estrategias fructíferas con relación a la colonialidad del ser, del saber y de la naturaleza, sobre los cuales se ha establecido un horizonte de modernidad que se encubre bajo un velo ahistórico y apolítico. Se convierte entonces en una práctica investigativa que entiende la complejidad de la acción social, dotando de otros contenidos los ejercicios de investigación, disputando el derecho a reconocer la validez de “otras” epistemologías y “otras” formas de vida. En otras palabras:

---

<sup>5</sup> Esta descolonización es un proceso inacabado. Leyendo y releendo este documento “final”, notó cada vez más elementos de un abordaje de lo social desde lo teórico y un acercamiento a lo investigativo desde una verticalidad entre el que investiga y aquel que es investigado.

(...) implica contribuir para hacer justicia epistémica y denunciar la violencia eurocéntrica y/o etnocéntrica, como el logos androcéntrico y antropocéntrico. Por lo tanto, contribuir a la descolonialidad del saber es una acción transformadora, que sugiere interpelar las jerarquizaciones presentes en las ciencias, mostrar cómo unas se imponen sobre otras y/o se legitiman unos conocimientos y deslegitiman, invisibilizan o inferiorizan otros. Una evidencia de esa jerarquización es la clasificación de algunas disciplinas como simples tecnologías. La clasificación de las ciencias responde a criterios establecidos por la modernidad ilustrada que define o determina qué debe considerarse como científico y no científico. (Gómez & Patiño, 2018, p.149)

La IAC propició para este ejercicio una opción investigativa, con intención liberadora, caracterizada por el indisciplinamiento metodológico e institucionalizado frente a otras metodologías de investigación. Permitió un giro epistemológico para aproximarme metodológicamente con los interlocutores, reconociéndolos como sujetos poseedores de un conocimiento significativo y transformador sobre sus territorios y sus prácticas; al igual que reconocer la negación de la objetividad científica como valor supremo de legitimación y valoración de la construcción de los saberes y experiencias locales, que evidencien la energía crítica-transformadora la diversidad epistémica (Betancur, 2020). La IAC ha resaltado la importancia de esta proximidad metodológica para reivindicar sus procesos concretos de reproducción sociocultural, asumiendo una producción del conocimiento que se da desde la horizontalidad, en función de un interés liberador y emancipador (Torres, 2020). Con base en esto, los interlocutores en Asprocig han sido sujetos con un conocimiento tan relevante como aquellos en un lugar de enunciación hegemónico, problematizando en mí, las formas en que comprendía el cómo y desde dónde se construye el conocimiento.

Es preciso anotar, que esta experiencia metodológica desde la IAC se problematizó en el marco de lo que se ha propuesto como una investigación de carácter decolonial/intercultural. Al respecto, Ortiz y Arias (2019) han señalado sobre el asunto que estas investigaciones permiten reconfigurar los elementos que han hegemonizado la práctica investigativa desde las ciencias sociales y humanas. Para ellos, una investigación que parte de plantearse un giro epistémico precisa pasar por el cuerpo las vivencias de las diferentes comunidades desde una postura dialógica, dejando que los sentidos y las emociones se permeen de la sinergia de la colectividad, como una

acción para desprenderse de los *a priori*, de los juicios teóricos y etnocéntricos. En este sentido, la necesidad de realizar un giro lingüístico en el que se reconfiguren “otras” maneras de enunciar el proceso investigativo que, en el caso de la IAC, se ubica en las formas cotidianas en el que se comprende el territorio anfibio del Sinú mediante el *aprender-haciendo y vivir aprendiendo*, posicionando el conocimiento como una construcción colectiva. De allí, que para Asprocig sea relevante problematizar investigaciones e intervenciones orientadas a la extracción de información con fines personales e institucionales. Respecto a lo anterior, Ortiz & Arias (2019), Charles Hale (2007) y Haber (2011), señalan que este tipo de investigaciones permiten la configuración de nuevas estructuras categoriales; el esfuerzo de generar procesos de construcción de conocimientos liberadores reconociendo el carácter conflictivo y tenso de los fenómenos sociales; y, la necesidad de indisciplinar la investigación, reconociendo las mudanzas subjetivas e intersubjetivas por medio de la conversación, como forma de “dejarse convertir” en el proceso de investigación.

De allí, aparte del silencio y la lentitud que obligaba el territorio Sinuano, fue imprescindible aprender a conversar desde la escucha y lo dialógico. Lo anterior permitió comprender el conversar como una acción dialógica/transformadora que es susceptible de “convertir” (Haber, 2011). Es un conversar que posibilita una mudanza sobre los saberes y las prácticas, entendiendo que las relaciones que se dan en razón de estas relaciones de silencio, escucha e implicación contextual importan mudanzas, cambios en las formas en que entendemos el mundo, reconociendo la irrupción de Pensamientos Otros que tensionan visiones monolíticas y universales que, para este trabajo de co-investigación, replanteó las categorías, tiempos y técnicas para cumplir con los objetivos de la misma.

Enmarcados en esta memoria metodológica, la implicación contextual se llevó a cabo en las zonas en las que tiene influencia Asprocig, visitando generalmente los espacios de la cotidianidad de la asociación, específicamente el ABIF. Estos encuentros también estuvieron mediados por la conversación sobre temas relacionados con la historia del territorio Sinuano, el Vivir Sabroso, los procesos económicos y los sentidos de la Paz. Conversaciones y espacios que fueron registrados en una memoria escrita y registros fotográficos, insumos que fueron situados en una matriz específica para el proceso de análisis e interpretación de la información según los objetivos propuestos en la propuesta de co-investigación.

## Vivir Sabroso como Cosmopraxis

Al plantear los elementos categoriales y conceptuales que guiarían parte del análisis e interpretación para la escritura de esta investigación se sugirió el Vivir Sabroso como parte del pensamiento filosófico intercultural. Este planteamiento surgió de los primeros acercamientos establecidos con algunas personas vinculadas a Asprocig, quienes discursivamente posicionaban ese Vivir Sabroso como una de las piedras angulares de sus propuestas socio ecológicas en el territorio anfibio de la Cuenca Baja del Sinú. En efecto, escuchar sobre el Vivir Sabroso en esta zona del país, presupuso para mí una concepción de este como filosofía que guiaba las prácticas y los saberes de estas comunidades, trasladando esa primera impresión hacia el análisis de la economía y la paz en Asprocig desde un posicionamiento donde las ideas preceden a las prácticas. A pesar de ser un pensar teórico por parte de quien caminó con las comunidades en esta co-investigación, no era descabellado plantear el Vivir Sabroso como filosofía en razón de los elementos vinculantes del discurso de la organización con las particularidades de las filosofías no-occidentales en el marco de la tradición filosófica intercultural latinoamericana.

Y no es para menos. Asprocig señala la necesidad de un giro antropológico y epistemológico alrededor de la bifurcación entre cultura y naturaleza, y sobre los lugares de poder donde se produce y reproduce el saber<sup>6</sup>. En otras palabras, se invita a reconocer una relacionalidad constante entre los elementos que habitan el territorio y a la naturaleza como generadora de conocimiento. Lo anterior podría imbricarse directamente a una de las tareas de la filosofía intercultural, comprendiendo que la separación entre el hombre y la naturaleza es uno de los pilares de la modernidad, por lo cual la filosofía intercultural latinoamericana ha insistido en impulsar un giro antropológico en las sociedades como alternativa a un modelo hegemónico de desarrollo que amenaza la vida de los pueblos (Fornet, 2022, p. 40).

---

<sup>6</sup> Según Estermann (2006), desde sus inicios la filosofía ha tenido un nexo con los problemas prácticos de la vida, lo cual no es ajeno a todos los pueblos del mundo. No obstante, manifiesta que la filosofía occidental (que desde sus inicios se compone de polílogos culturales) ha coartado lo que debe ser llamado filosofía en sentido estricto, ubicando a esas otras filosofías como primitivas, carentes de racionalidad, método, cientificidad, entre otros. Aunado a esto, manifiesta que esta se ha establecido como una experiencia supra cultural y ahistórica, planteamientos criticados a su vez por el pensamiento postmoderno, quien alude al relativismo cultural y la construcción histórica del pensamiento occidental. Sin embargo, esta última, a pesar de ser una crítica que desenmascara en cierta medida las falacias de la filosofía occidental, continúa siendo una postura intra europea que aboga por la incommensurabilidad de las culturas y que prioriza una apuesta estética más que ética de las filosofías. Al respecto, la filosofía intercultural se distancia del postmodernismo afirmando un mínimo de comensurabilidad entre las culturas, reconociendo el carácter altamente ético del diálogo intercultural.

En este orden de ideas, también fue parte de este primer acercamiento al Vivir Sabroso la premisa de que la filosofía —especialmente la occidental— “se convierte en imperialismo y hegemonía económica y política en lo práctico” (Estermann, 2006), por lo cual cambiar los términos de la conversación era fundamento de las prácticas y saberes para la vida en el Sinú. Así mismo, esto se aunaba a lo dicho por Fonet (2022), señalando que una filosofía de corte intercultural se encaminaba a la justicia epistémica en lo político, lo económico, lo social y lo ambiental (p.30), elementos que justifican, a priori, esa primera denominación del Vivir Sabroso en Asprocig como una filosofía interpeladora de un pensamiento occidental y desarrollista en el territorio.

De lo expuesto anteriormente, podría indicarse que pensar el Vivir Sabroso como filosofía justificaría los presupuestos con los que me acerqué a la experiencia concreta en el territorio. La formación antropológica que me antecede había reproducido una distancia entre el sujeto que investiga y las comunidades con las que se aborda una investigación, esto a pesar de los diversos conglomerados bibliográficos que abordan la necesidad de transitar hacia una investigación de carácter más horizontal y colaborativo entre los sujetos que entablan estos ejercicios. No obstante, esto genera una paradoja en la investigación, ya que es desde el mismo pensamiento teórico en que muchas veces se emprende este giro epistemológico del investigador, lo que en este caso generó una tensión entre lo que creía que estaba haciendo en principio —una co-investigación— con la forma en que acomodaba mis presupuestos a lo que iba encontrando en el trabajo de campo.

Sin embargo, el Vivir Sabroso como filosofía empezó a ponerse en sospecha por varias razones. En primer lugar, lo manifestado por el mismo Estermann (2006) en el entendido de que el punto de inicio son las experiencias vivenciales e históricas de los pueblos, y no una evidencia a priori supuestamente supra-cultural; en segundo lugar, el caminar con la asociación y su *no-definición* del Vivir Sabroso, aludiendo más a lo que se sentía y *al aprender-haciendo y vivir aprendiendo*; y en tercer lugar, los aportes de los lectores de este trabajo quienes señalaban la posibilidad de este no como filosofía sino como otro tipo de expresión de las prácticas y los saberes de las comunidades que hacen parte de Asprocig. Este fue el caldo de cultivo para reconocer, a partir de las experiencias vitales compartidas por los co-investigadores, que aunque pueden existir unos principios filosóficos del Vivir Sabroso ligados a lo intercultural —no sólo desde la tradición filosófica de esta corriente sino también desde lo campesino, afrocolombiano, pescador e

indígena—, lo más relevante para el proceso es caminar y aprender desde las prácticas cotidianas que se dan en relacionamiento con los diversos seres que habitan el territorio.

Es por ello, que el Vivir Sabroso para este trabajo es entendido como una *Cosmopraxis*, — aunque no es nombrado de esa manera por las personas que acompañaron esta co-investigación— experiencia vital donde el pensamiento no antecede las prácticas, sino por el contrario: las prácticas permiten pasar por el cuerpo y sentir la vida, interactuar y responder a las vicisitudes de la vida, con unos principios éticos y políticos para la vida en el territorio anfibio. En otras palabras, una *Cosmopraxis* donde “las prácticas culturales (...) generan constantemente las significaciones culturales o sociales y también los valores humanos asociados (Allerton, et al., p. 633). Es por ello que me he atrevido decir, después de caminar junto a estas personas, que el Vivir Sabroso es una categoría sintiente, lo cual implica límites para nombrarla desde construcciones teóricas específicas. Esto se refleja en conversaciones con pescadores cuando se manifiesta *que* “Yo aquí tenía una hamaca, y otra allí, acá uno pasa sabroso. ¿no lo siente? Esto es vivir Sabroso” (Rodolfo Mejía, Comunicación personal, 2022). O “Vivir Sabroso es comer bien, saludable, que mi vecino no le falté nada” (Iván Correa, Comunicación personal, S.F), estableciendo una comunidad de practicantes para el Vivir Sabroso desde la solidaridad, la reciprocidad y la cooperación entre lo humano y lo no-humano. Son prácticas que determinan y son determinadas por la relacionalidad existente y aprehendida históricamente, que la articulan directamente con una ontología del mundo que se distancia de la racionalidad moderna dualista entre sujeto y objeto.

Es por ello, que asumir el Vivir Sabroso como una *Cosmopraxis* refiere ineludiblemente — al menos para esta experiencia en particular— a la imbricación con una *Ontología Relacional*, entendida como una compleja red de interrelaciones y construcciones del mundo en el que los elementos que lo componen no son autocontenidos, sino que se definen y redefinen desde las prácticas cotidianas en espacios-tiempos particulares (Escobar, 2014). Por ello, una *Ontología desarrollista* que concibió el río Sinú como un recurso explotable en materia energética impactó de manera directa las prácticas y concepciones del mundo de los pescadores en relación con esta línea de vida, a saber, el río; o, en esa misma medida, el entablar una observación activa de los ciclos del agua y el crecimiento de las plantas ha permitido la recuperación de ciertos nichos territoriales del Sinú y la adaptación de las comunidades a las tensiones ontológicas que han generado propuestas desarrollistas en la cuenca baja del Sinú. Estos son sólo ejemplos de esta relacionalidad que orienta

unos posicionamientos políticos y éticos para ser y estar en el mundo desde una multiplicidad ontológica en este contexto histórico concreto.

### **Estructura del trabajo**

Este trabajo contiene seis (6) capítulos. El primer capítulo aborda los elementos generales de los estudios clásicos de la Paz y las Pazes Otras como una posibilidad para encontrar otros sentidos y prácticas que emergen para pensarse la Paz desde la Paz misma. El segundo capítulo presenta el contexto socio histórico y socioespacial que antecede la constitución de Asprocig en el territorio anfibio, haciendo énfasis en los procesos de recuperación de la tierra, conformación de liderazgos comunitarios y configuración de propuestas para un Vivir Sabroso en el territorio que impacte la vida económica y sociocultural de las comunidades anfibia. El tercer capítulo aborda los elementos estructurantes de una economía otra en Asprocig desde el Vivir Sabroso, resaltando la importancia de la energía como eje estructurante de esta cosmopraxis que se distancia, pero también dialoga en ciertos momentos, con una economía basada en la acumulación y la lógica de la escasez. El capítulo cuarto desarrolla la relación intrínseca entre esta economía otra de Asprocig con lo que se concibe como la Paz desde el Vivir Sabroso, problematizando la naturalizada consideración de que el desarrollo propicia un Vivir Bien o la Paz entre los pueblos. El quinto capítulo concluye estas reflexiones dadas en este proceso de investigación, reflexionando sobre la importancia de la descolonización de la Paz como un paso para transitar hacia una Paz Intercultural que reconozca y respete los diversos sentidos, prácticas y nombres que puede tener esto que llamamos Paz, reafirmando la necesidad de una Justicia epistémica y de vivir en el mundo más allá de las categorías que exige la modernidad/colonialidad. Por último, se presentan algunas disertaciones sobre la Intervención Social desde una postura decolonial/intercultural en contextos comunitarios.

Este trabajo fue socializado en una espiral de conocimiento con la junta directiva de la asociación, cumpliendo parcialmente con el compromiso ético de devolución y retroalimentación de lo plasmado en este trabajo de investigación. Se aclara que es parcial porque a pesar de presentarse en un foro de la asociación mediante una espiral de conocimiento, de este saldrán insumos —a ser acordados en otro espacio de diálogo posterior a la sustentación de este trabajo—

para aportar elementos que fortalezcan la escuela agroecológica para la Paz y demás espacios emergentes del proceso.

El alcance de este escrito no es hacer un análisis sobre los procesos de Paz en Colombia o inclinarse hacia la polemología. Por el contrario, se pretende aportar una reflexión sobre las variadas posibilidades que existen en el país para comprender sentidos “otros” de la Paz, percibidos alrededor del Buen Vivir, el Vivir sabroso, la forma de vida campesina, entre otros. Es un aporte a los estudios sobre la Paz, buscando tener otra mirada y otras narrativas de este fenómeno social, reafirmando los sentidos profundos de las comunidades alrededor de esta, las cuales interpelan una colonialidad latente sobre los saberes, las prácticas y la naturaleza, desde la diversidad de formas de ser y hacer el mundo en comunidades indígenas, campesinas, afrodescendientes y urbanas.

## **1. Abordaje conceptual sobre la Paz Liberal Hegemónica y emergencia de Paz(es) Otra(s)**

Los debates clásicos y contemporáneos en torno a los Estudios sobre la Paz han sido predominantes desde la Polemología y la Resolución de conflictos. El primero refiere a la Paz como fenómeno determinado por factores externos a ella, focalizando su nicho interpretativo alrededor de las dinámicas y expresiones de violencia, situando la comprensión de la Paz desde las causas y consecuencias de la guerra. El segundo, remite a asociar la Paz como un producto de los acuerdos entre diferentes actores, asociados a los pactos generados desde los ámbitos jurídicos, políticos, económicos y sociales, encaminados a la terminación de disputas y, por ende, al establecimiento de escenarios de Paz (Vásquez, 2020). Estos enfoques constriñen el abordaje de los estudios sobre la Paz desde la Paz misma. Es decir, sitúan el análisis en elementos, que, aunque relacionales con la Paz, quedan cortos al momento de comprenderla más allá del pacto entre guerreros o la terminación de conflictos.

En este sentido, se desarrollarán los elementos generales que componen los estudios clásicos y contemporáneos sobre la Paz, así como las propuestas emergidas desde la opción decolonial e intercultural para pensarse otros sentidos de la Paz, —asociados principalmente a la economía— y que son llamados Pazes otras. En un primer momento se abordarán los principios sustanciales que componen la Pax Romana, la Paz Westfaliana y la Paz Perpetua Kantiana como paradigmas de interpretación dominantes para entender este fenómeno de la vida social, configurando la Paz Liberal Hegemónica predominante en los estudios irenológicos. Posteriormente se dará cuenta de los estudios contemporáneos de la Paz y las propuestas emergentes de la opción decolonial/intercultural, específicamente las relacionadas con las Pazes Otras.

### **1.1. Pax Romana, Paz Westfaliana y Paz Perpetua Kantiana**

En el contexto romano las concepciones de la Paz estaban altamente ligadas a la coacción que daba la fuerza, la estabilidad política y el derecho, como columnas vertebrales de un modelo de Paz imperial que hasta la actualidad es referente de los Estados-Naciones alrededor del mundo. Cabe anotar, que esta concepción de Paz se origina en un periodo específico de reformas políticas

en Roma, las cuales se consolidaban tanto dentro como fuera del imperio<sup>7</sup>. Esta Paz operaba dentro de las ciudades-Estado que hacían parte del imperio, y fuera de él se dirigía a mantener la estabilidad por medio de la pacificación. En otras palabras, aquello que se conoce como Pax Romana tiene entre sus características la percepción de una la Paz lograda a través del uso de la violencia—justificada por la legítima defensa ante las amenazas o ataques de otros pueblos que pusieran en riesgo el estilo de vida romano—, la imposición de valores hegemónicos romanos — asumidos como universales a otros pueblos— y la instauración de una economía de guerra al interior del imperio.

La Pax Romana es entendida entonces como un período de estabilidad política, económica y social fundada en el precepto de expandir una hegemonía imperial en los rincones del mundo. Es una concepción de Paz fundamentada en la negatividad de la otredad, una negación del otro por medio de una posición de centralidad cultural de Roma sobre el resto del mundo conocido hasta entonces. Una Paz que en su discurso y en su praxis pretendía la estabilidad política, social y económica de aquellos que pertenecían a Roma, fueran ciudadanos o no, pero que, a su vez, expandía sus visiones del mundo por medio de la hegemonía militar y la inserción de los diferentes pueblos a las dinámicas del imperio:

Es así como la *Pax romana* consolidó a Roma como un sistema imperial, internacional unipolar, multiestatal e interdependiente a través de una estrategia de pacificación para contener los intereses hostiles de los adversarios como las tribus nómadas, “los bárbaros”, los persas y las demandas de los aliados de las provincias del oriente, lo cual permitió mayor estabilidad económica y larga vida al imperio. (Vásquez, 2017, p.26)

En este sentido, la Pax Romana contiene en si misma cuatro características: la *Pacificación*; la *Estabilidad Social, Política y Económica*; la *Comunicación*; y la *Ley*. Según Palomino (2009) las posibles amenazas al sistema era una de las preocupaciones constantes de aquellos que detentaban el poder en Roma. El pueblo romano se encontraba amenazado constantemente por las intenciones expansionistas de los Persas y demás pueblos invasores de carácter nómada. Estos ataques se presentaban frecuentemente en las fronteras, lo que obligaba al imperio a dos respuestas:

---

<sup>7</sup> Específicamente desde la llegada del emperador romano Cayo Julio César Octavio Augusto (emperador en el 27 a.C.). Véase (Palomino, 2009) para conocer con más profundidad este asunto.

por una parte, continuar los ejercicios expansionistas para abarcar el ámbito territorial de protección, alejando poco a poco los límites del territorio en disputa; y de otro, ligado a este, la pacificación de estos pueblos por medio bélicos, lo que suponía que “la subyugación de los pueblos hostiles era la principal fuente de Paz, ligándola estrictamente con el uso de la fuerza, lo cual no dista mucho de la concepción de Paz en la actualidad. (Palomino, 2009, p. 35)”.

Siguiendo esta línea de análisis, la pacificación fue permitiendo la adhesión de diversos pueblos, el crecimiento del intercambio comercial al interior del imperio y la consolidación de un sistema fiscal con el aumento de los impuestos. Este sistema económico de recaudación se imbricó rápidamente con el discurso de estabilidad económica y reservas para las campañas pacificadoras y expansionistas:

Luego de encontrar la momentánea pacificación de la “masa bárbara”, la hegemonía se encontró fuertemente sólida permitiéndose una mejora en el desenvolvimiento político mejorando, como consecuencia, las condiciones económicas. Debido a lo anterior, y sumando un excelente desarrollo de las vías de comunicación, mejoró el comercio, permitiendo una armonía en las relaciones internacionales del sistema que multiplicaban la economía doméstica y a su vez, la pública debido al aumento en la recaudación de impuestos: “uno de los mayores éxitos de Roma fue el de convencer a los ciudadanos de las ventajas de pagar impuestos para mantener la defensa y el orden” (Palomino, 2009, p. 35)

De allí que tome relevancia la célebre frase asociada a “Todos los caminos llevan a Roma”, refiriendo al proceso de consolidación de una red de comunicación que posibilitara el control de los territorios adheridos al imperio y el fácil intercambio comercial dentro del mismo. Estas conexiones se establecían a los principales centros urbanos por medio de complejas redes viales, procurando tener un control territorial sobre todos los rincones del imperio.

Lo anterior se articulaba con un complejo sistema legal que aplicaba tanto a ciudadanos como no ciudadanos. Ello permitía a aquellos que pertenecían a Roma gozar de un sistema jurídico que regulaba el cuerpo social por parte del Estado romano. Es por ello que “La ley para los romanos estaba en la cúspide vigilante de todo comportamiento social del imperio (...) Al aceptar el

concepto de ciudadanía romana, se aceptaba a su vez la profunda filtración legal hasta en los cimientos de la vida privada”. (Palomino, 2009, p. 36). En síntesis, como manifiesta Vásquez,

Podemos observar entonces como la Paz no se imponía de manera exclusiva a través de la guerra sino, también, como una herramienta que podía otorgar ventajas económicas y civiles a quienes profesaran un acatamiento irrestricto a las orientaciones del imperio. Lo que mide los medios para alcanzar la Paz se encuentra en directa correspondencia con la capacidad de fuerza que tiene el adversario de resistirse a los designios del imperio. De este modo las prerrogativas se convierten en una estrategia efectiva para contener las posibles agresiones de los adversarios y la aceptación consciente de su sometimiento. Así, la Pax romana sólo es posible sometiendo al contrario e imponiendo su sistema de valores y creencias tanto por la vía de la coacción como por la vía de la cohesión. (Vásquez, 2017, p. 28)

La Pax Romana funda una concepción de la Paz de carácter estatal, proteccionista al interior del imperio o los Estados -Nación, con la negación de la alteridad constitutiva de otros pueblos — es decir, con un carácter de universalidad—, con estabilidad económica y principalmente entendiendo la Paz como ausencia de violencia —que en los trabajos posteriores de Galtung puede relacionarse con la Paz negativa—, que será uno de los fundamentos de lo que será denominado en este trabajo como la Paz Liberal Hegemónica.

De igual manera, una de las experiencias fundantes del concepto de la Paz es el tratado de Westfalia. Es necesario resaltar, que, la visión del Estado Nacional moderno ubica su génesis en el desprendimiento político-organizativo de las estructuras feudales del continente europeo durante la edad media, específicamente a finales del siglo XV. Europa vivía una profunda fragmentación territorial que concentraba el poder en los señores feudales, quienes detentaban en los feudos el predominio sobre los territorios de los reinos, que para ese entonces sufrían un proceso de atomización. De allí, que la autoridad real se suscribiera a una formalidad en los ámbitos territoriales surgidos después de la decadencia del Imperio Romano de Occidente (HELLER, 1968, citado en Toscano, 2006, p. 89).

No obstante, el fenómeno social de los feudos en Europa declinaría, tal como lo afirma Toscano (2006) debido al desarrollo de la economía monetaria y el surgimiento de los burgos, que

fortalecerían el papel de las denominadas monarquías burguesas, como piedras angulares de la centralización del poder político y económico. Este nuevo escenario se afianzó con la articulación de estas estructuras a valores de solidaridad y sentimientos de nacionalidad basados en el idioma, las costumbres y en una historia pasada que les era común. Se empezaban a generar las bases del llamado Estado Nacional en deslinde de la soberanía del papa y demás imperios hegemónicos del momento, razón por la cual se delimitaron fronteras territoriales que demarcarían los límites geográficos del poder político y económico (Toscano, 2006, p. 90).

La reconcentración del poder y la emancipación de la hegemonía católica, aunada al surgimiento del protestantismo en algunas monarquías, fue el caldo de cultivo para la guerra de los treinta años que precedió el tratado de Paz. Al respecto puede indicarse que:

En los orígenes de la guerra se encuentra, por ello, un conflicto religioso que proviene de la intolerancia entre católicos y protestantes. En efecto, la coexistencia religiosa de católicos y protestantes era un problema tanto en el interior de los Estados como entre ellos, al paso que el nacionalismo, aún naciente en el siglo XVII, desempeñó un papel mucho menos relevante que el que vendría a ocupar en las guerras de los siglos XIX y XX (BURNS, 1981: 537). La reforma protestante, al quebrar la unidad religiosa católica de la Europa medieval, proporcionó el sustrato del cual florecería, más tarde, la Guerra de los Treinta Años y la Paz de Westfalia. (Toscano, 2006, p. 91-92).

La guerra de los treinta años fue el conflicto transcurrido de 1618-1648 entre las casas de Bourbon (Francia) y de Habsburgo (España) por el control político, económico y religioso del continente europeo. La contrarreforma católica había ganado fuerza en gran parte de los territorios del continente, lo que llevó a la conformación de la Unión Protestante para la defensa de las ciudades protestantes ante la embestida de la llamada Santa Liga Alemana, la cual pretendía la reconquista religiosa de estos espacios que, poco a poco, eran permeados por la reforma luterana. Sin embargo, esta guerra no sólo se nutrió de tintes religiosos sino también políticos. Las disputas territoriales, en las que paulatinamente los protestantes alemanes fueron ganando apoyo financiero y político por parte de aliados católicos —como ejemplo el apoyo por parte de franceses católicos para hacerle frente a los Habsburgo—, llevaron el conflicto a un plano de control por el dominio político y territorial de Europa; es por ello, que

Desde una perspectiva ideológica, es posible identificar ahora una nítida confrontación entre dos visiones del mundo antagónicas: una mirada para el pasado, encarnada en el Sacro Imperio Romano Germánico, representante del universalismo católico medieval y de la preeminencia del Emperador, y otra mirada para el futuro, la francesa, con un discurso radical de libertad, igualdad y fraternidad (?) entre todos los Estados. (Toscano, 2006, p. 97).

Cabe anotar, que la finalidad de este apartado no es abordar de manera profunda la dinámica del conflicto que concernió a Europa en este marco temporal, por el contrario, se quiere resaltar los elementos que propiciaron la finalización de un conflicto por medio de un tratado de Paz en ese continente. En este sentido, y después de años de disputas por el control político, religioso, territorial y económico, los involucrados en la guerra emprenden un diálogo de Paz en 1644, que terminaría con la firma del tratado en Westfalia en el año de 1648. No obstante, es preciso indicar que estos tratados se dieron en el marco del debilitamiento del Sacro Imperio Romano Germánico y en la emergencia del protestantismo, consolidado con las victorias que a lo largo de estos años en guerra tuvo la alianza de los reinos de Francia, Suecia, las provincias de Países Bajos y los aliados teutones en Europa. Fueron ellos quienes lideraron un tratado de Paz, que en simples palabras, era una Paz pensada desde los ganadores <sup>8</sup>,

Si aludimos a la representación discursiva de la Paz de Westfalia, está se encuentra expresada en una nueva acta constitucional y en el derecho de gentes o derecho interestatal, donde se consagran los dispositivos jurídicos de gobernabilidad territorial; el principio de no injerencia en asuntos internos; el derecho al sufragio en los diferentes Estados; y la igualdad jurídica de los Estados, independientemente de su tamaño y de su fuerza. Todos

---

<sup>8</sup> De la firma de los pactos participaron cerca de trescientos representantes de las fuerzas políticas de Europa, teniendo como gran ausente al papado. “En este tratado se reconoció la independencia de Holanda y de Suiza del Sacro Imperio, garantizándose que el catolicismo y el protestantismo (luterano y calvinista) pasarían a ser confesiones con idénticos derechos, se concedieron territorios alemanes a Suecia, se redujo el Sacro Imperio Romano Germánico a una mera ficción, ya que a cada príncipe elector alemán le fueron otorgados derechos propios de soberanía, le fueron abolidas barreras al comercio y se dio inicio a un largo período de relativo equilibrio de poder en Europa”. (Toscano, 2006, p. 98).

estos derechos como atributos del principio de soberanía el cual contribuiría a disminuir el poder del emperador. (Vásquez, 2017, p. 33)

Los logros principales del tratado de Westfalia, que instituye las bases jurídicas del Estado Moderno, se ubicaron en la **secularización, la centralización y la nacionalización**, reconfigurando los antiguos límites territoriales por nuevos ámbitos geopolíticos anclados a la razón de Estado o Soberanía Nacional. Es el nacimiento del Estado Moderno y las relaciones internacionales, garantizadas por la razón jurídica, que situó en el escenario geopolítico europeo nuevas formas de relacionamiento internacional. Se concibió entonces un nuevo orden mundial que partió de la estatalidad, donde el Estado nacional soberano, fuerte y centralizado es el mayor garante del orden y la Paz (Toscano 2006, p. 101). Una Paz Estatal que centraliza el ejercicio del poder y la estabilidad, detentadas por medio del control político y territorial que hasta hoy son consideradas como bases de la Paz Liberal Hegemónica.

Por último, es preciso traer a colación sobre los estudios clásicos de la Paz, los postulados de la Paz Perpetua situados en la filosofía política del pensamiento kantiano. El filósofo de Königsberg expone diversas tesis para instar a los estados europeos de su tiempo a la búsqueda imperante de una Paz que permita superar el estado de naturaleza del ser humano. Para Kant, el estado de naturaleza no se ubica en el sentido altruista de la especie, por el contrario, propicia el conflicto, la aniquilación del otro y la guerra. Indica que, a pesar de existir escenarios donde las hostilidades no se han declarado directamente, este estado de guerra es una amenaza latente entre las personas y los Estados. En este sentido, la Paz Perpetua surge como una retórica que asume un estado de naturaleza violento entre los seres humanos, el cual debe ser regulado por la razón jurídica, expresada en normas orientadas a la aminoración de este estado; e igualmente, se ubica en la dicotomía guerra-Paz, respondiendo a un pensamiento binario donde la ausencia de una es la presencia de la otra.

Con base en lo anterior, Immanuel Kant expone en la Paz Perpetua los componentes necesarios para establecer condiciones de Paz entre los Estados -Nación, que, a través del tiempo, han fundamentos de organismos como las Naciones Unidas. De allí, que el instrumento principal para garantizar esta propuesta es el predominio del derecho y las figuras jurídicas de carácter internacional. Este derecho es determinante en el marco de la regulación de las relaciones humanas, de la organización del poder político y la instauración del Estado Republicano, en el que:

Hacia el exterior e interior de los Estados la Paz perpetua tiene una intención, instaurar el sistema político del republicanismo, el único adecuado al derecho del hombre. De ahí la necesidad de perfeccionar el derecho de gentes, el derecho público y la esperanza en la idea de Paz en el futuro, que no es más que la idea de no más guerra entre europeos y alrededor de ella el imperativo categórico de la razón como sistema de valores y de creencias a instaurar, no solo entre europeos, sino también, entre aquellos que no son parte de la tradición europea por medio de un Estado mundial. (Vásquez, 2016, p. 36)

Esta propuesta de Paz perpetua está plasmada en una obra del mismo nombre, compuesta de 6 artículos preliminares, 3 artículos definitivos, 2 suplementarios y 2 apéndices, que giran alrededor de la construcción de una federación de Estados de carácter republicano, abarcados en un marco legislativo común para eliminar la sensación constante de amenaza entre los individuos y los Estados. Esta propuesta se expone alrededor de: 1. «No debe considerarse válido ningún tratado de Paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro.», 2. «Ningún Estado independiente (grande o pequeño, lo mismo da) podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación.», 3. «Los ejércitos permanentes (*miles perpetuas*) deben desaparecer totalmente con el tiempo.», 4. «No debe emitirse deuda pública en relación con los asuntos de política exterior.», 5. «Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro.», 6. «Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la confianza mutua en la Paz futura, como el empleo en el otro Estado de asesinos (percussores), envenenadores (venefici), el quebrantamiento de capitulaciones, la inducción a la traición (perduellio), etc.»; y tres artículos definitivos: 1. “La constitución civil de todo Estado debe ser republicana”, 2 “El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres”, y 3. «El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal». (Kant, 1996).

Estas afirmaciones y propuestas del filósofo alemán se han convertido en retóricas vigentes que si bien, han propiciado el surgimiento de perspectivas jurídicas de carácter internacional como los Derechos Humanos - DDHH o el Derecho Internacional Humanitario - DIH, también se imbrican necesariamente a la voluntariedad de los Estados Nación para la materialización de éstos, desconociendo las disputas por diferentes capitales en el marco del Estado Liberal Hegemónico;

Se puede afirmar que estas condiciones kantianas, denominadas preliminares y las cuales pueden ser ubicadas en una perspectiva jurídica y moral de tendencia voluntarista, se convierten en las premisas irrealizables que le asignó el filósofo de Königsberg al Estado de derecho como instrumento regulador de la Paz perpetua. No obstante, dichos preceptos continúan siendo retóricas a las que apelan los Estados modernos, en el contexto de las relaciones políticas internacionales, como pretextos discursivos que actúan de acuerdo con la conveniencia coyuntural del imperio de turno y/o los bloques de poder interestatal. (Vásquez, 2016, p. 35).

El ideal Kantiano de la Paz ha sido una narrativa que ha acompañado la creación de organismos internacionales y aparatajes institucionales para la garantía de los derechos individuales, colectivos y comunes de los pueblos, teniendo como ejemplos más claros la Organización de Naciones Unidas – ONU y sus derivados como la OTAN, la CEPAL, la FAO, entre otros. Es necesario resaltar, que, estos fundamentos —en concordancia con los principios fundantes de otras concepciones de Paz clásica como la Romana o la Westfaliana — circunscriben la Paz a la ausencia de la guerra —o Paz negativa que se abordará en apartados posteriores —, la presencia del Estado como garante del orden social, la democracia como sistema político que permite las relaciones pacíficas y el desarrollo como camino a seguir para la superación de las necesidades estructurales en todo los rincones del mundo. De allí, que se configure política y económicamente retóricas asociadas a la Paz Liberal Hegemónica, de carácter colonial y moderno, que invisibiliza y marginaliza sentidos otros de la Paz. Precisamente, de esta Paz liberal hegemónica es que se hablará en el siguiente apartado.

## **1.2. La retórica Hegemónica de la Paz**

Como se venía exponiendo en apartados anteriores, puede considerarse que la Paz Liberal Hegemónica ubica su genealogía en tres procesos de carácter europeo específico: La Paz Imperial —con pretensiones de estabilidad política y social desde la seguridad que podría brindar el imperio, principalmente la Pax Romana—, el paradigma Westfaliano — el nacionalismo, el contractualismo y el laicismo — y la Paz Perpetua de Kant (1795) —basada en lo jurídico y un marco legal común

para superar el estado de naturaleza en guerra de los individuos—. Desde estos enfoques, emerge la Paz Liberal Hegemónica como un ideal que tiene su garante principal al Estado-Nación, basada en la institucionalización de los principios neoliberales, la democracia representativa, la economía de mercado, la primacía de los derechos civiles y políticos, y la resolución de los conflictos de forma estatal. Este modelo de Paz de carácter pro-occidental, conservadora y protectora del Statu Quo, se instala en el seno del neoliberalismo, como proceso técnico contractual que tiene una agenda universal, homogénea y uniforme aplicable a cualquier contexto específico (Zirion-Landaluze, 2017). Es decir, sostiene una naturalizada confianza en el Estado como garante de la armonía social, estableciéndose como “categoría incrustada en la concepción de modernidad, la configuración del Estado y la democracia como única alternativa de vida de las sociedades.” (Vásquez, 2021, p. 4). Es por esto que:

La implementación de la Paz liberal ha sido fundamentalmente estándar y homogénea (Mateos 2013, p. 150), y aplicada de manera uniforme a contextos políticos, económicos, sociales y culturales que, sin embargo, son muy dispares. Se ha aplicado como una receta de carácter casi universal (Paris 2004), como una Paz «IKEA» (Mac Ginty 2008, p. 145) embalada y lista para montar donde hiciese falta. (Zirion Landaluze, 2017, p. 41)

Es posible ubicar la tradición académica de los estudios de la Paz, con la categoría central de la Paz liberal desde tres corrientes. En primer lugar, aquella que resalta la mejora a la estabilidad política y militar de los países; otra que hace énfasis en los fracasos, contradicciones y retos pendientes para aumentar la eficacia del modelo, pero no cuestiona ni su validez ni su efectividad; y por último, aquella que cuestiona de manera más profunda la racionalidad colonial, el imperativo liberal, la ilusión de neutralidad, el carácter cambiante del modelo y la invisibilización de las agencias locales, denominada como los estudios críticos de la Paz (Zirion Landaluze, 2017).

Esta última corriente de abordaje crítico de la Paz Liberal Hegemónica comienza a demarcar un camino para sospechar del pretendido universalismo político, económico y cultural que se impone sobre la diversidad de saberes y prácticas de los pueblos del mundo. En este sentido,

es totalmente acertado asociar este tipo de Paz con la instauración de una matriz colonial del poder<sup>9</sup>, que para este caso no sólo precisa el desarrollo de acciones técnicas para la consolidación de un modelo específico de Paz, sino también la instauración de ideas y valores orientados a la normalización del Estado, la democracia y el desarrollo como horizontes de vida, constituyendo la identidad de unos y otros, y detentando el “derecho a intervenir y controlar, adaptar y remodelar las estructuras, prácticas y estilos de vida del Sur (Abrahamsen, 2007, citado en Zirion Landaluze, 2017).

En otras palabras, se sospecha de la concepción hegemónica que se tiene sobre la Paz y se advierte, tal como lo denota Mignolo (2007), sobre la necesidad de realizar un giro epistemológico que permita reconocer la irrupción de la modernidad en los procesos de colonización sobre las ideas y prácticas sobre la Paz para tensionar estos contenidos epistémicos y ontológicos que giran alrededor de la misma, develando las redes que subyacen en la relación entre las genealogías de las historias locales y los designios globales desde la heterogeneidad histórica para la dignificación de los saberes y prácticas propias de los sujetos subalternizados, entendiendo que,

(...) esa heterogeneidad histórica no reconocida es parte del sujeto que la exige y la configura. El reconocimiento de ese sujeto, de su historia, de su conocimiento, de su existencia, que se debe hacer de manera justa (tanto epistémica como cognitivamente), es necesario en todos los planos y sobre todo en los campos prácticos, representativos, auto representativos y académicos de la Paz. Pues si su opresión, silenciamiento, homogenización, dominación y exclusión han sido por las vías de la violencia, incluso cuando se han impuesto los tipos de Paz externos a la realidad que vive, con mayor razón, el concepto de la Paz debe ser muestra de su liberación y reubicación en el plano no sólo epistemológico, sino político cultural, social e histórico. (Cruz, 2018, p. 18)

En otras palabras, un desprendimiento y apertura (Mignolo, 2007) que posibilita, para fines de este trabajo, ubicarse desde los lugares de la memoria y la herida colonial, reconociendo que la Paz, tal y como se ha concebido, se ha establecido sobre un horizonte de modernidad que encubre

---

<sup>9</sup> Entendida como una forma particular de regulación de los seres, los saberes y la naturaleza que continúa influyendo en la organización social y cultural por medio de la colonialidad. Esta matriz se reproduce como un sistema de poder y dominación basado principalmente en la categoría de la raza, la cual opera a través de la imposición de una jerarquía racial y cultural.

su lugar de enunciación bajo un velo ahistórico y apolítico. De allí el imperativo de subvertir desde otros lugares de enunciación las trampas “civilizatorias” de la modernidad sobre los saberes y las prácticas sobre la Paz, en razón de posicionar posibilidades otras de Paz que emergen desde los sentidos profundos que tienen los *Condenados de la Tierra*.

### 1.3. La emergencia de los estudios críticos sobre la Paz

Francisco Muñoz (2011) propone por medio de su texto la *Paz imperfecta* realizar un giro epistemológico que permita reconfigurar los paradigmas hegemónicos respecto a la Paz<sup>10</sup>. Plantea el desarrollo de nuevas categorías para reconfigurar las subjetividades frente a lo que se entiende como Paz en el arquetipo del pensamiento moderno. Para ello, parte de la premisa que posiciona la Paz como el elemento que permitió el surgimiento del hombre en sociedad, desplazando de este lugar al conflicto, como lo establecieron algunas corrientes antropológicas. En otras palabras, son la solidaridad, la conciliación y la cooperación los valores que movilizaron al Homo Sapiens para la pervivencia física y reproducción cultural de la especie, posibilitando la configuración de una red de relaciones que permitió la vida en sociedad.

Muñoz mira críticamente la posición de la Paz desde la perspectiva galtuniana (1996)<sup>11</sup>. Por una parte, refiere sobre la Paz Positiva, —con fundamento en la convergencia de justicia, valores de respeto y estabilidad económica para superar escenarios de injusticia e inequidad, estableciendo un escenario perdurable de armonía social —que instaura una concepción idealista de un mundo sin conflicto, lo cual es contradictorio con la dinámica natural de la vida en sociedad, despotencializando la capacidad del conflicto para movilizar las relaciones humanas, determinando

---

<sup>10</sup> En esta misma línea de estudios puede referirse al trabajo de Fernando Harto de Vera (2016) y su texto “La construcción del concepto de Paz: Paz negativa, Paz positiva y Paz imperfecta”, en el cual realiza un recorrido sobre las concepciones más influyentes de los estudios sobre la Paz a mediados del siglo XX, situándose desde los comienzos de la investigación para la Paz, en el que se genera el concepto de «Paz negativa», pasando por la revisión crítica en donde, a partir de Galtung, se abre espacio al surgimiento del concepto de «Paz positiva», transitando hacia los debates que generan las propuestas del concepto de «Paz imperfecta». En esta misma línea, Vincent Guzmán (2000) en “saber hacer las paces” propone un giro epistemológico que permita comprender la construcción y entendimiento de la Paz desde la Filosofía para la Paz, problematizando los estudios para la Paz en razón de las conceptualizaciones posmodernas, de la teoría crítica, feministas, entre otros, ya que, al estar comprometidos con valores de Paz, convulsionan las aspiraciones de objetividad científica en las ciencias sociales.

<sup>11</sup> El sociólogo y matemático noruego Johan Galtung desarrolló reflexiones importantes en relación con distintos procesos de violencia y de Paz. Él distingue entre violencia personal, violencia estructural y violencia cultural. Si bien en la primera se puede identificar fácilmente a la víctima y al victimario, en la segunda los victimarios no son precisamente actores específicos, sino estructuras sociales y condiciones de vida, que no solo producen más víctimas, sino que mantienen las dinámicas del conflicto (Robles & Sánchez, 2021, p. 88-89).

a la Paz con la ausencia del conflicto. De otro lugar, sobre la categoría de Paz Negativa, —entendida desde Galtung como la ausencia de guerra o como situación de no-guerra—<sup>12</sup> anota que está ligada al entendimiento de la Paz desde la dicotomía Paz/Guerra, lo cual delimita su abordaje a los estudios polemológicos, limitando su potencial como campo de estudios propio:

Tal fue así que, en sus comienzos, la Investigación para la Paz consintió desarrollar mucho más la polemología que la irenología, en gran medida porque el propio fenómeno de la guerra y sus asociados debían ser explicados de manera racional, lógica y científicamente para, también desde estas premisas, no sólo diagnosticar sino evitar su fenomenología: para ser abolida tenía que ser entendida y estudiada. El concepto de Paz se desarrolló así como ausencia de guerra o como situación de no-guerra, era la Paz negativa. (Muñoz, 2001, p. 6)

El abordaje de estas dos concepciones parte de la presunción de que la Paz — y los estudios sobre esta (Irenología)— no puede ser comprendida desde los contenidos propios de la Paz, que “para comprender y avanzar en el camino de la Paz es necesario, sobre todo, estudiar la violencia en todas sus dimensiones y complejidad y a partir de ahí se supondría, a través de una pirueta epistémica, casi circense, una capacidad «automática» para abordar la Paz” (Muñoz, 2011. P: 2-3). El historiador español, a partir de la exposición de estas dos categorías —pilares para el abordaje hegemónico sobre la Paz—, propone la categoría de Paz imperfecta como posibilidad de describir un proceso que continuamente está en construcción, que es dinámico y vinculante con diferentes experiencias de Paz en el mundo. Lo anterior permite, por un lado, comprender que la configuración de una sociedad pacífica no está desligada del conflicto, desidealizando la Paz como experiencia edénica y, por otra parte, deconstruir las estructuras hegemónicas de un tipo de Paz dominante, occidental y eurocéntrica, virando hacia praxis y arquetipos mentales ubicados en la alteridad, deslocalizando las fronteras entre la Paz, el conflicto y la guerra.

---

<sup>12</sup> Es así, que durante el siglo XIX y XX se conceptualizaron estudios y pedagogías sobre la Paz bajo el supuesto de la violencia. Es explicando los rastros de la guerra, las vicisitudes éticas y morales que deja el conflicto, y el educar en torno a la no reiteración del mismo que nacen los estudios sobre la Paz, aquellos que tratan más de la polemología, que dejan de lado la naturaleza conciliadora, que desde la mirada de Muñoz ha sido hegemónica en las prácticas primigenias y actuales de la vida en sociedad.

En definitiva, optamos por llamar Paz imperfecta a la «categoría analítica» que define a los contenidos anteriores. En primer lugar, para hacer una ruptura con las concepciones anteriores en las que la Paz aparece como algo perfecto, infalible, utópico, terminado, lejano, no alcanzable en lo inmediato. Alcanzable en el otro mundo, en la gloria, los cielos, con la mediación de los dioses, lejos de los asuntos mundanos, fuera de alcance de los humanos por sí mismos. En segundo lugar, tal como venimos afirmando, una Paz imperfecta que ayuda a reconocer las prácticas pacíficas allá donde ocurran, que nos descubre estos hitos como apoyos de una Paz mayor, más amplia. Y en tercer lugar una Paz imperfecta que nos ayuda a planificar unos futuros conflictivos y siempre incompletos. (Muñoz, 2011. P: 17).

Aunque el autor define claramente el contenido conceptual de lo *Imperfecto*, omite la carga simbólica negativa que recae sobre el mismo alrededor de algo carente de funcionalidad —críticas surgidas desde propuestas alternativas de Paz ubicadas en la opción decolonial e intercultural—. Sin embargo, la Paz Imperfecta irrumpe con la tradición polemológica desde donde se ha abordado la Paz, posibilitando otras perspectivas para encaminar los estudios sobre la Paz en torno al contenido de la Paz misma, de sus características no homogéneas, idílicas e inalcanzables.

#### **1.4. Sentidos Otros de la Paz**

Situarnos desde estos planteamientos lleva inevitablemente a preguntarnos ¿Qué es entonces la Paz? Sin embargo, se considera necesario realizar un giro epistémico decolonial que posibilite encontrar sentidos “otros” de la Paz que se ignoran o invisibilizan por la episteme moderna/colonial, los cuales, a su vez, emergen con una energía descolonizadora que se sitúa e interpela directamente a la configuración de la matriz colonial del poder. Al respecto, el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2014) expone su tesis sobre la colonialidad del poder, un discurso y una práctica fundamentada en la clasificación colonial y la diferencia racial. Según Quijano, la idea de raza como constructo colonial tejió nuevas identidades sociales que configuraron un nuevo patrón de poder colonial: indios, negros, españoles, portugueses, entre otros; estableciendo identidades que fueron “asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas

de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía.” (Quijano, 2014, p. 779). De esto se establece, según el autor, una matriz colonial fundamentada en una colonialidad del ser y una colonialidad del saber que hasta el momento se reproduce constantemente en las relaciones propias de la geopolítica y la cual históricamente ha estado articulada a la lógica de dicha matriz.

Partir de estos lugares de enunciación, situados en las coordenadas de las alteridades negadas, nos posibilita develar los elementos que componen la hegemonía moderna/colonial y sus efectos sobre modos de vida “otros”. Una opción que permite ubicar, en el espectro de las relaciones sociales, “Otros mundos posibles”, donde se articulan las relaciones entre la naturaleza, lo espiritual y lo material, como alternativa a una ontología moderna que ha establecido una sola forma de divisar la existencia. Dentro del espectro de esos “mundos otros” están inmersas las Pazes otras, como opción decolonial e intercultural que cuestiona de manera directa la configuración de la Paz liberal hegemónica, una(s) Paz (es) Otra(s) asociada(s) a las “formas de relacionamiento social, que se basan en principios como la reciprocidad, la prodigalidad y la complementariedad, con claros posicionamientos políticos antipatriarcalistas, antirracistas y antimilitaristas”. (Vásquez, 2020).

Desde este punto de vista, puede leerse de igual manera el trabajo de Christopher Courtheyn (2016), en el cual problematiza el concepto de Paz a partir de su trabajo en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó-Colombia, haciendo énfasis en entender los procesos de Paz en este escenario desde la construcción de comunidad por medio del trabajo colectivo. A partir de su análisis sobre dicha experiencia posiciona la categoría de Paz otra en conversación con la Paz energética, Paz moral, Paz moderna y Paz posmoderna, esto, basado en los trabajos de Wolfgang Dietrich (2012). Articulado a lo anterior, Julio Roberto Jaime-Salas (2019) manifiesta la necesidad de develar los desafíos epistemológicos, teóricos, metodológicos y ético-políticos que en el marco de las Ciencias Sociales siguen vigentes con la emergencia, configuración e institucionalización de este campo en el proceso de consolidación de la episteme neoliberal contemporánea, para proponer algunas alternativas para descolonizar las investigaciones sobre la Paz; superando la patriarcalización, las metodologías disciplinares, el individualismo ontológico por ontologías relacionales.

Trabajos más recientes son presentados en esta misma línea, como los realizados por Eduardo Andrés Sandoval-Forero y José Javier Capera Figueroa (2020), señalando que estas Paz

(es) proponen un giro epistemológico para reconfigurar los paradigmas y las prácticas sociales que se establecen alrededor de la construcción de la Paz. La dificultad para llevar a cabo estas resignificaciones puede entenderse por la marginalización de las pluralidades de Paz (es) invisibilizadas por los discursos hegemónicos euro/americanos, los cuales son el fundamento de las políticas sociales y económicas para abordar el tema en cuestión. Por ello, esta propuesta de estudio se enmarca alrededor de la opción decolonial, desde las experiencias de comunidades marginalizadas y de acciones anti-hegemónicas.

Alrededor de estos postulados emergen las Pazes OTRAS como categoría que problematiza e interpela de manera directa los estudios clásicos y contemporáneos sobre la Paz. Para fines de este trabajo se busca comprender y deslocalizar la naturalizada relación entre Paz y desarrollo (Vásquez, 2021), que asume la consecución de la Paz por medio del desarrollo, como régimen de representatividad (Escobar, 1996) y como opción económica, que coloca la Pax económica como horizonte a seguir por los pueblos del mundo y que niegan la variabilidad de experiencias de Paz Popular que existen en el espectro de la vida en sociedad. Respecto a este último tema, Illich (1980) manifiesta que:

Tanto en la teoría como en la práctica, cualquier desarrollo significa la transformación de culturas orientadas hacia la subsistencia y su integración en un sistema económico específico. (...) El desarrollo conlleva siempre la expansión de una esfera puramente económica en detrimento de las actividades ligadas con la subsistencia. Significa la “desincrustación” progresiva de una esfera en la que la práctica del intercambio presupone un juego de suma cero. Esta expansión se prosigue a costa de todas las otras formas tradicionales de intercambio. Así, el desarrollo implica siempre una dependencia creciente en relación con bienes y servicios, que se perciben como escasos. Crea necesariamente un medio en el que las condiciones de las actividades de subsistencia se eliminaron y que, por este mismo proceso, se transforma en recurso para la producción y la distribución de productos mercantiles. (p. 435)

En este sentido, el desarrollo, como eufemismo de la modernidad/colonialidad, impone inevitablemente la *Pax economica* en detrimento de otras formas posibles de concebir la Paz. En otras palabras, transfiere una concepción de Paz a todo el conglomerado de pueblos del mundo,

proceso que subvalora las concepciones de Pazes que existen, marginalizando e ignorando los contenidos prácticos, ontológicos y epistemológicos de otras posibilidades de reproducción de la vida en razón de establecer una forma unívoca de establecer lo social (Ilich, 1980). Esto invita, de manera directa, a visibilizar desde los lugares de enunciación concretos, esas formas diversas de comprender y hacer la vida social alrededor de la economía y la Paz. Se origina entonces, en el seno del pensamiento decolonial, la resignificación de la economía, “la necesidad de constituir proyectos de transformación mundial con base en prácticas de diferencia cultural, ecológica y económica —tendientes a mundos y conocimientos de otro modo.” (Escobar, 2007). Unas “economías otras” que reconcilien la relación entre Paz, cultura y economía.

Cabe resaltar que, la dificultad para llevar a cabo estas problematizaciones puede entenderse por la marginalización de las pluralidades de Paz (es) invisibilizadas por los discursos hegemónicos euro/americanos, los cuales son el fundamento de las políticas sociales y económicas para abordar el tema en cuestión. Por ello, se hace necesario

[...] cuestionar desde abajo, a la izquierda y desde adentro las narrativas epistémicas que configuraron los estudios de Paz desde la concepción de una episteme hegemónica, resulta ser un imperativo ético-político sustentado en la responsabilidad colectiva de ir más allá del velo propio de una colonialidad de saber, aquí la propuesta de descolonizar la Paz e interculturalizar las relaciones desde abajo, hacen parte de una mirada anti-hegemónica que pretende hacer grietas frente a las condiciones estructurales/ sistémicas de los estudios de Paz/paces desde los territorios. (Sandoval-Forero & Capera, 2020, p. 26)

Cuestionar desde abajo y problematizar la hegemonía del desarrollo dentro de la construcción de Paz lleva a preguntarse si ¿Existen “otras” formas de reproducción de la vida alrededor de los procesos de producción, intercambio y consumo que posibiliten entender la Paz más allá de su relación con el desarrollo y la homogenización de las culturas a un sistema económico dominante? Al respecto, Vásquez (2020) expresa que se puede fundamentar la construcción de Paz (es) “otras” basadas en otras formas de relacionamiento social que interpelan la matriz colonial, sustentada en la construcción geopolítica, geoeconómica y geocultural de las diferencias establecidas por el racismo, el capitalismo, el patriarcalismo, el eurocentrismo y el antropocentrismo. Formas de relacionamiento social que actúan en dinámicas permanentes de

tensión con el militarismo, que es impugnado con propuestas Pazifistas de hondo calado como el Vivir Bien, el Vivir Bonito, el Buen Vivir y el Vivir Sabroso, fundamentadas en,

Una rica variedad de prácticas que van más allá del desarrollo y la globalización económica, reivindicando la solidaridad frente al culto al individualismo reinante y asumiendo perspectivas filosóficas, políticas, culturales, económicas y sociales Pazíficas que tensionan los contenidos epistemológicos y ontológicos de la modernidad colonialidad. (p.107)

Con base en esto, las Paz (es) otras, engranadas alrededor de las economías otras y las propuestas de la opción decolonial, generan tensiones a los contenidos epistemológicos y ontológicos que fundamentan la Paz liberal hegemónica, y a su vez, al capitalismo subyacente a la modernidad/colonialidad. Además, develan el fracaso del supuesto universalismo explicativo de estas concepciones dominantes en el estudio y las prácticas sobre la Paz, evidenciando las limitaciones del Estado-Nación y su contractualismo para generar escenarios de convivencia y solidaridad intrínsecos a prácticas culturales alternas. Es decir, posibilitan una mirada de la Paz que va más allá del pacto entre guerreros, permitiendo virar hacia concepciones Pazíficas no hegemónicas de relación entre las comunidades, su cultura, la naturaleza y el mundo inmaterial.

### **1.5. Recapitulación**

Este capítulo encuadró de manera general los paradigmas clásicos de los estudios sobre la Paz, específicamente la Pax Romana, la Paz Westfaliana y la Paz Perpetua, como principios epistemológicos que fundamentaron lo que se ha denominado la Paz Liberal Hegemónica de carácter pro-estatal, democrática y con principios económicos basados en el desarrollo. Posteriormente se abordaron los elementos sustanciales que componen los estudios contemporáneos sobre la Paz, especialmente fundamentados en los postulados galtunianos de Paz Negativa y Paz Positiva, las cuales contienen en sí mismas la imposibilidad de mirar la Paz desde las expresiones de la Paz misma, dificultad que no permite identificar que la Paz tiene un carácter colonial y que ha sido instrumentalizada en el marco del proyecto civilizatorio de la modernidad. De allí que emerjan las propuestas de Pazes Otras como formas de relacionamiento con contenidos antipatriarcales, antimilitares y antidesarrollistas, basados en la solidaridad, la reciprocidad y la

cooperación, expresadas desde diferentes tradiciones culturales, posicionándose como posibilidades para divisar otras formas de relacionamiento social más allá de las impuestas en las lógicas de la Paz Liberal Hegemónica. Al respecto, los capítulos que siguen presentarán la experiencia económica y comunitaria de Asprocig como una alternativa para configurar Pazes Otras en Colombia. Esta es resultado de una construcción histórica en la que convergen las resistencias a proyectos desarrollistas, la recuperación de saberes ancestrales y la materialización de propuestas propias para Vivir Sabroso.

## **2. De Tierra y Agua: configuración territorial en el territorio Anfibio de la cuenca Grande del Bajo Sinú**

El siguiente capítulo pretende acercarse a la forma en que las comunidades pertenecientes a la asociación abordan sus asuntos vitales por medio de proyectos socio ecológicos, materializados a través de una economía otra que posibilita divisar sentidos de la Paz que se encuentran fundamentados en el Vivir Sabroso<sup>13</sup>. Este capítulo presenta, a grosso modo, los fenómenos políticos, sociales, económicos y culturales —desde un enfoque socioespacial— que antecedieron la conformación de Asprocig, sus estrategias para la protección a la biodiversidad y los pilares de sus procesos económicos socio ecológicos que posibilitan pensar una alternativa situada para soñar con un mundo más humano (Dussel, 2014).

Según informes del Centro Nacional de Memoria Histórica (2014, 2017), desde los años 20' se presenciaban jornadas de lucha y manifestación por la concentración de las tierras, la desecación de las ciénagas, y la deforestación de los bosques y manglares en la región de Córdoba<sup>14</sup>. No obstante, la semilla organizativa que precede a Asprocig puede ubicarse desde la década del 60', época en la cual emergen con potencia las disputas políticas por la recuperación de la tierra y la posibilidad de vivir con base en las costumbres campesinas. Lo anterior, es el antecedente de lo que a futuro desembocaría en la constitución de la asociación y sus disputas por la reconfiguración territorial<sup>15</sup> en la ciénaga grande de la cuenca baja del Sinú y la recuperación del uso común del sistema de humedales. Es por ello que:

Si bien la tierra ha sido históricamente un eje estructural del conflicto social y armado, especialmente en las zonas agrarias del país, hoy la conflictividad rural se ha hecho mucho más compleja, involucrando dimensiones que tienen que ver con lo socio-

---

<sup>13</sup> Parte de estas reflexiones surgieron del seminario socioespacial en el marco de la maestría en Intervención Social con énfasis en posconflicto y Paz de la Universidad de Antioquia.

<sup>14</sup> Un escenario de despojo a campesinos por parte de algunos terratenientes en los albores del siglo XX. Los líderes campesinos buscaron apoyo para reivindicar las pretensiones de permanecer en sus territorios en las Sociedades Obreras de Córdoba. El objetivo principal planteado por los líderes de estos asentamientos fue la llamar la atención sobre la necesidad de incorporar la lucha por la tierra en sus propuestas organizativas, situación que propició la recuperación de algunos baldíos. (CNMH, 2017, p. 17)

<sup>15</sup> Entendido como entrecruzamientos presentados entre los procesos de globalización neoliberal, las disputas por diferentes capitales, y las experiencias de resistencia social y comunitaria, que permiten reconfigurar las visiones, prácticas, saberes, conflictos y estrategias de Paz en territorios específicos. (Nieto, 2018)

ambiental, con modos de vida, con la identidad y con la autonomía de pueblos y comunidades. La noción más amplia de territorio hace posible poner en juego todas estas dimensiones a la hora de dar cuenta de los múltiples y complejos conflictos que configuran lo rural y lo dinamizan. (Nieto, 2018, p.2)

En la cuenca baja del Sinú, estos conflictos no son ajenos a la reconfiguración constante del territorio, encontrando en lo socioambiental un punto de inflexión que ha articulado, desde los años 90', las disputas, resistencias y re-existencias para materializar sus asuntos vitales alrededor de lo socioecológico<sup>16</sup>. Cabe anotar, que para las comunidades que hacen parte de la asociación existen tres referencias temporales para dar cuenta del proceso organizativo: un primer momento referido al desplazamiento de campesinos desde la zona delta del río Sinú debido al avance de la cuña salina en las cercanías de San Bernardo del Viento alrededor de los años 60'; un segundo momento de ocupación de tierras en el marco de las luchas territoriales dadas en la región hacia los años 70'-80', articulados a procesos organizativos de mayor envergadura como la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos -ANUC<sup>17</sup> y la Federación Agraria Nacional - FANAL; y, un tercer momento, ligado a las disputas territoriales con la represa Urrá por la recuperación del sistema de humedales como espacio de uso común a principios del siglo XXI. Cada uno de estos hechos sociales trajo consigo conflictos y repertorios de resistencia/re-existencia que hasta la fecha se reflejan en las apuestas ético-políticas<sup>18</sup> para Vivir Sabroso en sus territorios.

---

<sup>16</sup> La socioecología es entendida, desde la asociación, como una posibilidad de trascender el proceso organizativo y sus estrategias económicas más allá de la producción y la individualidad. Es una elección colectiva para reconciliarse con lo común, entendido desde la naturaleza y el ser humano. Es una socioecología con y para la vida, que es necesaria para abordar los conflictos socioambientales y mitigar los impactos del cambio climático por medio de la transición energética.

<sup>17</sup> La ANUC, es una asociación de tercer grado, sin ánimo de lucro, que tiene como objetivo “organizar, capacitar y representar a los campesinos de Colombia y actuar como su interlocutor válido, como órgano asesor y consultor ante el gobierno y la sociedad para gestionar, defender y reivindicar sus derechos económicos, políticos, sociales y culturales asegurando el total respeto y cumplimiento de las garantías que le otorgan la constitución y la ley”. Tomado de <http://www.anuc.co/quienes-somos.asp>

<sup>18</sup> Esta apuesta son la esencia de sus proyectos socioecológicos y económicos otros que configuran una Paz basada en el Vivir Sabroso. Esto permite realizar una ruptura con una colonialidad epistémica que subordina pensamientos otros y formas otras de ser y estar en el mundo. Se posibilita entonces establecer estrategias para descolonizar la acción social contribuyendo a hacer justicia epistémica y denunciar la violencia eurocéntrica y/o etnocéntrica, como el logos androcéntrico y antropocéntrico. (Gómez & Patiño, 201, p. 149)

## 2.1. Reforma Agraria, Cuña Salina y Recuperación de Tierras

En Colombia, las reformas agrarias como la ley 200 de 1936 y la ley 135 de 1961, marcaron un hito histórico para emprender la tarea de reorientar las políticas agrícolas del país<sup>19</sup>. Esta modernización del campo colombiano, la necesidad de capital para invertir en productos de corte agroindustrial, las dificultades para adquirir créditos por parte del campesinado, y la marginalización de éste como actor fundamental para el desarrollo económico del país; fueron elementos que intensificaron la concentración de tierras, la disminución de la demanda de trabajadores en las haciendas agrícolas por la tecnificación del campo, y la continuación del proceso de descampesinización.

Para Fajardo (2014) y Kalmanovitz (2010), Las condiciones sociales que antecedieron la formulación de la ley 135 de 1961 pueden rastrearse hasta el proceso de reforma presentado en los años 30', específicamente la ley 200 de 1936, que propendía por reconfigurar la estructura agraria del país mediante la prescripción adquisitiva a favor de aquellos quienes hubieran cultivado un predio por más de cinco años e instaurando la función social de la propiedad, que traía consigo la figura de la expropiación. Este desarrollo normativo fue altamente resistido por las élites conservadoras a nivel nacional, llevando a promulgar años más tarde la ley 100 de 1944, en la que se reestablecían los contratos de aparcería como convenientes para el país, eliminando el espacio para realizar reclamos contra los propietarios de las tierras. Esto profundizó la problemática agraria en el país en articulación con los efectos negativos del conflicto armado interno para la época:

Durante estos años ocurrieron expulsiones y masacres de cientos de familias campesinas y la usurpación de sus tierras, condiciones que favorecerían el desarrollo de la agricultura comercial, pero que también serían vistas con preocupación por sectores de la dirigencia nacional para quienes los despojados era vistos como eventuales portadores de amenazas insurreccionales, lo cual motivó la vinculación del país a estrategias de “desarrollo económico” (Fajardo, 2014, p. 23)

---

<sup>19</sup> Para los años 60' estos desarrollos normativos se dan en el marco de las políticas de la Revolución verde. Este proyecto de masificación de la producción agrícola fue establecido por medio de monocultivos, expandiendo la frontera agrícola y utilizando productos modificados genéticamente para potenciar los tiempos y cantidad de cosecha. Esta política tenía como finalidad aumentar la producción de alimentos para mejorar las carencia alimentaria en el mundo.

Esta estrategia de desarrollo económico, según el mismo autor, se fundamentaba en dos principios. En primer lugar, el direccionamiento de procesos políticos y económicos que atendieran a la agenda norteamericana, y; en segundo lugar, una postura de seguridad contra la contrainsurgencia, en el marco de la denominada “Alianza para el Progreso”. Lo anterior, se vincula al fracaso de las reformas agrarias antes propuestas, que son parte de la génesis de los problemas de concentración de la tierra en el país. Según Kalmanovitz (2010) se presentó una contrarreforma agraria que materializó una vocación de la tierra que no responde a las realidades específicas de la misma. Esto, a su vez, hizo menos competitiva a la sociedad colombiana, tanto en la esfera política como en el plano económico, retardando el crecimiento económico.

Para los 60’, se plantea la ley 135 de 1961, un hito histórico en lo concerniente a los desarrollos normativos agrícolas para Colombia, que tenía como objeto “Reformar la estructura social agraria por medio de procedimientos para eliminar y prevenir la inequitativa concentración de la propiedad rústica o su fraccionamiento antieconómico; reconstruir adecuadas unidades de explotación en las zonas de minifundio y dotar de tierra a los que no las posean, con preferencia para quienes hayan de conducir directamente su explotación e incorporar a ésta su trabajo personal.” Esta reforma agraria traía consigo la esperanza de hacer justicia social al campesinado, revalorizando la importancia de este en el desarrollo económico y estableciendo parámetros para la titulación de tierras.

No obstante, la ley encontró resistencia en algunas esferas políticas y económicas, los cuales propusieron posteriormente normas para la protección de la propiedad agraria, tales como las leyes 4ª de 1973—donde el estado no intervendría las propiedades productivas de los propietarios reconociendo en ellos una “renta presuntiva” hacia una actividad productiva en especial— y la 6ª de 1975 —que garantizaría la figura de aparecería como importante para la producción y desarrollo agrario, desconociendo las relaciones hegemónicas tejidas alrededor de la misma — (Fajardo, 2014). Esto profundizaría el desigual acceso a la tierra, las relaciones de precariedad laboral en el campo, la imposibilidad de redistribuir las tierras en el interior de la frontera agrícola y la marginalización del campesinado a las zonas rurales con menos

condiciones para la reproducción de la vida campesina.<sup>20</sup> Berry (2001), al respecto manifiesta que:

En la década de 1960, Colombia entró en un período de crecimiento agrícola relativamente rápido, aunque dualista (3,5% anual entre 1950 y 1990), caracterizado por una expansión de la agricultura comercial y una agricultura tradicional (campesina) generalmente estancada, la cual fue responsable de los altos niveles permanentes de pobreza rural. El crecimiento de la agricultura comercial, sobre todo en los sesenta, fue en parte una respuesta a los incentivos para mecanizar e intensificar el uso de insumos modernos y, en parte, al modelo de protección contra las importaciones (Jaramillo, 1998, 29). Debido a este modelo dualista de crecimiento, la demanda de trabajo creció lentamente, apenas al 0,6% anual entre 1950 y 1987. La agricultura comercial sólo proporcionó el 18% de los nuevos empleos rurales entre 1950 y 1980, mientras que los cultivos campesinos proporcionaron casi el 70% (Berry, 1992). Es razonable suponer que este modelo de crecimiento excluyente alimentó las tensiones sociales y la violencia en las zonas rurales.

La región de Córdoba no fue la excepción a este panorama. Alrededor de estas reformas agrarias, orientadas a la tecnificación del campo y al fortalecimiento de una agricultura comercial, se erigieron los monocultivos de tabaco y algodón en esta zona. Aunado a esto, la expansión ganadera fue deforestando el bosque y desecando las ciénagas de la región. Esto propició tensiones por el uso y concentración de la tierra por parte de los terratenientes, quienes orientaban la vocación del suelo hacia la expansión ganadera y el monocultivo, intensificando con ello el desplazamiento de las familias campesinas hacia zonas donde era más complejo establecer economías tradicionales. El nacimiento y presencia de grupos paramilitares y

---

<sup>20</sup> Fajardo (2014) manifiesta al respecto, que, estas condiciones del campesinado y la ausencia estatal propiciarían años más tarde el escenario de aparición de los primeros cultivos de marihuana, seguidos por los de coca (para su uso ilícito) y amapola, elementos que se sumarían para agravar el conflicto armado interno en el país.

guerrilleros<sup>21</sup> en la zona fue concomitante con las prácticas de despojo y colonización del espacio vital del campesinado de la región.

A este contexto regional, se agrega la salinización del río en la zona delta del Sinú, centro de producción arroceras en la zona. Este fenómeno natural<sup>22</sup> fue desencadenado por el cambio en la desembocadura del río, inundando la zona de Tinajones, epicentro de ocupación de baldíos desde 1920 (CNMH, 2017). Para los años 40', el avance de la cuña salina propició reclamos hacia las autoridades competentes para encontrar soluciones que repararan de una u otra manera las afectaciones presentadas en las comunidades. Al no encontrar respuestas efectivas, se llevaron a cabo acciones de protesta que terminaron en enfrentamientos entre las autoridades locales, los terratenientes y la población, las cuales finalizaron con represivas a los reclamantes<sup>23</sup>:

El río se llevó estas tierras y el gobierno de turno y los posteriores no adoptaron medidas orientadas a trasladar a las personas campesinas de esta zona hacia otras tierras. En cuanto a los terratenientes, estos ante la imposibilidad de disputarle las tierras al río se apropiaron de las riberas de la nueva desembocadura (CNMH, 2017, p.18-20).

A las tierras desalojadas y el desvío del cauce del río Sinú se sumó el fenómeno de la violencia bipartidista de los 50' (CNMH, 2017, p.21). Posteriormente, el escenario de los años

---

<sup>21</sup> Díaz (2016) expresa que otro aspecto generador del despojo sistemático en el Caribe colombiano es la disputa territorial con la presencia de las guerrillas de izquierda entre el 67' y el 94' y la aparición del narcotráfico y formación de grupos armados paramilitares especialmente desde 1982 (con la llegada de Fidel Castaño y la conformación de las Autodefensas Campesinas de Córdoba, Urabá ACCU y Autodefensas Unidas de Colombia AUC en 1997. Manifiesta el autor que aquellos grupos desarrollaron sus actividades en la alto Sinú y la Sabana cordobesa.

<sup>22</sup> También existen testimonios que ponen en cuestión lo “natural” de este fenómeno. En el informe Campesinos de Tierra y agua se plasma el siguiente testimonio: (...) el río Sinú su desembocadura real era por Cispatá, pero como la gran política de Colombia lo quiso así, dejaron perder la desembocadura y que quedara por Boca de Tinajones, con un solo objetivo: adueñarse de toda la cuchilla del Delta. ¿Quiénes se adueñaron de la cuchilla del Delta? Los que sabemos. Si usted pisa de bocas de Cispatá hasta la boca de la ciénaga, todo es turismo y de ahí pa' lla se mete a Tolú y todo es turismo. ¿De quiénes son las cabañas? Pierde el Sinú en su desembocadura la bahía única que tiene el departamento de Córdoba que se llama Cispatá, que todavía está ahí de muerte y vienen los buques a sacar petróleo. Hoy en día toda esa gente tuvo que desplazarse, una parte la han matado, otra parte se ha desaparecido totalmente, y tenemos varios en la zona que se tuvieron que venir de la zona del Sicará” (CNMH, 2017, p. 20)

<sup>23</sup> Luchas remontadas desde los años 20' contra las posesiones de tierra de terratenientes —designado como Callejas—, enfrentamientos con los terratenientes Cabrera y Martínez en los años 40, y lucha en los años 60' respaldas por los sindicatos agrarias de Palermo, Cacaotal, Morales y Chinú, la cual fue reprimida por terratenientes y fuerza pública mediante amenazas, asesinatos, quemas de viviendas, destrucción de cultivos y desplazamientos forzados (CNMH, 2017)

60' trajo consigo para las poblaciones de la zona delta un panorama de despojo y lucha por la recuperación de la tierra. Esta se respaldó con ayuda de la conformación de organizaciones que veían la necesidad de unirse por medio de las Juntas de Acción Comunal y articularse a los colectivos que pudieran apoyar esta tarea:

Ese proceso fue difícil y largo, porque la salinización fue entrando en medida de los tiempos. Por ejemplo, este año entró un kilómetro en el río. Entonces todo el mundo quieto. Al otro año medio kilómetro o nada, y la gente estaba ahí. Toda esa gente era de San Antero. Incluso cuando se da eso, que ya viene entrando a 3 o 4 kilómetros, es cuando comienza a despertar la gente, de bueno y entonces qué vamos a hacer. Eso fue como en el 57' al 58'. Cuando la gente se dio cuenta de eso, y la gente se fue yendo, se iban y no decían donde. Bueno, entonces la gente se comenzó a organizar. Hubo gente que hacía vigilia, hacia despertar diciendo que porque no nos organizamos. (...) Entonces así comenzó. Nosotros dijimos, “vamos a organizarnos”. Entonces nos reunimos en Palermo. Se reunieron allá por primera vez en Palermo, por primera vez más de 600 hombres, porque era que este corregimiento era el más grande que tenía aquí. (Antonio & Ofelia, Comunicación personal, 2022)

Se presentaba un proceso de territorialización ejercido por parte de actores estatales, terratenientes y grupos armados en función de una narrativa hegemónica económica que orientaría el proyecto económico de nación. En este sentido, se iniciaban unas disputas sobre un territorio estratégico para los intereses de una clase social particular, imbricadas con una colonialidad del estar y del espacio, que aluden a una clasificación sobre las formas de ser y estar aplicada a espacios y territorios. Para Ortiz (2012) estos son naturalizados y cosificados por la ideología dominante y el poder, “al mismo tiempo que el poder y el capital han establecido los parámetros fundamentales en torno a los cuales se han organizado, regulado y representado esos espacios” (p. 68).

Ya entrados en la década del 70' y los 80', las familias campesinas de la región se organizan en comités, ligas, grupos y sindicatos que tenían como finalidad recuperar las tierras que fueron despojadas en años anteriores. La ANUC lidera para la época las luchas campesinas

que se dieron en Córdoba para la recuperación de las tierras<sup>24</sup>, dando pie a la conformación de lo que a principios de los 90' sería Asprocig.

La ANUC surge en un contexto único en el panorama político de Colombia, que marcó las percepciones sobre su carácter. Para muchos dirigentes campesinos el presidente Lleras Restrepo la creó para presionar a los terratenientes para explotar eficientemente sus tierras: Con la creación de la ANUC se presionaría a todos los propietarios para que tributaran por la tierra; en últimas, se organizó una reforma tributaria disfrazada de Reforma Agraria; Otros piensan que fue simplemente el ala radical de la Alianza para el Progreso, un instrumento para aplicar dichas políticas desde un punto de vista de la concepción liberal. (Hombre/ adulto/ dirigente campesino/ Sincelejo/ Sucre/ septiembre de 2009, en CNMH, 2014, p. 211).

La creación de la ANUC también respondió, según informes del CNMH (2014, 2017) al reconocimiento institucional para garantizar los derechos del campesinado en torno a la “Tierra para el que la trabaja”. De igual manera, las comunidades de la asociación resaltan que la lucha campesina antecedida a los años 40' fue la base política para el sostenimiento de la ANUC en este territorio, consolidada alrededor de la expansión organizativa a nivel veredal, corregimental, municipal y departamental; la articulación con organizaciones de segundo y primer nivel; y las acciones de hecho dirigidas a las recuperaciones de tierra (CNMH, 2017, p.35). Este proceso organizativo se nutrió de acciones de resistencia y re-existencia que interpelaron la marginalización e invisibilización del campesinado de la cuenca baja del Sinú ante la imposición de un modelo hegemónico que instrumentalizaba lo institucional y lo no institucional para ejercer las violencias sobre los saberes, el territorio y los cuerpos.

Cabe anotar que los saberes, el territorio y las corporalidades son aspectos imbricados en los asuntos vitales de las personas que habitan el territorio anfibio de la cuenca baja del Sinú. Para los campesinos, campesinas, pescadores y pescadoras, los elementos naturales que convergen

---

<sup>24</sup> Cabrera, en Roa (2010) manifiesta que a pesar de este movimiento organizativo, la hacienda ganadera se extiende al día de hoy en Córdoba a expensas de las tierras comunales y las ciénagas. Manifiesta que en el 2004, el 33,23 % de la tierra pertenecía al 5,46% de los propietarios totales, como predios cuya extensión está entre los 100 y las 500 hectáreas; por su parte el 17,64% son de predios superiores a las 500 hectáreas.

alrededor de ellos hacen parte del cuerpo, “¿cómo puedo decir que no soy río si yo consumo el agua que viene de él? ¿cómo puedo afirmar que no soy tierra si subsumo los alimento que de ella vienen?” (Juan José Negrete, Conversación personal, 2022). Para estos actores las corporalidades se asocian relacionamente con el mundo del que hacen parte y los rodea. Es por ello, que las violencias acaecidas históricamente en estos territorios impactan el cuerpo individuo, el cuerpo social y el cuerpo vida (asociado con la naturaleza), ocasionando, daños socioculturales que:

(...) se refieren a las lesiones y alteraciones producidas en los vínculos y relaciones sociales. Las agresiones incluyen la vulneración de las creencias, prácticas sociales y modos de vivir de las comunidades. Estos daños, que afectan colectivamente a las comunidades, son consecuencia de la prohibición explícita o del impedimento y las dificultades que experimentaron las personas y las comunidades para mantener sus relaciones, vínculos e intercambios con los cuales participaban de la construcción de la identidad grupal y colectiva. (CNMH, 2010, P. 272)

Para finales de los 70', con la progresiva salinización del río Sinú en la zona delta, se presentan recuperaciones de tierras en municipios como Purísima, Lórica, Cotorra, Cereté y Montería. Sin embargo, aquellas que fueron dadas en zonas de ciénagas desencadenaron problemáticas con pescadores que reproducían sus elementos culturales alrededor de la relación con los sistemas de humedales. Estas dificultades emergieron a la par que se consolidaban los procesos organizativos en la región:

Entonces nace el comité, ¿cómo era? El sindicato agrario de San Francisco de Sicará, gente que venía de Sicará. ¿Qué pasó?, ¿por qué venía esta gente de ciénaga grande del bajo Sinú?, como las mejores tierras para agricultura en el momento estaban amenazadas por la fuerza de ANUC, campesinos y campesinas, ellos que dijeron, “no, esta gente hay que impulsarla para que se vaya lejos de nuestras tierras”. ¿Entonces cuáles son las tierras a los que las podemos expulsar?, ¿entonces qué se idearon?, dijeron vamos a meter a la campesinada, a recuperar los baldíos. Pero cuál recuperación, si los ecosistemas de humedales son de uso público. La gente no podía estar dentro de las aguas. Las aguas se usaban en épocas secas para cultivos transitorios, entonces le metieron la idea a la gente de

recuperar eso. Entonces mucha gente que venía de la zona alta donde tenían buenas tierras, los terratenientes políticos liberales y conservadores que ya habían minado de política a la ANUC, los impulsan a la ciénaga desde hace 40 años, los impulsan para acá, y se establecen estas comunidades que hoy son parceleros. (Candelario-Naudel, Comunicación personal, 2022).

Este contexto, asociado al uso de los territorios, presentaba una situación compleja para las comunidades que habitan la cuenca baja del Sinú. Por una parte, la tensión entre un campesinado —que ocupaba las zonas secas de la ciénaga, construía camellones y sembraba arroz, hortalizas y otras semillas en los lugares tradicionales de pesca— con los pescadores que encontraban transformada —específicamente la ciénaga grande<sup>25</sup>—el sistema de humedales donde tradicionalmente realizaban sus labores de pesca. Por último, la expansión ganadera y de monocultivos —llevados a cabo por terratenientes por medio de camellones para ampliar sus territorios— causó impactos socioambientales y conflictos sociales que hasta la fecha persisten en el territorio:

Mira, nosotros en Garita, en el barrio de Lorica donde vivíamos nos embarcábamos a las 2:00 a.m. a la competencia entre nosotros, el que primero levantara. Llegábamos a un Cañito que salía a otro caño, y ahí el encuentro de las dos aguas. El primero que llegaba tiraba atarraya y sacaba pescado bocachico, cachama, bagre, para comer ahí. Y esa era la competencia, el que primero llegaba a tirar y se iba uno buscando por otro lado. En ese tiempo que uno se iba y aparecía otro. El tiempo había dado para que llegara más. Hoy en día desde que tomaron la ciénaga no se puede hacer eso, porque se mudaron las familias para ahí mismo, al sitio ese día y noche. ¡Como carajos va a pescar uno! O sea, nosotros mismos creamos competencia. Luego la barranca del río se iba uno a agua más honda, a la cintura a la rodilla, y eso ahí llegaba el pescado. Se empezaba a reportar ahí y empezaba la subienda, en esas yerbas a coger pescado y a tirar atarraya. ¿Qué paso?, que llegaron los campesinos y limpiaron la yerba y quedo limpia para sembrar patilla y arroz. Veá, nosotros

---

<sup>25</sup> Sobre el proceso de desecación de la ciénaga Rodolfo Mejía, miembro de Asprociig manifiesta que: “Comenzó en el año 73. Unos meses de ese año habían hecho unos recorridos y se determinaba que la ciénaga tenía 78.000 hectáreas. Para el año 82, cuando el INCORA vino ya tenía 38.000. Había perdido unas 40.000 hectáreas en eso del 73’ al 82’, en 10 años.”

veíamos el pescado amontonado y no lo podíamos coger porque estaba en el arroz de los otros. Llegaron campesinos de tener arroz sembrado y decir vamos a pescar pescado en compañía. Nosotros llegábamos a pescar en compañía de los que estaban sembrando, porque no íbamos a matar matas de arroz, se le mataban algunas, tratando de coger el pescado con la suavidad más posible que no fuéramos a dañar las matas de arroz y tener que partir. (Rodolfo, Comunicación personal, 2022).

Este es el contexto de consolidación de dos líneas de pensamiento muy claras sobre el territorio anfibio. Destacan la diferencia existente entre las lógicas campesinas y pescadoras en relación con dicho territorio. El campesinado lleva la consigna de "Tierra para el que la trabaja", con un componente de individualidad, que ve en la legalización del predio uno de los fines de la lucha. Por su parte, el pescador, a partir de la desecación de la ciénaga y añadiendo la puesta en marcha de la represa Urrá, busca la recuperación del sistema de humedales como espacio de uso común. Para estos últimos, la ciénaga es indivisible para ser asignada a particulares; no se puede parcelar el agua. La postura de los pescadores se asocia al postulado de "El sistema de humedales para lo común". Esta tensión política sigue vigente en Asprociq, movilizándolo el flujo de ideas y discusiones sobre las estrategias de investigación, intervención y luchas por sus apuestas ético-políticas sobre el territorio. No obstante, el fundamento de estas apuestas, encaminadas específicamente a la protección territorial y la lucha por el cambio climático, convergen con los saberes y prácticas del pescador y el campesino como sujeto cultural. En otras palabras, la asociación es hija de las luchas tradicionales campesinas por la tierra, pero se ha nutrido del componente ético-político del uso común de los sistemas de humedales como espacio vital:

Por eso yo te decía, no tienen esa visión diferente en el sentido de que, los que están allá en la ciénaga, eran más agricultores. La lucha por la tierra era más. Pero un pescador no se preocupaba por área definida, si no por la ciénaga. Por eso son las dos miradas que hay que tener muy clara, porque es una línea muy pequeñita que nos permite diferenciar porque la lucha aquella era así. Y esta lucha de los pescadores no es por la tierra, sino por territorio como lugar de vida. Un pescador te dice "no, titulación no". Para mí, que haya una restitución al dominio público de los ecosistemas de humedales, es lo que pide uno. (Rodolfo, Comunicación personal, 2022).

A continuación, para exponer el surgimiento y consolidación de Asprocig se resaltarán los procesos de conformación asociados al Plan Maestro de Desarrollo Integral de la Cuenca Hidrográfica del río Sinú (PMDICHS), sus horizontes filosóficos y su alternativa económicas socioecológica basadas en el Vivir Sabroso.

## **2.2. Asprocig, Urrá, resistencias-re/existencias y socioecología**

Durante las épocas de mayo y noviembre se presentan crecientes en los territorios de la cuenca baja del Sinú, alimentando la ciénaga grande—colindante con la ciénaga de Betancí—, lo que amortigua el caudal de las crecientes presentadas por el río<sup>26</sup>. Esta cuenca baja comprende el territorio ancestral del pueblo indígena Zenú en los resguardos de San Andrés de Sotavento y Chimá y de territorios campesinos alrededor de Lorica<sup>27</sup>. Por su parte, la cuenca alta hace parte de la ecoregión Chocó-biogeográfico donde se encuentra ubicado el Parque Nacional Natural Paramillo y el territorio ancestral del pueblo Emberá Katío. Este ha sido el territorio que han habitado a lo largo de siglos comunidades campesinas, afrodescendientes, indígenas y pescadores, donde han reproducido sus saberes y prácticas propias en el territorio anfibio.

Estos actores que reproducen los elementos culturales alrededor de la vida campesina y pescadora han sufrido, desde los años 90', graves afectaciones a su pervivencia física y cultural por la puesta en marcha del PMDICHS. Este plan es parte de un proyecto de desarrollo económico para el Caribe colombiano de carácter interinstitucional que se ancla por medio de megaproyectos asociados a la construcción de represas Urrá I-II, 15 distritos de riego, un puerto de aguas profundas

---

<sup>26</sup> La cuenca hidrográfica del río Sinú tiene una área estimada de 16.607.5 km<sup>2</sup> El río tiene una longitud de 340 kilómetros; se diferencian dos zonas: el alto Sinú, posee un área de casi 5.000 km<sup>2</sup>, es una región montañosa que comprende las aguas arriba de la Angostura de Urrá, y la región del Valle del Sinú, situada en un valle aluvial, que a su vez se divide en dos secciones (medio y bajo Sinú). La cuenca del río Sinú tiene una posición geográfica privilegiada al salir directamente al mar Caribe y estar relativamente cerca al océano Pacífico. Es considerada una de las cuencas con mayor biodiversidad en el mundo por interrelacionar a lo largo de sus 340 kilómetros de longitud, a cuatro zonas de vida: páramos, bosques húmedos, bosques secos y ciénagas - manglares. ( Asprocig, 2005)

<sup>27</sup> La ecorregión cuenca baja del río Sinú, alberga el 80% de las ciénagas naturales anexas al río, las que suman un área aproximada de 150.000 hectáreas, incluyendo un estuario de 16.000 hectáreas. En esta ecoregión se concentra cerca del 90% de las familias dedicadas a la pesca artesanal de toda la cuenca. Teniendo en cuenta las características biofísicas y culturales, es posible identificar tres zonas en la ecoregión del bajo Sinú: Zona Ciénaga Grande de Lorica, Zona Margen Izquierda y Zona Delta. ( Asprocig, 2005)

en la bahía de Cispatá, los sumideros de carbono, la conexión al Urabá por medio de la carretera “Marginal de la Costa”, el desarrollo de la industria camaronera, y de la infraestructura turística en la región. Sin embargo, las afectaciones más profundas a la vida de estas comunidades de la cuenca baja se evidencian con la puesta en marcha de la represa Urrá I, la cual desvió el cauce del río Sinú, alterando el caudal natural del mismo, afectando los espejos de agua y colocando en riesgo la economía pesquera de la zona.

Estas afectaciones se desarrollaron en paralelo a la proyección de producción energética para el país. Molano (2008) manifiesta que la represa fue pensada en momentos en que el país vivió la crisis energética de los 90’, en la que Urrá I estuvo presente “con 340 MW de potencia —el 2% de la energía eléctrica del país— y un embalse que inundó 7.400 hectáreas y costó 800 millones de dólares financiados por la banca mundial.” Este proyecto de desarrollo de carácter antropocéntrico, depredador de la biodiversidad de la cuenca baja del Sinú, pone en riesgo una cultura milenaria anfibia que ha tenido en la adaptación al territorio el eje estructural de la reproducción cultural de los pueblos que habitan la zona.<sup>28</sup>

A principios de 1991 se desató un proceso sistemático, con el uso inclusive de métodos violentos, de apropiación ilegal por parte de agentes externos, de una franja de tierra de aproximadamente 6.000 hectáreas, ubicada en la zona de amortiguamiento natural del complejo lagunar Ciénaga Grande. Cientos de familias campesinas que tradicionalmente hacen uso de esta zona, han venido enfrentando desde entonces diversas formas de presión que tienen como objetivo desalojarlos de ese lugar. La culminación y puesta en funcionamiento de la hidroeléctrica URRÁ I, a finales de 1999, dejó claro que esta franja no volverá a inundarse con las crecientes del río; lo que explica el interés de “fuerzas oscuras” en apropiarse a sangre y fuego de ese territorio. Revisando las proyecciones del

---

<sup>28</sup> A pesar de la sentencia de la corte constitucional T-194/99, que ordenaba “1) suspender toda obra de relleno y desecación de pantanos, lagunas, charcas, ciénagas y humedales en el territorio de esos municipios, salvedad hecha de las que sean indispensables para el saneamiento; 2) adelantar las actuaciones administrativas de su competencia e instaurar las acciones procedentes para recuperar el dominio público sobre las áreas de terreno de los cuerpos de agua que fueron desecados y apropiados por particulares; 3) regular la manera en que se hará exigible en esos municipios cumplir con la función ecológica que le es inherente a la propiedad (C.P. art. 58), establecer y cobrar las obligaciones que de tal función se desprendan para los particulares y entes públicos; y 4) revisar los planes y programas de desarrollo económico y social, para dar prioridad a las necesidades que se derivan de : a) el tratamiento y vertimiento de las aguas negras, b) la recolección y disposición de basuras, y c) la recuperación de los cuerpos de agua”; aún persisten los impactos directos e indirectos a la cultura, la vida y el territorio de la cuenca baja del Sinú.

PMDICHS, exactamente en esa misma zona se plantea la construcción de grandes distritos de riego y obras complementarias para la ampliación de la frontera agrícola y ganadera. (Asprocig, 2005)

Para la década del 90, convergieron las familias campesinas que hacían presencia en el territorio, profesionales pertenecientes a procesos organizativos de la región y organizaciones no gubernamentales, para impulsar procesos agroecológicos que facilitaran la defensa de la tierra, las semillas y la identidad campesina<sup>29</sup>. Esta articulación de actores no sólo respondió a la herencia histórica de resistencias devenidas de décadas pasadas, sino también a la construcción de la hidroeléctrica Urrá que alteró el caudal natural del río y de los acuíferos aledaños. Esto impactó la reproducción del bocachico y otras especies indispensables para garantizar la seguridad alimentaria de las comunidades. Ortiz (2007), expresa que la construcción de la represa también trajo consigo la deserción de las zonas habitables aledañas al río y el desplazamiento aproximado de 5000 personas:

Después del año 93 '94', cuando ya la gobernación de Córdoba da la personería jurídica a la asociación de productores, nos encontramos con un fenómeno muy grande también de mucho riesgo, como era la construcción de la hidroeléctrica Urra 1. Con la información de los impactos negativos sobre los pescadores y campesinos, que iba a tener la construcción de la hidroeléctrica, comenzamos un proceso de conocer un poco más de que se trataba la construcción de eso, impacto/ beneficio. Fue tanto así que se hizo una visibilización y reconocimiento de lo que era la represa Urra, y con todas las poblaciones que se verían afectadas. A partir del 94 se comenzó a tener uniones. Entonces no eran comités a nivel local, si no con los compañeros del alto Sinú, de San Andrés, de San Antero, Chimá, todas esas organizaciones indígenas que también están en el territorio geográfico de influencia de la represa y que eran campesinos, indígenas, negros. Empezamos a tener esos espacios de reuniones con las comunidades, y entre el año 95 al 99 tuvo un auge de apariciones de organizaciones sociales, juntas de acción comunal, comité en comunidad de pescadores y

---

<sup>29</sup> Estos proyectos contaron con el apoyo de algunas agencias de cooperación, entre ellas Swissaid, de Suiza, la británica Christian Aid y la Consejería para proyectos para refugiados latinoamericanos, CPRL (Asprocig, 2006: 33).

es así cuando Asprocig se fortalece en el sentido de mayor número de organizaciones y entra el tema ya ambiental. (Candelario-Naudel, Comunicación personal, 2022)

Cabe indicar, que para Asprocig estos asuntos no se relatan desde una temporalidad lineal. Para ellos el tiempo es vivido como espiral, en un presente donde habitan múltiples pasados y múltiples futuros (Koselleck, 2000). El pasado se sitúa por delante del presente para guiar las acciones futuras. Es por ello, que se crean y recrean los fundamentos filosóficos construidos de antaño, trayendo consigo las apuestas ético-políticas de los antepasados y las utopías<sup>30</sup> aún no materializadas para las nuevas generaciones. De allí, la resignificación que le han dado a su condición de campesinos y pescadores más allá de la lógica productivista capitalista. Insisten en la necesidad de reconocer el sujeto cultural más allá de la producción de alimento, virando hacia alternativas que tomen distancia del pensamiento y prácticas hegemónicas, erigidas alrededor de la separación hombre- naturaleza, asociada a una colonialidad del espacio y la naturaleza que:

Implica una articulación muy estrecha con los procesos de desterritorialización y extractivismo, en tanto subordinan, excluyen, desconocen y desplazan aquellos procesos de ocupación del espacio-territorio propios de las comunidades locales, así como sus conocimientos y modelos locales de relacionamiento con la naturaleza. (Ortiz, 2012, p. 69-70)

Se presenta en la asociación un giro en los discursos y prácticas sobre la naturaleza, concebida como madre, como espacio donde se permite el Vivir Sabroso. En este sentido, los conocimientos del sujeto colectivo en Asprocig van más allá de la producción agrícola o las lógicas extractivistas, para asociarlos a los sabedores (as) medicinales, filósofos (as), investigadores (as), pintores (as), entre otros, que nutren la variabilidad de posibilidades para ser, estar y comprender el territorio anfibio.

Con base en lo anterior, se ha presentado una transición de la agroecología hacia la socioecología. Lo socioecológico ha acompañado en los últimos tiempos los procesos comunitarios de la asociación para mitigar los impactos ambientales y socioculturales desencadenados por la

---

<sup>30</sup> En el sentido en que los expresa Bolívar Echeverría, no como algo inalcanzable, sino como un “aún no” esperanzador.

hidroeléctrica Urra I, las amenazas del cambio climático y los efectos desencadenados por la explotación y concentración de la tierra —ligados a la maximización de la productividad capitalista—. Esta apuesta por lo socioecológico es una posibilidad para comprender el sujeto cultural—campesino y pescador— más allá de la producción, consolidando saberes y prácticas basadas en la relacionalidad con el mundo que les rodea. Lo anterior ha permitido a la asociación resaltar el papel fundamental de la cotidianidad para la construcción de saberes desde lo situado y la comprensión del territorio como sistema.

De allí que, Asprocig haya emprendido esfuerzos para implementar tecnologías propias y apropiadas orientadas a la reproducción de los elementos culturales de las comunidades que habitan la cuenca baja del Sinú, la protección de la biodiversidad y la consolidación de la soberanía alimentaria en las familias. Cabe anotar que las acciones sobre este territorio trascienden el ámbito de lo local. Para ello Asprocig se ha articulado con organizaciones de primer y tercer nivel, configurando espacios de aprendizaje mediados por la palabra y la experiencia, nutridos de la interculturalidad intrínseca a este proceso organizativo. Resultado de lo anterior, se han consolidado una gama de posibilidades para pensar una economía socioecológica que reconcilie lo material, lo natural y lo espiritual, permitiendo divisar posibilidades para reparar los impactos socioambientales de las acciones antrópicas y configurar escenarios de Paz más allá del enfoque liberal hegemónico:

En el periodo del 2010 hasta el 2020 se comenzó un proceso de transición de los conceptos a partir de entender lo que significaba para nosotros productor en Colombia y el mundo entero. Se considera que el campesino productor es una máquina, y a partir del 2016 hicimos una modificación en los estatutos, porque tenían un concepto de Asprocig como asociación de productores campesinos e indígenas y afrodescendientes para el desarrollo comunitario de la ciénaga grande, y le quitamos la palabra de productores. Hoy se denomina Asociación de Campesinos, Pescadores e Indígenas y Afrodescendientes para el desarrollo comunitario de la ciénaga grande. Es un avance en los conceptos. Decir, bueno es que nosotros no somos máquinas, somos campesinos, indígenas y pescadores, somos afro y en ese tema cuando se desarrolló la metodología, en el año 2000. (Candelario-Naudel, Comunicación personal, 2022)

En la actualidad Asprocig maneja cuatro programas fundamentales para continuar su tarea de defensa del territorio, la garantía de la soberanía alimentaria y el establecimiento de una Economía Socioecológica para Vivir Sabroso en seis zonas de la Cuenca Baja del Sinú, a saber: Ciénaga Grande, Zona del Margen derecho del Río Sinú, Zona del Margen izquierdo del río Sinú, Zona Delta del río Sinú, Zona Cuchilla de Cispatá y Zona Colina. Entre estas apuestas económicas con orientación socioecológica se encuentran: El Sistema Biodiverso Familiar – ABIF, Los Sistemas Socioecológicos Colectivos y el Sistema solidario de comercialización e intercambio de productos agroecológicos – SICIPA.

### **2.3. Recapitulación**

Asprocig es una experiencia organizativa que establece acciones para mitigar los efectos del cambio climático y la puesta en marcha de una economía socioecológica. Estos postulados responden a procesos históricos que irrumpen con la linealidad de la temporalidad occidental. De allí que el tiempo se asuma como una espiral donde el pasado, el presente y el futuro confluyen para reconceptualizar y resignificar los contenidos ontológicos, epistemológicos, metodológicos, éticos y políticos de la organización. Es por ello, que la recuperación de la memoria sobre las prácticas y conocimientos ancestrales del pueblo Zenú, con sus repertorios de lucha y horizontes políticos, se creen y recreen para aprender de los aciertos y errores del proceso, extendiendo el trabajo comunitario de la asociación hacia la región y el país.

Estos horizontes ético-políticos no se presentan de manera homogénea en Asprocig. Los inicios de la asociación se apoyan de los repertorios de lucha asociados a la recuperación de tierras fundamentada en el principio de “Tierra para quien la trabaja”, materializadas en las acciones de los parceleros que se ubican en San Pablo. Por otro lado, emergen los pescadores como hijos de la cultura anfibia, que se enfrentan a conflictos socioambientales por la desecación de la ciénaga y la presencia de campesinado en los lugares de pesca. Los pescadores ingresan a Asprocig concibiendo el territorio como lugar de vida, proponiendo repertorios de acción para la recuperación del dominio público del sistema de humedales. Aunque en el papel pareciera que es problemática esta relación entre el campesinado y los pescadores, esta ha contribuido para trazar horizontes colectivos desde la conversación, la crítica y el conflicto. Es a partir de este engranaje de ideas, historias, prácticas y saberes que se han consolidado estrategias para frenar los impactos de

la acción antrópica sobre estos territorios, fortaleciendo la seguridad alimentaria, implementando posibilidades económicas otras y consolidadas desde el Vivir Sabroso en la cuenca baja del Sinú.

Lo anterior posibilita denotar, que los ABIF, los Sistemas Socioecológicos Colectivos, el Sistema Colectivo de Intercambio y la Escuela Socioecológica para la Paz, interpelan las lógicas hegemónicas que niegan el derecho de ser, estar y pensar el mundo desde prácticas otras y saberes otros. De allí, que emerjan posibilidades otras que se nutren del intercambio de saberes y del reconocimiento de una hegemonía que direcciona los términos y acciones por medio de las cuales vivimos en el mundo; posibilidades otras para pensar el trabajo como una tarea que propicia “creatividad, moviliza energías sociales, preserva la identidad de la comunidad, despliega solidaridad, y utiliza la experiencia organizacional y el saber popular para satisfacer necesidades individuales y colectivas” (Neef, 1986, p76); posibilidades otras para pensarse una economía socioecológica que reconozca la naturaleza más allá de cantera de recursos naturales, revalorizando la reciprocidad presente en la percepción de la vida como sistema. El siguiente capítulo abordará los asuntos generales relacionados con lo que se propone con economías otras y la economía otra desde el Vivir Sabroso.

### 3. Una economía Otra desde el Vivir Sabroso

Este capítulo pretende abordar los asuntos vitales sobre los que convergen las prácticas de Asprocig articuladas a la reproducción de la vida económica en el territorio anfibio. Es preciso indicar que la forma en que se hablará de economía se distancia de los enclaves epistemológicos asociados al logocentrismo hegemónico que lo ubica en la esfera de la productividad capitalista. Por el contrario, se parte del principio de que el ser humano es un ser vivo y necesitado, que establece una relación productiva y tecnológica con una realidad objetiva. En otras palabras, una relación con la naturaleza y con otros seres humanos que, aunque se moviliza en los marcos de la producción, circulación e intercambio de bienes, tiene su objetivo hacia la reproducción de la vida como fin ético último (Dussel, 2014). En otras palabras, una mirada económica que pone el lente sobre la relación entre economía, cultura y naturaleza, determinaciones/determinadas/determinantes que se imbrican para configurar un Vivir Sabroso en las comunidades que hacen parte de Asprocig.

En este sentido, se desarrollarán progresivamente los elementos asociados a la tríada modernidad, desarrollo y economía. Para ello serán indispensables los análisis en torno a la Modernidad/Colonialidad, problematizando el desarrollo como régimen discursivo de representación que implanta formas concretas de orden, racionalidad e individualidad hacia un modelo económico específico; las posibilidades de subvertir las relaciones hombre-naturaleza desde la configuración de economías otras; y la forma en qué Asprocig reproduce una economía socioecológica, tensionando los contenidos ontológicos y epistemológicos de una matriz colonial del poder mediante la vida lenta, la estética decolonial y el manejo de excedentes de manera equivalencial.

#### 3.1. Hacia una problematización del desarrollo y la modernidad

Las discusiones sobre lo qué es la Modernidad, su origen, estrategias y dispositivos de reproducción han sido ampliamente abordadas por diferentes corrientes, entre ellas la Poscolonialidad y la Modernidad/Colonialidad. La crítica poscolonial es de carácter intraeuropeo, consolidada con el supuesto, no examinado, de que la modernidad puede ser explicada en su totalidad por factores internos a Europa (Escobar, 2003). Desde esta corriente se sitúa el comienzo

de la modernidad en el siglo XVII, ligada al surgimiento de la reforma, la ilustración y la revolución francesa, con su punto de inflexión en la revolución industrial del siglo XVIII. Desde esta perspectiva crítica se da un énfasis especial al Estado-Nación, las relaciones translocales, la predominancia de lo técnico-instrumental por otras formas de conocimiento diversas y el antropocentrismo como elementos constitutivos de una modernidad civilizadora (Escobar, 2003). Además, la crítica poscolonial se ubica en las colonias europeas del siglo XX, para las cuales la “Nación” se convierte en piedra angular de sus procesos de liberación. Aunque la crítica poscolonial pone en escena la forma como el Estado-nación ejerce el poder por medio de la biopolítica (Foucault), e irrumpe la categoría de la subalternidad con gran fuerza (Spivak) —solo por poner dos ejemplos—, pone su foco de análisis en los nacionalismos y la liberación del yugo de los Estados colonialistas, pensándose desde categorías eurocéntricas que limitan vislumbrar otras posibilidades para abordar la modernidad más allá de los procesos de colonización de los pueblos del sur. En otras palabras, la modernidad desde la crítica poscolonial omite la diferencia colonial y la herida que dejan los procesos de colonización a través del mundo.

Sin embargo, sin negar la importancia analítica que tiene para la modernidad categorías como el poder o la subalternidad, se propone comprender ésta alrededor de dos vertientes: por una parte, aquellas que la entienden como un proceso emancipatorio que orienta la ruta de la humanidad en el camino al progreso; y de otro, como una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana, que ha encontrado en el capitalismo un instrumento para materializar de manera eficaz un proceso único, universal y constante de regulación de la vida (Echeverría, 1989). Es desde una postura crítica al primer postulado que se sitúa este apartado. Se parte del presupuesto que la modernidad y la colonialidad son dos procesos concomitantes e inherentes entre sí, los cuales responden a momentos históricos concretos, tanto por su origen, como por su reconfiguración constante.

En este sentido, el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2014) habla de la colonialidad del poder como un discurso y una práctica fundamentada en la clasificación colonial y la diferencia racial, constituida, en parte, por la violencia de la dominación colonial. De allí, que el gran punto de convergencia para la materialización de un proyecto moderno/colonial, que encuentra en la colonialidad del poder su móvil central, está ubicado en la capacidad de reproducir sus elementos fundantes e inherentes a través del tiempo sin necesidad de las instituciones coloniales. Para dar cuenta de esto es necesario entender varios asuntos. En primer lugar, la emergencia de un nuevo

patrón de dominación social producido a través del constructo mental condensado en la categoría “Raza”, que hasta la conquista y colonización de América no había sido utilizada en los diferentes procesos de colonización, y que instauró un momento histórico donde se construye la otredad<sup>31</sup>. En torno a esta idea se reconfiguraron las estructuras históricas de dominación alrededor de un proyecto patriarcal/capitalista/teocéntrico/europeo, impactando los horizontes de vida de los pueblos del mundo. Al respecto Grosfoguel (2016) plantea que:

(...) la idea de la «colonialidad» plantea que el racismo es un principio organizador o una lógica estructurante de todas las estructuras sociales y relaciones de dominación de la modernidad. El racismo es un principio constitutivo que organiza, desde adentro, todas las relaciones de dominación de la modernidad, desde la división internacional del trabajo hasta las jerarquías epistémicas, sexuales, de género, religiosas, pedagógicas, médicas, junto con las identidades y subjetividades de tal manera que divide todo entre las formas y seres superiores (civilizados, hyperhumanizados, etc. arriba de la línea de lo humano) y otras formas y seres inferiores (salvajes, bárbaros, deshumanizados, etc. debajo de la línea de lo humano). (P, 158)

La idea de raza, en sí misma, es el fundamento principal por medio del cual se regularon las relaciones de poder en los ámbitos políticos, sociales, culturales y económicos. Y es derivado de este que emerge, según Quijano, otro elemento que permite la reconfiguración constante de la colonialidad, relacionado con la asociación estructural de todas las formas de explotación y de control del trabajo presentadas hasta entonces. Una forma económica donde convergen la servidumbre, la esclavitud, la reciprocidad, el salario, el consumo, los recursos, entre otros, hacia el desarrollo de mercadería para el mercado mundial (Quijano, 2014). Formas de la reproducción de la mercadería que se han reconfigurado con el devenir del tiempo, adaptándose a los momentos

---

<sup>31</sup> Enrique Dussel (1992) se inserta en la discusión de la modernidad planteando como desde el “descubrimiento” de América se encubrió la alteridad imponiendo un visión del mundo única y universal, escondiendo el lugar de enunciación desde donde se establecía esta visión del mundo a otros pueblos. Esto es, lo que el filósofo argentino llamó el “ego” descubridor, el cual nace a partir de 1492 y es base de las relaciones de dominación que se viven en los lugares que sufrieron estos procesos de colonización. Por ello, Enrique Dussel (2005) propone, a través de su larga carrera como académico y militante de procesos de emancipación, la necesidad de reconstruir a América Latina en el marco de la historia mundial, con la intención de superar las simplicidades históricas dominantes. Dussel, invita a ir más allá de los reduccionismos que subyacen de los discursos hegemónicos, estableciendo procesos de movilización popular que den voz a los oprimidos, a los explotados; en otras palabras, a los que han vivido con mayor intensidad los rezagos que deja el proceso de modernización colonial.

históricos concretos, permutando sus dispositivos de acción sin dejar de lado sus elementos fundantes, expresado en el término Capitalismo Colonial Global<sup>32</sup>. Es un capitalismo con un patrón de explotación que va más allá de vender la fuerza de trabajo, generando, a su vez, una impronta hegemónica sobre la naturaleza, de carácter antropocéntrico y génesis de conflictos socioambientales en la actualidad.

La dominación sobre el sistema económico se convierte entonces en un bastión imprescindible para el proyecto de modernidad, que posibilitó el desarrollo de un capitalismo para el sostenimiento de los nacientes Estados europeos. Esta dominación, que contiene intrínsecamente la invisibilización y silenciamiento de la alteridad radical, ha encontrado en el capitalismo un instrumento eficaz para consolidar las bases de un proyecto económico antropocéntrico, individualista y acumulador; el cual, en palabras de Echeverría (1989) “puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como del modo capitalista de la reproducción de la riqueza social, a la inversa, ningún contenido de la vida moderna resulta tan esencial para definirlo como el capitalismo.” (P. 49)

El capitalismo es uno de los ejes coyunturales de la estructuración de este proceso civilizatorio alrededor del mundo. Echeverría (1989) precisa tres núcleos importantes para comprender el desarrollo de este. En primer lugar, el énfasis en la reproducción cíclica con referencia a satisfacciones cada vez más diferentes de una “escasez relativa artificial” de la naturaleza respecto de las necesidades humanas; en segundo, la subsunción de las fuerzas de trabajo productivo bajo la acumulación de capital y; por último, el corrimiento indetenible en que fluye el tributo de propiedad capitalista que pasa de engrosar la renta de la tierra para alimentar la renta de la tecnología. Este alimento a la renta tecnológica, de carácter instrumental afecta, según el filósofo ecuatoriano, a las múltiples “civilizaciones materiales”, “dominando las fuerzas de la naturaleza”, lo cual no permite superar las lógicas de la escasez. En torno a este asunto señala que:

De todas las modernidades efectivas que ha conocido la historia, la más funcional, la que parece haber desplegado de manera más amplia sus potencialidades, ha sido hasta ahora la modernidad del capitalismo industrial maquinizado de corte noreuropeo: aquella que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación

---

<sup>32</sup> Algunos autores indican que este capitalismo colonial global encuentra su punto de ebullición en la llamada segunda modernidad, con la globalización del mercado, la hegemonía de la cultura europea de occidente —ya no la Ibérica— la utilización de la moneda como sistema global y la industrialización de innovaciones tecnológicas de las colonias.

del proceso de producción/consumo al "capitalismo" como forma peculiar de acumulación de la riqueza mercantil. (Echeverría, 1989, p. 8)

Es una concepción en la cual las relaciones de producción, trabajo, mercado, consumo o acumulación no son naturales y objetivas en el ser humano, por el contrario, se basan en un discurso producido, extendido e impuesto históricamente. Una percepción de la economía que se fundamenta en concebir al ser humano como sujeto productivo, focalizando su vida económica hacia la generación de excedentes, el consumo, el intercambio, la individualidad y el progreso lineal.

Al respecto, Escobar (1996) sitúa su análisis sobre la hegemonía de un sistema económico capitalista moderno desde una regulación del individuo y las poblaciones para seguir los lineamientos del mercado. El autor colombiano manifiesta que se necesitó un régimen de disciplina y normalización de los cuerpos, la marginalización del campesinado como actor primordial para la economía, y la deshumanización del trabajo por la industrialización; en otras palabras, una reestructuración de los individuos y las formas sociales. Unas formas sociales que tuvieron como fundamento dos discursos claros: por una parte, los postulados epistemológicos de la economía política de la época, fundamentada en autores como Ricardo y Smith, que permitieron pensar lo económico como campo autónomo con categorías asociadas al trabajo y la producción; y por otro lado, el discurso del “desarrollo” de la década del 50’- 60’ como modelo a seguir por todas las poblaciones del mundo. De aquí que se hayan homogenizado códigos específicos que han modelado la aceptación generalizada del mercado, la producción, el trabajo, el consumo y la individualización, como categorías naturalizadas y universales en la economía de los pueblos. Un código que produce un homo economicus que ha separado la naturaleza y la cultura, atendiendo a la racionalidad moderna. Este discurso ha permitido generar una imagen general de la economía; una universal, verdadera, práctica y horizonte a seguir por todos<sup>33</sup>. En otras palabras, una economía

---

<sup>33</sup> Si la lógica de la escasez, y la generación de necesidades arbitrarias son dos componentes para la reproducción del capitalismo, su nueva cara después de la segunda mitad del siglo XX necesitó del discurso del desarrollo. Arturo Escobar (1996), devela la potencialidad del discurso para implantar formas de reproducción de la vida humana por medio de las formas de producción económica, y que pueden resumirse en lo que él llama régimen de representación, “una “invención” que resultó de la historia de la posguerra y que, desde sus inicios, moldeó ineluctablemente toda posible concepción de la realidad y la acción social de los países que desde entonces se conocen como subdesarrollados.” (p. 12). La importancia de esto recae en el potencial que tienen los discursos para configurar las subjetividades de los actores que se mueven alrededor de otros modos de vida, institucionalizando el discurso y empleándose por medio de las políticas públicas, en otras palabras, para construirse en verdad.

separada de las dimensiones simbólicas, invisibilizando las relaciones de poder y significación que esconden su lugar de enunciación, reproduciendo subjetividades y órdenes sociales por medio de discursos y prácticas moderno/coloniales (Escobar, 1996)

Estas subjetividades y órdenes sociales, creadas a partir del discurso, invisibilizan y subalternizan modos de reproducción de la vida social económica alternas, las cuales no siguen la lógica de la sobreexplotación de los recursos naturales en favor de la maximización de las ganancias mercantiles. Es decir, el sistema económico hegemónico no es factible sin la negación de la otredad económica, de la riqueza cultural de los pueblos del sur global. Paradójicamente, muchos de los territorios con gran riqueza natural susceptibles de explotación de recursos naturales hacen parte de comunidades ancestrales y campesinas donde se han focalizado las lógicas del desarrollo capitalista. Este contexto desata la disputa entre dos líneas de pensamiento que convergen en unos territorios específicos, pero con acceso a los poderes de forma desigual. En otras palabras, los sistemas de vida y pensamiento de estas poblaciones se ven sumergidos en las lógicas de operatividad económica del capitalismo, reduciendo sus prácticas culturales a simples supervivencias de épocas anteriores, encasillándolas como economías que poco aportan al desarrollo. Como resultado, se consolidan unas relaciones de interpelación cultural, donde se disputan capitales económicos, políticos y simbólicos. Estos encuentros se han visto sublevados a la hegemonía del discurso de la economía política, el desarrollo y el capitalismo sobre otras formas de existencia que articulan los procesos económicos a lo simbólico y lo natural.

A continuación, se abordarán los asuntos generales relacionados con estos discursos y prácticas ligados a la economía política, la transición hacia un paradigma de ecología política, y los fundamentos de una socioecología económica como fundamento epistemológico de Asprocig para la reproducción de una economía otra basada en la transformación de la energía y el Vivir Sabroso.

### **3.2. Una necesaria descolonización de la economía**

Al igual que la diversidad de disciplinas sociales, los estudios relacionados al campo económico han surgido a la par del proyecto moderno en diferentes regiones del mundo. No obstante, la economía —y ciertamente la política también— ha tenido un papel fundamental como fundamento teórico para regular las relaciones socioculturales de los pueblos y proyectar el horizonte a seguir por estos para la reproducción de una sociedad “desarrollada”. Para ello, se ha

creado un imaginario de la economía como ciencia objetiva y cuantitativa, apartando de ella su especificidad histórica, situada alrededor del desarrollo del capitalismo. Alejarla de esta relación con un modelo específico de reproducción de la vida económica y de marginalización de otras formas de hacer la economía, ha imposibilitado el abordaje de economías otras que fundamentan sus asuntos económicos más allá de las dinámicas de la economía de mercado.

Es por ello que es necesario pensar una economía desde la pluriversidad, con un fundamento ontológico y epistémico en la alteridad constitutiva del hombre. Una propuesta que parte de una crítica al proceso homogeneizador, totalizador y violento de la modernidad/capitalista alrededor de la economía, posibilitando mirar desde otros lugares de enunciación, la huella de la colonialidad presente en un horizonte económico único, que ha servido de móvil para la reproducción del proyecto moderno/colonial en el mundo:

El argumento básico (casi un silogismo) es el siguiente: si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los *damnés* de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad. La modernidad es una hidra de tres cabezas, aunque sólo muestra una: la retórica de salvación y progreso. (Mignolo, 2007, p. 27)

En este sentido —y asociado a la reproducción de la vida económica— se propondrá acercarse críticamente a la posibilidad y necesidad de implementar formas otras de reproducción de la vida económica que interpelen los contenidos prácticos, ontológicos y epistemológicos de una economía capitalista dominante. En otras palabras, “la necesidad de constituir proyectos de transformación mundial con base en prácticas de diferencia cultural, ecológica y económica —tendientes a mundos y conocimientos de otro modo.” (Escobar, 2007). Es por ello, que en primer lugar, se abordará de manera general los elementos principales que han constituido la instauración del desarrollo como discurso y práctica de la economía, algunas discusiones interpeladoras desde la economía política y la ecología política, y la necesidad de pensar “economías otras” que reconcilien la relación entre cultura y economía, teniendo como experiencia concreta la economía

socio ecológica de Asprocig, la cual permite pensarse la posibilidad de configurar sentidos otros de la Paz por medio del Vivir Sabroso.

Las economías otras emergen como propuestas que se sitúan desde el pensamiento fronterizo, interpelando los contenidos ontológicos y epistemológicos de una economía moderna/colonial/capitalista. Es una posibilidad otra de reproducir los saberes y prácticas alrededor de la producción, la circulación de bienes, el intercambio y el consumo, basándose en valores asociados a la solidaridad, la cooperación y la reciprocidad desde apuestas ético-políticas de hondo calado como el Vivir Sabroso, el Buen vivir o los modos de vida campesinos. Es necesario anotar, que a pesar de que estas son dialógicas con el capitalismo — y el desarrollo como eufemismo de la modernidad—, el surgimiento de estas alternativas económicas se encuentra inscrito en saberes ancestrales que se crean y recrean constantemente como horizontes de posibilidad para soñarse mundos otros posibles que reconcilien la vida económica y la cultura. Son experiencias que indican principios normativos o criterio básicos para la creación de sistemas futuros más justos que permitan cerrar las brechas de la marginalización e invisibilización de lo otro, permitiendo la configuración de un mundo donde la economía no tenga como fin último la generación de excedentes y la acumulación de capital, sino la reproducción de la vida<sup>34</sup> como principio ético económico (Dussel, 2014).

Experiencias variadas de economías otras se materializan en todos los rincones del mundo. Generalmente están asociadas a agendas políticas divergentes con el sistema hegemónico colonial, concretándose como alternativas efectivas a los principios de acumulación capitalista, del antropocentrismo moderno, de la economía de mercado y del desarrollo como horizonte a seguir por los pueblos del mundo para la consecución de la Paz. Estas prácticas económicas otras se ubican en diversos contextos y atienden a agendas locales asociadas al cambio climático, al cuidado del sí, a las economías de la solidaridad, a los bancos del tiempo, entre otros; abriendo posibilidades para reproducir economías para la liberación ante las estructuras de dominación moderna/colonial/capitalista. De allí, la necesidad de analizar los alcances prácticos, que pueden

---

<sup>34</sup> Hacemos referencia a la vida como reproducción material de la existencia, entendiendo que lo económico es una relación productiva y tecnológica del ser humano con la naturaleza, y del productor del producto con otro ser humano por medio de una mediación dialéctico-práctica-productiva, como transformación de energía para la reproducción material de la vida (Dussel, 2014, p. 13-15). No obstante, en apartados siguientes este concepto de vida se articulará a la imbricación de la materialidad con la naturaleza, el pensamiento y la espiritualidad, irrumpiendo con la distancia hombre-naturaleza-espíritu de la lógica occidental, posibilitando una comprensión de la vida —y lo económico— fundamentada en ontologías y epistemologías otras, como el Vivir sabroso y el Buen vivir.

tener a diferentes escalas estas múltiples expresiones económicas, con el fin de divisar alternativas para superar las hegemonías que instauran relaciones de desigualdad y desprecio por formas de vida que se ubican en la alteridad, buscando recuperar la dignidad humana y procurar la justicia social para todo el conjunto de seres —materiales e inmateriales— que componen la vida (De Sousa Santos, 2015).

Es en este marco que situamos a Asprocig como una experiencia comunitaria que reproduce una economía otra fundamentada en lo socioecológico, la cual tiene como principio ontológico el Vivir Sabroso como experiencia de vida lenta desde la liberación de la energía. Es a partir de este postulado fundamental que se emprendió desde los años 90' un proceso de recuperación de la memoria histórica del territorio, que ha llevado a comprender el conocimiento como propiedad colectiva entre el hombre y la naturaleza, la estética como ejercicio de contemplación/acción producida desde los ABIF y el territorio como unidad de acción colectiva desde un horizonte político de liberación energética para la liberación de la vida. El ABIF aparece como unidad fractal<sup>35</sup> del territorio soñado y trabajado, en el que confluye la estética, la soberanía alimentaria, la vida lenta, el flujo energético, la transmisión del conocimiento y la revaloración de la comunidad desde el Vivir Sabroso como principio ético de vida.

### **3.3. Por una liberación de la energía, hacia una vida más lenta**

Si existe algún elemento característico de la modernidad —aparte de lo mencionado en párrafos anteriores desde el enfoque decolonial— es la aceleración excesiva con que se vive cada minuto de la vida<sup>36</sup>. La revolución industrial, con su consecuente desarrollo tecnológico, impregnó un carácter productivista no sólo en el ámbito laboral, sino también alrededor de las relaciones humanas que se fueron tejiendo desde entonces. Producir más con el menor costo y en el menor tiempo posible fue la premisa que acompañó la lógica de la escasez como principio del capitalismo.

---

<sup>35</sup> La fractalidad en el contexto socioecológico se refiere a la existencia de patrones fractales en sistemas que involucran interacciones entre la sociedad humana y el medio ambiente. Estos patrones complejos, similares a los fractales geométricos, se encuentran en diversas escalas, como las espaciales y temporales, así como en las redes y dinámicas adaptativas de sistemas socioecológicos.

<sup>36</sup> Señala Harmut Rosa (2001) que la aceleración hace parte de otras características constitutivas de la modernidad (llamada por él modernización) como lo son la individualización, la racionalización, la diferenciación funcional y estructural, y la domesticación instrumental de la naturaleza; sin embargo, precisa que de todos estos elementos, la aceleración carece todavía de análisis sociológicos para aportar a la construcción de una definición más clara y con mayor contenido práctico (p. 12)

En los albores del siglo XXI, ese paradigma se ha conservado con otras caras, pasando de una sociedad del biopoder (Foucault, 1997), a una sociedad del rendimiento basada en la explotación a sí misma (Chul Han, 2010)<sup>37</sup>.

En este sentido, Harmut Rosa (2011) indica que la fuente de aceleración social de mayor envergadura en occidente es el capitalismo, para lo cual refiere a dos situaciones específicas. Por una parte, el tiempo de trabajo relacionado con la productividad (mayor producción en menor tiempo posible), que presupone un ahorro de tiempo que, en las lógicas capitalistas, permite el crecimiento sistémico de la producción, distribución, circulación de bienes y consumo. En segundo lugar, reconociendo que la economía es determinante-determinada-determinadora por otras dimensiones de la vida, actualmente se presenta un cambio en el paradigma respecto a lo que se concibe como la vida buena, proyectada desde el consumo del mundo, vivir la mayor cantidad de experiencias, y el desarrollo de las capacidades individuales, lo cual implica la realización de una vida superior ya no en la otra vida sino en la tierra; esto encuentra su desfase entre la finitud del tiempo del individuo y las inmensas posibilidades que el mundo ofrece, obligando consecuentemente a una aceleración de la vida para gozar de todas las posibilidades a las que el individuo ha sido llamado (Rosa, 2011).

Está velocidad con que se vive y produce en el mundo moderno está en correlación intrínseca con el gasto de la energía. Vivir más rápido o producir más elementos para el consumo —sea necesidad básica o necesidad arbitraria— requieren más consumo de energía; aquella que normalmente proviene de recursos materiales no renovables y altamente contaminables. Conforme a lo anterior, el *informe sobre la Brecha de emisiones* (2021) de Naciones Unidas alrededor de la actualidad del planeta en torno a los impactos del cambio climático, se manifiesta que los esfuerzos de cada país para reducir las emisiones a nivel nacional solo generarían una disminución adicional del 7,5% en las emisiones anuales de gases de efecto invernadero para el año 2030; lo cual no es suficiente en la medida que el mundo necesita una reducción del 55% de dichas emisiones para limitar el aumento de la temperatura por debajo del máximo definido por la comunidad científica

---

<sup>37</sup> El biopoder comprendido como las estrategias discursivas y prácticas para la administración de los cuerpos, su disciplinamiento y alienación relacionados con la reproducción de un sistema específico que instaura lo normal y lo anormal. Este principio se articula a la vida económica en la estructura de trabajo moderno, con horarios de trabajo y regulación de la vida. Por su parte, Chul Han plantea que, al agotarse la posibilidad de explotación de este sistema por medio del biopoder, se pasa a una explotación de sí mismo que sobrepasa el límite horario de las empresas, de la disciplina que normaliza el trabajo y las formas económicas. Este cambio de paradigma de producción permite al sistema económico sobrepasar los límites a través de una hiper producción impuesta por la misma persona, basado en la competencia y el escalamiento en la estructura social.

(1,5 °C) para evitar escenarios arriesgados para el futuro del planeta. No obstante, aún se escuchan voces de resistencia a estas iniciativas —generalmente de los centros hegemónicos del poder— hacia este llamado urgente al cambio del paradigma occidental antropocéntrico y mercantilista de la vida. Nos enfrentamos a una realidad en el que—expresado por Vandana Shiva — el desafío de la humanidad es contra la “estupidez”, donde lo que es muy costoso para el planeta en términos productivos, es barato para el consumidor, presentada a su vez como “comida barata”, como “ropa barata”; en otras palabras, un falso barato<sup>38</sup>.

Y como epicentro de esta crisis sociocultural y climática, se encuentra la concepción, el uso y la transformación de la energía. Asprocig apunta a identificar esta marejada de dificultades desde el uso indiscriminado de la energía y la hegemonización de la misma. Sobre este tema indican que:

Somos energía. En este universo, no hay universo sin energía, no hay planeta sin energía. Es la estructura fundamental de lo que somos, como universo, como planta. Digamos que tiene que ver con las relaciones de poder ¿Qué es el poder sino es el deseo de un individuo o un grupo de individuos de hacer que otros vivan su vida en función de la de los otros, hacer de la actividad de otros en un bienestar mío? Ese es el poder. No hay más nada sino la capacidad que se tenga de decidir por otros, y que los otros sean funcionales para uno. Entonces la energía se volvió como un elemento para acumular poder; digamos, como una herramienta para acumular poder. Se ha desligado a la gente del sol. Los modos de vida tranquilos, sin tiempos contados por relojes ni nada por eso, fueron reemplazados por tiempos acelerados y por relojes. Hay que acelerarse más y para acelerarse más se necesitan nuevas formas de transporte: aviones, trenes, carros, motos...Se necesita una energía para moverse. Es como tomo una energía a la larga del sol, o fósiles enterrados los saco y fabrico gasolina, fabrico diésel, fabrico gróeseme y pongo a mover esos equipos que me van a mover esta sociedad. De modo que quien controla la energía controla la sociedad. La sociedad mayor acelerada necesita más energía, y esa energía necesita unos elementos para poder soportar la aceleración. (Juan José, Comunicación personal, 2022)

En este sentido, es importante precisar en la necesidad de dar un giro epistémico en la manera como concebimos el funcionamiento de la vida económica para comprender los

---

<sup>38</sup> Véase <https://www.youtube.com/watch?v=EpagGCwfeOA&t=2s>

fundamentos ontológicos de una economía otra desde la experiencia de Asprocig. Cabe anotar, que la recuperación de los saberes y prácticas sobre la energía —especialmente solar— para la reproducción de la dimensión económica y la reproducción de la vida lenta es uno de los horizontes éticos de los habitantes de las comunidades que habitan el territorio anfibio.<sup>39</sup>

Teniendo en cuenta lo anterior, es menester reconocer que el ser humano es una corporalidad viviente que tiene un metabolismo que consume energía; es este el principio económico originario (Dussel, 2014, p. 19). Este consumo de energía crea una espiral en la que entran en juego la necesidad de recuperar la energía vital gastada, la identificación de materia y/o energía disponible en el medio, el consumo o subsunción (subjetivación de la objetividad) y los residuos de la transformación cualitativa de esta energía. Este es uno de los principios ontológicos de la economía —aunado a la categoría de Trabajo Vivo<sup>40</sup>—, que se articula a un proceso de reproducción material de la vida desde un consumo que no es meramente animal, sino un acto cultural.

Se consume energía porque como seres vivientes existe una captación emotiva-cognitiva-corporal que se nombra, en este primer momento, *Necesidad*. Atendiendo a los desarrollos de Dussel (2014) esta se presenta como negatividad, como *falta de* algo que supla la materia o energía gastada durante el proceso vital. Aquello que niega esa negatividad es denominada por el filósofo argentino como *Satisfactor*—todavía sin contenido del trabajo humano— al que se le da un *Valor de Uso* para reponer la energía gastada en el ciclo de reproducción material de la vida<sup>41</sup>. Aún, en este momento, no se han abordado los fundamentos económicos ligados al trabajo o al valor como elementos constituyentes de la economía otra de Asprocig asociada al Vivir sabroso y la comunalidad. Sin embargo, intrínsecamente todo el proceso económico de la asociación —y lo presuponen también para la economía humana— es la reproducción de la vida material, especialmente por el consumo de los alimentos:

---

<sup>39</sup> Desde este trabajo quisiera abordarse la economía desde las reflexiones desarrolladas desde la dialéctica materialista de la economía política. Específicamente, se ha referencia a las tesis desarrolladas por Enrique Dussel (2014) sobre esta área de estudio en el marco del trabajo intelectual de Karl Marx desde una concepción decolonial. Un abordaje de las teorías materialistas sobre economía que permiten, para fines de este trabajo de co-investigación, entablar diálogos enriquecedores para comprender los fundamentos ontológicos que guían las propuestas económicas otras de Asprocig desde el Vivir Sabroso.

<sup>40</sup> Como trabajado que no ha sido objetivado en ningún producto, como potencia de valor, todavía indeterminada. Es la potencialidad de objetivar en un producto o sistema económico específico.

<sup>41</sup> En este texto se entiende el valor de uso como la transformación del contenido real de la cosa, su objetividad, para satisfacción de la necesidad de reproducir la vida. Es decir, encontrar el contenido de utilidad de la cosa en cuanto sirve para otro.

Digamos que la lógica está en que si controlamos la energía que la gente necesita, si le pongo el alimento procesado, si controlo el alimento, si controlo la forma de alimentarse, el poder se sigue englobando y englobando, haciéndose más poderoso y traemos gente más jodida. Nosotros nos metemos a chocar en eso. No necesitamos un intermediario para liberarnos del sistema. No basta con palabras, ni construir filosofía, ni tratados filosóficos, ni de pensamiento. Lograr seguridad alimentaria no lo vemos solamente desde la familia sino desde el colectivo porque hay familias. Evidentemente no se trata de vivir en una burbuja. Vivimos en una sociedad como la que es y no vamos a crear ahora una burbuja separada. Se trata de que en esa sociedad que vivimos, podemos ubicar pequeños pasos que nos permita conectar. Por ejemplo, un elemento clave es la seguridad y soberanía alimentaria familiar, colectiva. Puede ser la vereda, corregimiento o el municipio, para finalizar en el territorio. Esto implica que de tus tiempos cambian y rompen las cadenas, la verdadera cadena que nos ata a los grupos de poder es la de la comida, esa es la necesidad básica. No se puede estudiar, no se puede ir a misa, no hacer las vainas religiosas, y no te pasa absolutamente nada. Pero si se deja de comer, llórelo. Las relaciones de dependencia se generan vía alimentación. Pero cuando se logra aproximar a la seguridad alimentaria, eso que implica, a la larga que se va a tener más tiempo para la familia, se va a tener más tiempo para estar en ese espacio. Esa energía con la que te mueves es una energía sana: la yuca, el ñame, el maíz, la berenjena; es la energía solar que tu captaste con plantas y la volviste biomasas. Entonces el tema de la aceleración baja, y al bajar la aceleración pone en jaque el sistema. Por el momento lo que buscamos es una sociedad más lenta, más tranquila, en el sentido que no tenga sé que correr por la comida, por otro lado. Como dicen: la comida la consigo, la tengo en la casa y eso obra, esto obra transformaciones impresionantes. (Juan José, Comunicación personal, 2022)

Esta primera idea no sólo es principio de los estilos de vida lenta que interpelan lo productividad acelerada de una modernidad/colonialidad/capitalista, inscrita en prácticas que orientan éticamente los horizontes de vida de las comunidades que habitan el territorio Anfibio desde el Vivir Sabroso. A continuación, se esbozan algunas ideas generales al respecto.

### 3.4. Una Ontología relacional en el territorio anfibio del Sinú

Cuando las personas que participaron de esta co-investigación hablaban de la relacionalidades con lo no-humano y la naturaleza como generadora de conocimiento, lo hacían reconociendo que estas son posturas ontológicas, políticas y éticas situadas históricamente e inacabadas en el proceso. Históricamente porque situada en la reconfiguración territorial de este territorio Sinuano, que implicó el reconocimiento de un proyecto desarrollista el cual impactó la relación con la propiedad de la tierra, el relacionamiento con el territorio y la proyección de unos horizontes de vida de estas comunidades hacia proyectos energéticos y agropecuarios específicos. Cabe anotar, que estos asuntos no se desligaron -y en parte aún se mantienen- en las lógicas de vida de muchas comunidades que hacen parte de la asociación, lo cual denota que las prácticas económicas, políticas y culturales de Asprocig no son totalmente opuestas a las lógicas impuestas del modelo de desarrollo territorial hegemónico. Ejemplos claros de esto, son el acceso a los recursos por medio de diferentes instituciones de carácter pro-Estatal o diferentes ONG's con orientaciones claras hacia la reproducción de un modelo de desarrollo concreto<sup>42</sup>, o la entrada en juego en lógicas mercantiles de carácter competitivo, como la venta de los excedentes de los ABIF y SSC por medio del Sistema de Intercambio, asuntos que se desarrollaran en apartados posteriores.

El Vivir Sabroso como cosmopraxis, históricamente ha sido parte inherente de las relaciones con el territorio anfibio de la cuenca baja del Sinú. No obstante, la configuración histórica de este territorio -desarrollado en un capítulo anterior- había difuminado la presencia consciente de esta práctica de vida en los diferentes contextos históricos concretos, y en la participación comunitaria sobre las apuestas de desarrollo pensadas desde un modelo hegemónico de vida. Por ello, la recuperación de la memoria histórica no sólo se asoció a recordar el papel de las comunidades anfibias en este tipo de procesos, sino al reconocimiento de las laceraciones al territorio, el cuerpo colectivo y las subjetividades de los sujetos que está práctica y visión del mundo ha implantado en la experiencia concreta de Asprocig. De allí, que la conformación de la asociación se pudiera orientar a reconocer ese Vivir Sabroso como una posibilidad —válida como otros en el marco del diálogo crítico intercultural— para re-existir en el territorio y reproducir otras opciones de vida en el Sinú.

---

<sup>42</sup>La asociación ha emprendido diferentes proyectos con organizaciones como el PNUD, Ministerios Públicos, Fondo Acción, entre otros, desde donde han entablado diálogos para desarrollar sus propuestas socioecológicas para la adaptación y mitigación del cambio climático y demás puestas políticas.

De allí, que estas prácticas de vida que en principio fueron soterradas, dieran cuenta de la adaptación a estas lógicas económicas sobre el territorio desde haceres y saberes localizados en el Vivir sabroso. No es preciso indicar que estas comunidades hicieron un giro ontológico para vivir en el territorio del Sinú, sino que esta cosmopraxis ha disputado capitales y ha establecido diálogos con una lógica de vida que instaure un tipo de desarrollo específico desde sus estrategias locales. En este sentido, el Vivir Sabroso no desliga sus prácticas con lo no-humano, enmarcado en lo que se ha denominado una ontología relacional. No obstante, una ontología relacional particular que, por una parte, es contextual y dinámica en razón de las tensiones y diálogos con una forma de entender y orientar la vida desde la racionalidad occidental, y por otra parte, que implica prácticas que, aunque se orientan a reconocer la relación con el bios y el geos<sup>43</sup> aún tiene parte de su núcleo en el ser humano como centro.

Sin embargo, en Asprocig se ha hecho un esfuerzo por reconocer la comensurabilidad de esas otras formas de entender el mundo y la enactuación de estos mundos para la vida en el Sinú, lo cual ha problematizado una concepción de la vida humana como autocontenida. Es por ello, que los elementos del ABIF contienen vida y conocimiento, que son puestos en diálogo entre los que lo habitan. Es una expresión de una relacionalidad que permite la adaptación y el Vivir Sabroso más allá de las lógicas de vida impuestas por una racionalidad moderna. Es por ello, que entender los tiempos que impone la energía solar y desacelerar la vida parte de ese diálogo, como fundamento de esta cosmopraxis en el Sinú, que consecuentemente lleva a plantearse un proceso de transformación cultural que se instaure para la solidaridad y la reproducción de la vida desde la reciprocidad entre lo humano y lo no-humano. A continuación, se presentará el contenido de este Vivir Sabroso, teniendo como fundamento la vida lenta, la estética y la solidaridad como piedras angulares de una economía que permite vivir y re-existir a pesar de las vicisitudes del medio.

---

<sup>43</sup> Ruiz y del Cairo (2022) señalan que este pensamiento sobre diferentes ontologías no sólo se ubica en el giro ontológico dado en los estudios académicos en la época de los 90', rastreándose en diferentes estudios antropológicos en lo transcurrido del siglo XX. Enmarcan estas ontologías desde el materialismo relacional, con propias tendencias, trayectorias y potencialidades ligadas al ensamblaje entre las partes; el animismo, en el que aquellos aspectos exclusivos de los humanos pueden ser compartidos por otro tipo de seres que implican un dinamismo y fluidez que instauran condiciones para el relacionamiento; un enfoque semiótico, donde todos los seres capturan información y representan el mundo constituyendo una ecología de seres sintientes y subjetivos ubicados en el bios; y una geontología donde se extienden lo semiótico a otra clase de seres. Estas apuestas son críticas entre sí y siguen nutriendo el debate sobre las ontologías relacionales. (P. 16-24)

### 3.5. Vivir lento, Vivir Sabroso

El Vivir Sabroso es una de las categorías estructurantes de los saberes y prácticas propias que modelan los horizontes de vida de aquellos que habitan el ámbito territorial de Asprocig. Es una posición ante la vida que se sitúa a contrapelo e interpela los horizontes de sentido del proyecto moderno colonial imperante sobre los territorios, las cosmovisiones y las economías del mundo. Para las personas que habitan el territorio anfibio, el Vivir Sabroso contiene algunos principios dialogantes con posturas filosóficas del mismo calado de las comunidades afrodescendientes del pacífico colombiano. En este sentido, una de las maneras para entender el Vivir Sabroso podría referirse a “un modelo de organización espiritual, social, económica, política y cultural de armonía con el entorno, con la naturaleza y con las personas.” (Mena & Meneses, 2019, p. 50) que permite “prácticas cotidianas como viajar por los ríos, crear parentela, acompañar a los muertos, ir a los cultivos, ir a las minas de oro y celebrar las fiestas patronales, prácticas que se convierten en actividades fundamentales en la búsqueda del balance que torna la vida sabrosa” (Moriones, 2019, p. 284). Aunque estas conceptualizaciones son relacionales con las apuestas de vida de las personas en Asprocig—entre las que destacan los trabajos realizados en algunas comunidades del Pacífico por Quiceno (2016), asociado a una actitud afectivo-emotiva para enfrentar las vicisitudes de la vida y como una configuración caracterizada por el “Actor Red” —, en este trabajo se abordará esta categoría desde las reflexiones configuradas en los espacios de conversación con los campesinos y pescadores que viven en las orillas de las ciénagas y las riberas del río Sinú, a saber: Un Vivir Sabroso desde la vida lenta, relacionando los tiempos de la energía solar; lo comunitario como el establecimiento de relaciones de solidaridad y reciprocidad más allá de lo humano; y una estética decolonial para la reconciliación entre el hombre y la naturaleza.

Para Asprocig el Vivir Sabroso refiere a la tranquilidad espiritual que se expresa en formas de vivir y sentir que apuntan a la armonía con el territorio. Un territorio donde las personas cohabitan y construyen una cultura anfibia, un lenguaje, una simbología, una verdad y una posición ética, aspectos que se imbrican con los Sistemas Biodiversos Familiares - ABIF, los Sistemas Socioecológicos Colectivos – SSC y las comunidades socioecológicas, como epicentros del tejido sociocultural, en los cuales se consolidan las relaciones de amistad y confianza entre la comunidad (Gonzales-Madera, 2021, p. 11). Es una cosmopraxis que no se entiende por fuera de las corporalidades de los sujetos, quienes por medio de los sentidos caminan el Vivir Sabroso. Es una

categoría “sentida”, es decir, que debe transitar por el cuerpo. Esta se percibe en los olores del territorio, en la belleza de las flores, en lo observado, en los efectos que la medicina tradicional tiene, en el calor, en el río, en la brisa, en el descanso que permite el chinchorro, en la vida lenta, en el sabor del pescado, entre otras cotidianidades, que permiten que el Vivir Sabroso se tramite con la alegría y se entienda desde el hacer.

Vivir sabroso es uno estar tranquilo, no tener problemas, el ambiente, la brisa, que cuando llegue acá al medio día yo acá me meto al chinchorro o debajo de esos palos, ver los pajaritos. Eso es Vivir Sabroso. No se tiene plata, no se es rico. Para mí la riqueza de plata es como tener uno un problema, pero usted tiene la comida tiene la vida más tranquila. Yo vivo sabroso. Vivir Sabroso es que yo pueda escuchar los pájaros sin tenerlos en una jaula, que yo pueda sentir el aroma de una flor, la brisa, vivir en Paz. Que no tengamos ese afán de la vida, no llevamos carrera. (Candelario, Comunicación personal, 2022)

Esta tranquilidad esta intrínsecamente asociada al retorno paulatino a unos tiempos determinados por la energía solar. Para ellos el sol es la mayor fuente de energía, pero también la que maneja tiempos más lentos, aspecto que dista de la “necesaria” velocidad con la que se debe producir y vivir en el mundo moderno. La captación de la energía solar la asumen principalmente desde los alimentos que se cultivan y los paneles que sirven para dinamizar el funcionamiento de las geomembranas donde se cultivan los peces en los ABIF —sobre el ABIF se hablará en el siguiente apartado—. Esta es una producción lenta, a menor escala y con un impacto ecológico más responsable, que impone una cadencia menos acelerada en su proceso productivo para la soberanía alimentaria familiar. De igual manera, el sol no sólo produce energía en estos territorios, sino también potencia el gasto energético de las personas en sus labores cotidianas, lo que obliga a una dosificación de los esfuerzos que instauran unos tiempos “no productivos”<sup>44</sup> en el marco de la economía del mercado global.

---

<sup>44</sup> Las comillas hacen referencia a la concepción de productividad desde un enfoque de capitalismo mercantil, en el que es necesario optimizar todo el tiempo disponible en el proceso de generación de excedentes para la acumulación del capital o la falsa idea del éxito profesional. En este sentido, pasar horas de la tarde en un chinchorro, descansando y contemplando la brisa puede ser asociado con un “pereza” o un ocio improductivo. Muy por el contrario, estos espacios permiten regular el gasto energético y fortalecer el tejido familiar y comunitario por medio de las conversaciones o reflexiones dadas en estos espacios.

Esta noción de lo lento no sólo se ubica en el plano de la materialidad. Igualmente hace referencia a la capacidad que se tiene para agudizar los sentidos en el *aprender-haciendo y hacer-aprendiendo* característico de las comunidades que habitan el Sinú. En otras palabras, es una experiencia sensitiva-emotiva, correspondida a pasar por el cuerpo las vivencias y aprendizajes generados en el complejo cultural anfibio. Es una posición lenta ante lo que se observa, se escucha, se hace o se dice. Es disponer el cuerpo a miradas largas y pausadas. Es un detenimiento ante las respuestas rápidas a los impulsos que invitan a adentrarse en las lógicas aceleradas de la vida moderna. De allí, que:

El vivir sabroso se transmite con alegría y se va tejiendo en el hacer (...) siendo imposible lograrle sin apropiación y permanencia territorial. La experiencia no es posible transmitirla sin la vivencia: escuchar el sonido del canto de los pájaros, avistarles, recibirles en la ventana, sentir la brisa fresca o caliente, reconocer una especie que es del lugar, degustar el sabor del plátano o de una arepa de maíz, conocer su proceso de preparación, reconocer su olor, la planta de la que proviene y el tiempo que ha llevado esto, fijar la sensación de haberles preparado y que alimente. La palabra escrita o contada no puede reemplazarle, aun cuando ellas sean caminos de acción, pudiendo entenderse solamente viviéndolo. La tradición oral es indispensable para el vivir sabroso, con ella se transmite el conocimiento en la comunidad, siendo más importante que la palabra escrita, que de no cuidarse puede quedar en letra muerta. (González-Madera, 2020)

Las relaciones de comunalidad que interpelan el antropocentrismo agresivo de la modernidad/colonialidad, las formas de explotación, subordinación y marginalización del territorio y los saberes interculturales que rodean la cultura anfibia del Sinú es un elemento central del Vivir Sabroso. Al respecto, es una comunalidad más allá de lo humano, entendido como “(...) el espacio colectivo compuesto por todo el lugar necesario e indispensable donde hombres y mujeres, jóvenes y adultos, crean y recrean sus vidas. Es un espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural” (Escobar, 2016, p. 32) comprendido desde las maneras particulares que tiene cada grupo humano para relacionarse con el medio, como espacio “donde la vida “se hace ‘mundo’ (Escobar, 2016). El territorio, que permite la comunidad es pensado desde Asprocig como la unidad física/espiritual/social — hombre/ naturaleza/ comunidad, que tiene como esencia la

integralidad, configurándose como un sistema determinado y determinante, que responde a las diferentes acciones que se llevan a cabo en él. Cabría anotar que la comunidad es la figura principal desde donde se piensa el surgimiento de lo económico, postura que dista de los orígenes liberales del pensamiento económico y que fue importante en el proceso de la recuperación de la memoria colectiva de Asprocig en los 90'.

Cabe anotar, en consonancia con las reflexiones de comunidades negras del Pacífico Colombiano registradas en el trabajo de Quiceno (2016), que el Vivir Sabroso para Asprocig también lleva consigo una actitud afectivo-emotiva particular de las personas que habitan este territorio, ante las vicisitudes y dificultades que se enfrentan en la vida<sup>45</sup>. En este sentido, es comprendida como una asimilación resiliente de los problemas que acontecen en sus vidas, asumiendo que en escenario de violencia, conflictividad o guerra también se presentan expresiones de solidaridad, reciprocidad, respeto y cooperación comunal. Es una actitud que se consolida desde la fractalidad, desde el encuentro con los otros, como un sistema donde el ABIF, lo socioecológico, los espíritus, el río, entre otros, permiten reproducir los elementos culturales de lo anfibio. Es una actitud del “Fluir de los ríos” reconfigurando las formas para crear y recrear la vida. En este sentido, cabría resaltar que Vivir Sabroso no es un campo de construcción de armonía, sino que puede presentarse en un escenario de tensiones y peligros que se gestionan de manera particular, sin aludir al exterminio físico o la negación del otro (Quiceno, 2016). De allí, que:

La idea de vivir sabroso es potente en muchos sentidos. No es una meta ni una finalidad, sino un proceso, un hacer, un existir día a día. Vivir Sabroso es algo que se realiza, pero que se agota y, por tanto, no deja de buscarse. En ese proceso están implicados varios agentes: los santos, los muertos, las plantas, los parientes, el monte y el río. El movimiento aparece como un mediador clave en la posibilidad de establecer el balance requerido por la vida. Procuro, entonces, mostrar el principal dispositivo de esa vida sabrosa: la posibilidad de embarcarse, de poner en movimiento, activar y equilibrar la vida de manera autónoma, sin la militarización de los territorios, sin miedo y sin la imposición de formas de vida que lleven a estar *enmontado*. (Quiceno, 2016, p. 5)

---

<sup>45</sup> El Vivir Sabroso está relacionado principalmente con la afrocolombianidad, asunto justificado en Asprocig desde la interculturalidad latente con lo afro, lo indígena, lo campesino y el pescador.

El Vivir Sabroso, para Asprocig, se constituye en los espacios de lo cotidiano. Dentro de esas cotidianidades los espacios de reproducción de la dimensión económica tienen como principio ético la búsqueda del Vivir Sabroso. En efecto, este vivir es elemento central del pensamiento económico de Asprocig, desde el cual se configuran los ABIF como unidad fractal del territorio, aunado a la estética y el establecimiento de la gestión del excedente con una orientación equivalencial (Peters, 1996) en los sistemas socioecológicos colectivos. La recuperación común del sistema de humedales, la soberanía alimentaria, el culto a la naturaleza, las estrategias tecnológicas propias, los proyectos socioecológicos y los procesos de generación de conocimiento desde la Investigación para el Aprendizaje Colectivo-IAC entran en correspondencia con lo espiritual, lo natural y lo material, divisando posibilidades otras para pensar la economía y la Paz más allá de la lógica productiva/antropocéntrica del proyecto moderno/colonial.

### **3.6. Una estética para Vivir Sabroso en el ABIF**

Hasta el momento se pueden traer varios asuntos a colación respecto a los saberes y prácticas sobre la vida económica de Asprocig, de los cuales es de resaltar la interpelación a la vida rápida, la liberación energética y la posición crítica frente a los grupos hegemónicos de poder. Estos tres elementos se imbrican para criticar, en el espectro de las reflexiones y acciones cotidianas de la asociación, la forma en que se reproduce un modelo de sociedad depredador sobre la naturaleza, las subjetividades y el tejido cultural de las comunidades. Desde el reconocimiento de estas relaciones de dominación Asprocig cimenta las bases para apostar por una transición hacia otro tipo de sociedad basada en el Vivir Sabroso. En otras palabras, se ha presentado en el seno de las relaciones de productividad, colonización sobre la naturaleza y colonización sobre los saberes, una energía descolonizadora que moviliza los horizontes políticos de las comunidades que hacen parte de la asociación para pensarse otro mundo posible, otras relaciones entre seres que habitan el mundo posible, otra economía posible.

Recapitulando lo abordado anteriormente el fundamento ontológico de las prácticas económicas otras de Asprocig se ubican en el Vivir Sabroso que está mediado por la vida lenta. Es este principio de vida el que posibilita virar a contrapelo de las formas en que el mundo moderno/colonial implanta sus lógicas en la producción, circulación, intercambio y consumo de bienes y servicios desde el sistema capitalista. Este Vivir Sabroso se sitúa principalmente en lo que

Asprocig ha denominado Agrosistema Biodiverso Familiar – ABIF, como escenario para articular la economía con la estética.

Los ABIF se ubican en los patios de los hogares, convirtiéndose en el territorio soñado de cada familia, siguiendo el modelo de bosque seco característico del espacio biodiverso de la Ciénaga gran del Bajo Sinú. Cada ABIF contiene la esencia estética de quienes lo habitan, configurando un espacio socioecológico de vida, en el que se consolida la transmisión del conocimiento, se garantiza la soberanía alimentaria, se contempla la vida y se recupera el territorio. Contiene seis tipos de plantas necesarias para la vida en el territorio anfibio del bajo Sinú: 1) Plantas Medicinales; 2) Plantas Ornamentales; 3) Plantas Productoras; 4) Plantas frutales; 5) Plantas energéticas; y, 6) Plantas Protectoras; que se relacionan desde la fractalidad y complejidad<sup>46</sup>, generando no sólo vida, sino conocimiento sobre la salud, la polinización, la mitigación de los impactos sobre sequías, inundaciones y cambios de temperatura, el proceso de transformación energética y la estética como un principio para la vida económica.<sup>47</sup>

Aunque en principio, la estética ha sido asociada a la contemplación y relación del objeto con la belleza —desde una posición contemplativa que dista el objeto del sujeto—, en Asprocig este principio movilizador de la vida económica —y por ende del Vivir Sabroso (aunque no se agota en lo económico)— se encuentra profundamente ligado al orden y funcionalidad de las cosas. En otras palabras, la complejidad invita a comprender que las cosas —vivas o no— han estado en el territorio cumpliendo una función a favor de la belleza —que puede entenderse con la búsqueda del bien último—: el río Sinú siguió un caudal específico por siglos respondiendo a la forma como se transformaban los territorios para el fluir de la vida, las plantas protectoras se ubicaban en lugares específicas para evitar daños a otras especies y el sol brindaba el ciclo de transformación de la energía de forma menos lesiva para la reproducción de la vida; asuntos que invitan a posibilitar saberes y prácticas que recuperen el orden/la estética, que permite la vida Sabrosa con el Territorio. ¿No atenta contra el orden del territorio las afectaciones antrópicas del hacer desarrollista sobre el río Sinú en el marco de los proyectos de transformación de la cuenca baja del Sinú? ¿Son bellas las

---

<sup>46</sup> Los fractales tienen propiedades específicas, su dimensión es fraccionada, no entera, pueden ser ramificados reiteradamente conservando la semejanza con su conjunto en cualquier escala, con gran belleza en sus formas y obedeciendo a un patrón generador (Munné, 1995). De este modo, un ABIF + un ABIF da como resultado una comunidad socioecológica (CSE), una familia + una familia + otras familias conforman a su vez un SSC, los ABIF + CSE + SSC conforman un ecosistema natural (EN) y/o un territorio.

<sup>47</sup> En ellos la mayor parte corresponde a plantas ornamentales (40%), constituyendo su parte estética, su belleza, fluyendo con ellas la vida en continuo crecimiento y movimiento, caso de la fauna como las abejas, aves, réptiles, etc.

necesidades arbitrarias generadas por un capitalismo depredador que atenta contra los principios ordenadores de la vida? ¿Permiten buscar la belleza, el Vivir Sabroso o el bien, aquellas acciones que hegemonizan la energía necesaria para vivir? ¿Es posible volver a lo sensitivo cuando la velocidad del mundo moderno banaliza los asuntos vitales solo en términos de rendimiento y productividad?; preguntas que llevan a pensarse lo estético:

Más allá de la contemplación. Eso lo aprendimos rapidito de esa restauración de memoria, ¿Para qué estaban las flores? ¿Para qué está el río? ¿Para qué está el manglar? ¿Para qué está el bosque? ¿Para qué está la quebrada? ¿Para qué está el nacimiento de agua? No es un tema de contemplación o de belleza que el ser humano dice que es bello, sino por el contrario, manifiesta que se siente sienta bello en ese contexto. Es de sentirse bello y sentirse acoplado a esa belleza (Naudel Gonzales Madera, Comunicación personal, 2022)

En este sentido pensarse desde la estética es recuperar el orden que posibilita la vida. Una vida que va más allá de lo material, que se expresa en la reconciliación entre naturaleza y cultura, que posibilita profundizar en enfoques socio ecológicos, saberes colectivos y consolidación de los lazos comunitarios. Al respecto, desde la organización se manifiesta que:

El ABIF se construye como espacio socioecológico. Hablamos de un modelo desarrollado en la estética, no en la producción, no en el consumo. Decimos que somos parte indivisible de la naturaleza. Decimos que la naturaleza es la única fuente de belleza. Al estar nosotros incluidos allí hacemos parte de esa belleza y hacemos belleza, por así decirlo. El tema del conocimiento es un punto de choque fuerte con el positivismo y otras racionalidades. Nosotros empezamos a construir la idea de conocimiento como una propiedad de la naturaleza, como una propiedad de la biodiversidad. Esos elementos, más el enfoque socioecológico y la complejidad, nos dan todo el acervo conceptual bajo el cual vamos transitando hacia otro modelo de sociedad. (Juan José, Comunicación personal, 2022).

Puede decirse que el ABIF es un altar para la vida. Tiene un contenido estético particular que no sólo se concibe con la vista, sino con los olores, el tacto, los sabores. Es un performance de la naturaleza. El ABIF se vive, se pasa por el cuerpo, al igual que el Vivir Sabroso: se concibe

con la vista, con los olores, el tacto y los sabores. Es un performance de la naturaleza que mimetiza el territorio. A su vez, se convierte en un jardín para el conocimiento, espacio de intercambio de saberes ancestrales e implementación de tecnologías propias y apropiadas. La convergencia de estos elementos permite configurar un espacio que es económicamente viable, ambientalmente sano y socialmente justo:

(...) es económicamente viable, porque las actividades que se realizan son con mano de obra local, mano de obra de la familia, la energía es solar, los equipos son de bajo consumo de energía que baja costos en temas de producción. Socialmente justo porque el producto no vale más por ser agroecológico. Por ser de ABIF que no tiene contaminantes la gente tiene acceso a un producto de bajo costo. Y ambientalmente sano porque todas las prácticas de aquí del ABIF van encaminadas a conservación. Aquí el uso del agua no es un agua que se tira, sino que se dan innovaciones en el sistema para conservar el agua. Aparte de eso tratar de diversificar el sistema. Es otro aporte que se le hace a la conservación. Entonces esos tres elementos son fundamentales en el proceso. (Eber Grondona, Comunicación personal, 2022)

Cabe anotar que el modelo socioecológico, basado en la complejidad y la biodiversidad característica del complejo territorial del Sinú, aboca por reducir los insumos químicos en la producción agropecuaria de los ABIF. Esta tarea se basa en la recuperación de los saberes ancestrales campesinos y Zenúes, y la apropiación de tecnologías externas como la transformación solar por medio de paneles y las geomembranas para mitigar los impactos de la represa en la práctica ancestral de la pesca, adaptándose a las condiciones del territorio, con procesos propios de regeneración y regulación (Gonzales -Madera, 2021).

Es necesario apuntar que el ABIF no sólo entiende lo que se concibe como vivo, porque aquello que se considera en contraposición a lo orgánico es fundamental para el proceso de reproducción de la vida en el ABIF “el suelo está vivo, microorganismos, la misma arcilla intercambia energía con la materia orgánica, la arena intercambia energía con la arcilla, con el agua que las une y las traspasa”. Lo que se concibe como inerte puede hacer parte de los procesos de territorialización para una familia, de contenido simbólico y relacionamiento con lo sagrado. Se presentan como espacios de cariño donde se han transmitido los valores y conocimientos de la

comunidad o la familia, los lugares de descanso, o los sitios de encuentro que llenan el ABIF de múltiples horizontes de sentido que, a su vez, impregnan de contenido el Vivir Sabroso:

Asprocig es el ABIF. Si tu miras el ABIF aquí, en pequeñito, tienes el territorio. Entonces lo que se ha hecho es que el ABIF es el territorio que yo sueño. Si logramos que cada persona y cada familia logre generar un espacio de coexistencia con las plantas, los animales, el agua, el suelo, el aire; que entienda esas relaciones, comprenda esa historia e inclusive las relaciones productivas, es la Paz, con eso, constituir el ABIF como los ladrillos con el que se construye el territorio. Por eso hablamos de la fractabilidad del ABIF, porque el ABIF nos va a permitir ir construyendo ese escenario más grande que se llama territorio. (Juan José, Comunicación personal, 2022).

En conclusión, los ABIF son la unidad fractal del territorio. Es como el tallo del árbol que se desprende, sólo es unidad, pero unida al árbol es el tallo. Es el espacio donde vive la familia, que unida a otra familia forma comunidad, que unida a otra comunidad forma pueblo. Esta misma lógica funciona con el ABIF, que unidos entre sí forman Sistemas Socioecológicos Colectivos — con orientaciones económicas equivalenciales — que unidos, a su vez, configuran el territorio soñado. El siguiente apartado abordará los orígenes del SSC como escenarios de reproducción de relaciones solidaridad, cooperación, restauración y equivalencialidad en el marco del proceso económico otro de Asprocig.

### **3.7. Sistemas Socioecológicos, equivalencialidad y una economía desde lo común**

Asprocig ha consolidado parte de su proceso comunitario desde principios fundamentados en la recuperación de la memoria colectiva, el conocimiento como construcción conjunta con la naturaleza, los principios socioecológicos para la transición climática y la búsqueda del Vivir Sabroso como horizonte ético que permite la reproducción de la vida económica. Este horizonte de vida, basado en la comunalidad más allá de lo humano, ha sido piedra angular que ha guiado los saberes y prácticas de las personas que pertenecen a la asociación desde la década de los 90’,

permitiendo colocar en tensión los presupuestos económicos y culturales que sitúan al ser humano como un exterior al medio que lo rodea, y que desde el Vivir Sabroso interpela directamente una racionalidad mercantilista.

Materialmente el principio organizador de la asociación de la familia desde el ABIF, es el lugar para el Vivir Sabroso. Este principio se imbrica con un enfoque sistémico-complejo, que transita hacia la recuperación de la memoria colectiva y la transformación hacia un territorio soñado. En este sentido, un ABIF más otro ABIF va generando lo que se llama una comunidad socioecológica, que se articula sobre valores y principios como la solidaridad, la reciprocidad y la cooperación entre sus habitantes. Estas comunidades tienen como eje articulador los ABIF, que no solo posibilitan tener soberanía alimentaria, recuperación ecológica y transmisión de saberes, sino también poner en marcha escenarios de diálogo y participación para emprender estrategias que impacten con mayor envergadura el territorio anfibio de la cuenca baja del Sinú.

A principio de los años 2000, y con los proyectos de mitigación de los impactos de Urrá a las comunidades afectadas por la represa, se proyectaron la construcción de Sistemas Socioecológicos Colectivos-SSC en algunos ejes territoriales. Estos SSC, al igual que los ABIF, tenían para esos años una inclinación hacia la agroecología, teniendo como objetivo principal garantizar la seguridad alimentaria lacerada por el desecamiento de las ciénagas y la pérdida paulatina de la pesca artesanal por las acciones antrópicas sobre el territorio. No obstante, se llevó a cabo un giro conceptual hacia la socioecología, ya que desde el punto de vista de la asociación la agroecología suponía ciertas complejidades: en primer lugar, desde la exterioridad del ser humano que mira la naturaleza sólo como cantera de productos; en segundo lugar, la agroecología suponía la transmisión de un conocimiento exterior desde las prácticas de siembra y cuidado amigable y; en último lugar, pensaba al campesino principalmente como instrumento productor en las relaciones urbanas-rurales.

Teniendo en cuenta lo anterior se presentan espacios de reflexividad entre las personas que hacen parte de Asprocig para reorientar el camino a seguir, según sus horizontes éticos y políticos para Vivir Sabroso en el territorio anfibio. Es de allí que emerge en el seno de la organización la figura del Foro Deliberativo como espacio de diálogo colectivo para abordar los asuntos vitales alrededor de los saberes y prácticas para la recuperación de la memoria colectiva, la transición climática y el Vivir Sabroso en la cuenca baja del Sinú. Estos espacios sirven para reorientar las estrategias materiales sobre el territorio, a saber, el ABIF y los SSC, dotándolos de una connotación

de restauración ecológica, distribución equivalencial del excedente y percepción de la naturaleza como creadora de saber.

Las conversaciones colectivas desarrolladas en aquel tiempo permitieron reafirmar los impactos negativos que tuvo para la cultura anfibia la deforestación de la segunda mitad del siglo XX, la desecación de la ciénaga por parte de terratenientes y los cambios en los flujos naturales del agua por parte de Urrá. Teniendo en cuenta lo anterior, se acudió a los mayores y mayores de los territorios para recuperar la memoria cultural sobre los saberes y prácticas ancestrales: formas de cultivar, recetas de cocina, relación cosmogónica con el territorio, prácticas de pesca y espacios de construcción colectiva, entre otros asuntos, que posibilitaron consolidar un acervo de conocimientos difuminados en diferentes actores que fueron tejidos por medio de la palabra. De estos primeros ejercicios de recuperación de la memoria colectiva se denotó que muchos de los conocimientos ancestrales fueron aprendidos en la misma dinámica de vida que presentaba el mundo natural. En otras palabras, la naturaleza tenía un lenguaje particular por medio del cual dialogaba con los habitantes, presentándose en la forma en que crecían las plantas, las maneras de adaptarse de algunos organismos a las vicisitudes del clima, y los ciclos que se presentaban en el río y las ciénagas. Lo anterior no fue asumido en Asprocig como experimentación con la naturaleza sino, por el contrario, como un proceso de diálogo con el territorio. Ese giro epistemológico alrededor de la forma como se construye y transmite conocimiento lleva a plantear desde la asociación que el saber no sólo pertenece al ser humano, este es parte inherente a la naturaleza mediante otros lenguajes que expresan saberes y permiten el fluir de la vida.

Teniendo en cuenta lo anterior, la tarea posterior a la recuperación de la memoria fue intentar restaurar la memoria territorial de la cuenca baja del Sinú. Esto implicó acciones para mitigar los impactos antrópicos negativos sobre los humedales, bolsas de agua, pérdida de fauna y cambios en las dinámicas ecológicas. Si los impactos territoriales habían lacerado la cultura anfibia de la cuenca del Sinú, la recuperación de la memoria territorial podría aportar elementos para recuperar aquellos valores que permitían la reproducción cultural y la armonía en el territorio. De allí que, en principio, restaurar fuera una puesta principal de la asociación. Restaurar implicaba la movilización de recursos para reforestar —proceso que permitía la recuperación de cuencas hídricas, disminución de la inundación y mejoramiento de los cultivos, como en la zona Nuevo Reino—, la consolidación de una postura de aprendizaje con la naturaleza y la resignificación de

prácticas y saberes —como la pesca— que eran difícil de llevar a cabo tradicionalmente debido al cambio en las dinámicas del río y la ciénaga.

En este sentido, nacen los SSC, como espacios de preservación ecológica y producción agropecuaria que posibilitan a aquellos pescadores, que habían perdido parte de sus nicho productivos y culturales, encontrar estrategias para re-existir en el territorio anfibio desde espacios para la garantía de la soberanía alimentaria y el fortalecimiento comunitario desde lo económico. Los SSC se ubican como posibilidades para la restauración territorial, con la misma estructura material de los ABIF, pero con un margen más amplio de territorio y con la participación de diferentes familias. Cada familia tiene una parcela que cultiva según sus necesidades y es partícipe de las lagunas pesqueras que se ubican en el sistema. El trabajo es designado por Asprocig en los SSC en tareas como la vigilancia, la poda, la cosecha, la alimentación de los animales, entre otros. Al producir se distribuyen las cantidades de pescado según el número de familias que participan del trabajo. El excedente generado pasa al Sistema de Intercambio Socioecológico – SICIPA, plataforma que permite colocar los productos en el mercado con precios equivalentes a las demás tiendas de Lorica. En otras palabras, ingresan en las lógicas de competencia de corte capitalista, en una relación dialógica fronteriza con la circulación de sus excedentes. El excedente económico sobrante de las ventas se utiliza para la compra de insumos que permitan el funcionar del SSC y solventar las necesidades emergentes. Este tipo de gestión del excedente puede asociarse a la gestión del excedente económico de forma equivalencial, asociado a la distribución justa de un excedente entre los agentes de la producción (Dussel, 2014). Esto posibilita superar las problemáticas que tienen formas de gestionar el excedente asociados a lo no-equivalencial, en las cuales el excedente gestionado por unos pocos imprime relaciones de dominación y subordinación, que llevan a la explotación de aquellos que están en el proceso de producción, lacerando las relaciones de comunalidad y de injusticia económica. En este sentido, el *valor* que se ha impregnado en la producción es retribuido de la manera más justa posible por el grupo de personas que hacen parte del SSC.

Esta particularidad de los SSC se articula a la preocupación constante de la organización por la crisis climática, las estrategias de adaptación y la transición hacia el uso de energías menos contaminantes. De allí, que no sólo se haga uso de saberes y prácticas ancestrales, sino también de nuevas tecnologías para la reducción de la contaminación por carbono, a saber, el cambio de los materiales fósiles de las cocinas por pellet, la utilización de los paneles solares para la producción

de pescado en las geomembranas y los cultivos hidropónicos en ABIF y SSC. Estos saberes se imbrican con la restauración paulatina de la fauna y flora que permite la recuperación de satisfactores con valor de uso para la reproducción de una vida humana digna y sabrosa, en especial, de las bolsas de agua en algunos territorios. Lo anterior está en consonancia con las discusiones alrededor de la necesidad de ecologizar la economía y posibilitar el crecimiento cualitativo de la vida humana, un tipo de economía que “debe ser desarrollada para la afirmación y crecimiento cualitativo de la vida humana, desde una participación libre y válida de los miembros de la comunidad, siempre respondiendo a condiciones objetivas de eficacia.” (Urquijo, 2018) la cual, a su vez, posibilite dotar la economía de un componente ecológico en la que se entiende la naturaleza como:

(...) La “casa de la vida” en general, y de la sobrevivencia de la especie humana (el lógos de la oikía) en particular, a la que la economía debe subordinarse so pena de un suicidio colectivo de toda la humanidad. Se pasa así de la dialéctica “riqueza o pobreza” (económica) a la inexorable “vida o muerte” (ecológica). (Dussel, 2014, p. 293)

### **3.8. Recapitulación**

El principio ético de la economía de Asprocig es la posibilidad de Vivir Sabroso en el territorio. Esta se convierte en cosmopraxis que orienta los saberes y prácticas de las comunidades que hacen parte del territorio Sinuano, encontrando en esta el fundamento ontológico, epistemológico y ético para reproducir una estética que recupere el territorio, desacelerar la vida y fortalecer los lazos comunitarios alrededor de la solidaridad, la cooperación y la reciprocidad. La imbricación de estos elementos permite reconocer una economía otra desde el Vivir Sabroso que des-vela la presencia de una forma de relacionamiento con lo humano y lo no humano para hacer la Paz. En el próximo capítulo se propondrán asuntos relacionados con esta economía para la configuración de una Paz otra en Colombia, teniendo en cuenta los principios de la economía otra en Asprocig, el Vivir Sabroso y la Paz.

#### **4. Vivir Lento y Sabroso para la configuración de una Paz Otra en Colombia**

Los capítulos anteriores han desarrollado los elementos conceptuales y contextuales que, para este trabajo, corresponden a lo que se entiende por Pazes Otras, Economías Otras y Vivir Sabroso. El abordaje de cada una de estas categorías se ha ubicado desde la opción Decolonial, distanciándose sustancialmente de las comprensiones hegemónicas de la Paz y la economía. Lo anterior ha posibilitado situar una propuesta epistemológica alterativa para comprender la Paz y la economía desde saberes y prácticas otras. De allí, que el Vivir Sabroso, sea la piedra angular para descolonizar las relaciones concomitantes entre la economía y la Paz en la Ciénaga Grande del Bajo Sinú, reconociendo en ella una apuesta Pazífica que reconcilia la cultura y la economía en razón de configurar una Paz Otra que se extiende a lo no humano y florece en el seno de la cultura anfibia.

En este sentido, el Vivir Sabroso se posiciona como una posibilidad Otra que se contrapone a las lógicas modernas/coloniales que, por medio de una productividad capitalista, deja una huella colonial en las subjetividades y patrones culturales de los pueblos del mundo. Es una cosmopraxis que nace de la reivindicación de los saberes y prácticas situadas de los Afrodescendientes, Indígenas, Pescadores y Campesinos del Bajo Sinú, concretados en ritmos de vida lentos, en la interacción dialógica con las lógicas del territorio anfibio, en la construcción de una estética para la reproducción de lo bello, y en el fortalecimiento de las relaciones de comunalidad alrededor de procesos económicos solidarios. El Vivir Sabroso es el elemento central desde donde parte un proyecto de transición socioecológica, de recuperación del territorio anfibio y de posibilidad de concreción de las apuestas vitales de Asprocig, materializadas en sus estrategias institucionales, proyectos e iniciativas, que tienen como horizonte ético la posibilidad de Vivir Sabroso en el territorio.

Por lo anterior, es pertinente preguntarse ¿Por qué el Vivir Sabroso puede configurar la posibilidad de establecer Pazes Otras en Colombia? Y si es así, ¿Cómo materializa el Vivir Sabroso como una Paz Otra en Colombia? Estas preguntas podrían abordarse recapitulando las críticas que desde la opción decolonial se han hecho a la Paz Liberal Hegemónica y cómo esta se ha institucionalizado en Colombia por medio de una Paz Funcional, una Paz instrumental y una Paz Estructural. Cabe anotar, que estas lógicas han complejizado la emergencia de expresiones alternativas para pensar y hacer la Paz, constriñendo la posibilidad de virar hacia otras narrativas y

acciones de Paz que permitan el reconocimiento de Pazes Otras y desnaturalizar el imaginario de la sociedad colombiana como “violenta por naturaleza”. De igual manera, pueden abordarse desde la reproducción de relaciones económicas otras que cumplan con principios normativos y críticos que tensionen la naturalizada relación entre desarrollo y la Paz, orientados hacia la distribución equivalente, la solidaridad y reciprocidad más allá de lo humano. Estos asuntos deben llevar a comprender el Vivir Sabroso como equivalente de la Paz entre los actores que habitan el territorio anfibio del Bajo Sinú.

#### **4.1. La Paz Liberal Hegemónica en Colombia**

Desde su origen como república en el siglo XIX —y desde siglos antes con los procesos de pacificación de los virreinos coloniales—, Colombia ha orientado la Paz, la política y la economía del país desde los discursos de la guerra, el conflicto y la Paz. En general, abordar el fenómeno de la guerra —desde sus discursos y prácticas— ha sido mucho más recurrente entre académicos, diplomáticos, políticos y diversos actores que habitan el ámbito territorial de lo que se conoce como el Estado colombiano. Una guerra interna entre el Estado y diferentes grupos insurgentes y contra insurgentes de más de 60 años han lacerado los cuerpos, las subjetividades y la cohesión social de pueblos y comunidades alrededor de los límites geográficos del país<sup>48</sup>. Sobre este asunto existe un vasto estado del arte que precisa los actores que participaron, los móviles, sus dinámicas, entre otros asuntos y, aun así, sigue existiendo un espectro de posibilidades para profundizar en elementos sustanciales que han lacerado la estructura psicológica, familiar y comunitaria de los pueblos en Colombia. Definir la guerra es un poco más claro para los colombianos —a pesar de los impactos diferenciales en razón de la etnia, el género, lo etario y la clase—, porque se han creado imaginarios colectivos impuestos por los medios de comunicación, las instituciones religiosas, los estamentos políticos, entre otros, que llevan a reconocer no sólo unos actores

---

<sup>48</sup> En este sentido, los pueblos indígenas de Colombia ubican el conflicto armado interno y el estado de Guerra desde los procesos colonizadores emergidos desde 1492. Los testimonios de estos pueblos indígenas en el marco del Informe de la Comisión de la Verdad (2022), de los testimonios en la Jurisdicción Especial para la Paz y en las tareas de la Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas, señalan y resaltan la necesidad de no situar el inicio del conflicto armado interno a mediados del siglo XX, ya que eso desconocería que la invisibilización, marginalización y violencias contra las comunidades étnicas del país que tienen su fundamento en las relaciones de colonialidad que se han producido y reproducido desde hace más de 500 años. Al respecto, precisan que el Estado y los grupos armados al margen de la ley, han sido actores emergentes en esta larga historia de vejámenes contra los cuerpos, los territorios y los saberes de los pueblos originarios de Colombia.

específicos, sino también unos territorios concretos donde esta se desarrolla. La guerra es un enfrentamiento violento armado de tintes políticos, económicos, culturales o religiosos, de carácter masivo y deshumanizante entre dos grupos humanos<sup>49</sup>. En Colombia hemos entendido la guerra como sinónimo de Conflicto Armado Interno, que ha implicado un componente ideológico, religioso y político entre un Estado-Nación y grupos insurgentes en disputa por el ejercicio del poder<sup>50</sup>. Sin embargo, este no puede reducirse sólo a la hegemonía por el ejercicio del poder o la instauración de una ideología particular, ya que desconocería:

La definición del conflicto como un entramado de alianzas, actores e intereses nos permite observar que las responsabilidades sobre la tragedia que este representa van más allá de quienes empuñaron las armas, y que se extiende como una responsabilidad ética y política –y en algunos casos, una responsabilidad directa– de sectores políticos (de todas las ideologías), económicos, criminales, sociales y culturales. (Hallazgos y Recomendaciones Comisión de la verdad, 2022, p. 25)

A pesar de que existe una claridad conceptual más abundante, para describir lo que es la guerra, esto no sucede igualmente cuando se va a hablar de conflicto. Estas fronteras porosas entre categorías como guerra y conflicto presuponen una condición natural de negatividad hacia el último, asociándolo directamente a una confrontación bélica. Como se decía anteriormente, en la cultura popular se supone que la guerra es equivalente a conflicto, lo cual no posibilita el abordaje de este fenómeno social y cultural hacia otros niveles de conflictividad u otras formas de nombrar el mismo<sup>51</sup>. El conflicto, para fines de este trabajo, puede ser entendido en diversas escalas y no sólo con una connotación negativa. En este sentido, es preciso señalar que, aunque una guerra puede ser asociada con las características del conflicto —ejemplo de ello la confrontación entre

---

<sup>49</sup> Según lo dispuesto en los acuerdos de Ginebra 1949 se establece una distinción entre un conflicto armado internacional —de carácter interestatal— y un conflicto armado no internacional —entre actores armados estatales y no estatales—.

<sup>50</sup> Los elementos que componen el conflicto armado interno en Colombia son más variables y complejos. No obstante, no es objetivo de este trabajo ahondar en los aspectos sustanciales de la guerra o el conflicto armado interno, sino establecer un marco de referencia para encontrar los puntos de relacionamiento y/o distancia con un enfoque irenológico.

<sup>51</sup> Lederach (1985) afirma que, durante largo tiempo, en su quehacer profesional e investigativo, ha reconocido más de 200 formas propias que comunidades y pueblos usan para nombrar los asuntos equivalentes a los conflictos. Lo anterior, posibilita adentrarse en las diversas formas de conocimiento popular sobre el conflicto, sus causas, sus dinámicas y formas de regulación. (P. 24)

partes—, este último dista de ella alrededor de varios aspectos. En primer lugar, el nivel de la estructura social donde puede presentarse (familiar, laboral, comunitario, entre otros); en segundo lugar, la gama de posibilidades de resolución que puede tener un conflicto según el locus donde se ubique, lo que lleva a que existan instituciones y estrategias que desbordan la estatalidad y burocracia moderna, para situarse en los saberes y prácticas de diversos pueblos y comunidades; y, en tercer lugar, la posibilidad de que el conflicto no contenga exclusivamente una connotación de negatividad, sino por el contrario, que este abra la posibilidad para fortalecer el tejido sociocultural de pueblos y comunidades sin la necesidad de silenciar física e ideológicamente otras posturas. En otras palabras, el conflicto debe encontrar, tanto en las subjetividades, como las colectividades, opciones para manifestarse y desarrollarse sin la supresión del otro, comprendiendo que este es un asunto constitutivo del ser humano, y su erradicación de la vida, aparte de ser una meta inalcanzable e idealista, no permitiría la solución de las diversas divergencias que se expresan en la vida comunitaria (Zuleta, 1992).

Ahora, si para hablar de conflicto existía la necesidad de encontrar los puntos en común y divergencias con otra categoría como la guerra —elementos naturalizados en el pensamiento colectivo—, el asunto se complejiza al intentar definir qué es lo que entendemos y representamos como la Paz. Y sobre este asunto sí que existe tela por cortar según el lugar de enunciación desde donde se aborde<sup>52</sup>. No obstante, podríamos especificar que la Paz puede ser comprendida en general como un estado de armonía social absoluta en el que la guerra o el conflicto no tienen lugar de acción. Es la posibilidad de establecer relaciones humanas orientadas a la plenitud personal y colectiva en todas sus dimensiones, sin dificultades ni penurias, donde reina el paraíso edénico de la tradición judeocristiana. En general, lo que se ha comprendido como Paz, tiene un contenido idealista e irrealista con relación a la forma con que el ser humano en su contexto personal y colectivo desarrolla su vida. Esto es una comprensión de la Paz que no encuentra una realidad histórica concreta donde se evidencie este estado de armonía absoluta ¿Habrá existido alguna vez alguna comunidad y/o pueblo donde se conviva en un estado absoluto de armonía? La posición ante esta pregunta es a negar dicha posibilidad. El conflicto como una antítesis, una confrontación,

---

<sup>52</sup> Si nos situamos desde algunas tradiciones religiosas es posible entender la Paz como un estado de armonía absoluta en el mundo, sin conflictos, ni guerras, y donde la perfección en las relaciones sociales prima. Algunos enfoques políticos han comprendido la Paz como la supresión de la amenaza latente de un oponente frente a otro, sea de carácter ideológico o del ejercicio del poder territorial. En esta misma línea, la pacificación en algunos sectores, la inmersión de la democracia en algunos países o la presencia Estatal en algunos territorios han sido equivalentes a la configuración de la Paz.

un desequilibrio, un pleito, un enredo, una dificultad, entre otros, ha coexistido con la estadía del ser humano en este planeta. Tal como lo indica (Muñoz, 2011), el conflicto ha posibilitado al ser humano encontrar estrategias para la solución de los problemas por medio de la solidaridad, ya que solo mediante la solidaridad y el pensamiento colectivo para superar conflictividades fue posible que el Homo Sapiens —sin fuerza y aptitudes como otros seres vivos para enfrentarse a lo agreste del mundo— se hubiera instituido social y culturalmente en el planeta.

Por otro lado, es preciso anotar que, no sólo es idealista e irreal este tipo de representaciones sobre la Paz, sino también que generan un estado de dependencia de su existencia a la no presencia de la guerra o a la solución de un conflicto, constriñendo la posibilidad de pensar la Paz desde la Paz misma, con elementos que pueden surgir en estados de guerra o conflictos, y con una presencia en momentos históricos concretos. De lo anterior, es posible afirmar que la Paz, el conflicto o la guerra puedan ser fenómenos sociales que se reproduzcan en una realidad histórica determinada, sin desconocer que los niveles de presencia de una u otra varían según las particularidades de cada contexto situado. No obstante, en la tradición polemológica de un país como Colombia, es complejo reconocer la múltiple presencia de estos fenómenos en el escenario nacional, ya que, no existe una distinción clara entre Conflicto y Guerra, y se comprende la Paz como un estado alcanzable solo cuando el conflicto armado termine o se lleven a cabo los acuerdos de Paz sobre el mismo. De allí, que cuando entramos a indagar por el conflicto armado o las guerras desde la identificación de actores y agendas, aparecen en el escenario de análisis las causas, característica contraria cuando buscamos las “las causas” de la Paz.

Lo anterior ubica la Paz desde una construcción conceptual asociada a la tradición liberal. Sin embargo, cuando nos acercamos con más detalle hacia lo que se cree que es la Paz, se evidencia la limitación de este enfoque para comprender con más claridad conceptual y práctica un fenómeno sociocultural que, con sus precisiones idealistas, puede inferirse que nunca se ha presentado. Con base en lo argüido, para divisar la posibilidad material de la Paz en Colombia habría que comprender ciertas retóricas hegemónicas, articuladas a una Paz Funcional, las cuales son favorables a la funcionalidad de un sistema de gobierno concreto y que tienen en la seguridad militar el parte de tranquilidad para el establecimiento de relaciones económicas transnacionales en el marco del modelo neoliberal; la Paz Instrumental, fundamentada en el derecho que crea narrativas para humanizar la guerra y en la que el Derecho Internacional Humanitario-DIH y los Derechos Humanos-DDHH juegan un papel matizador de los vejámenes de la guerra o el conflicto

armado; y la Paz Estructural, con una orientación a la reivindicación socioeconómica por parte de ciertos actores y la implementación de un modelo de desarrollo que permita superar las necesidades materiales que han sido germen del conflicto armado en el país. Estas retóricas de la Paz tienen en común la reivindicación de la justicia social y económica, la inmersión de la alteridad a las estructuras hegemónicas del poder, la adhesión de modos de vida otros a un modelo de desarrollo capitalista, y la subordinación del conglomerado sociocultural a ideologías socioeconómicas neoliberales cualquiera sea su facción política. (Vásquez, 2017).

En este sentido, es preciso afirmar que diferentes pesquisas han demostrado que el Estado colombiano ha naturalizado los principios republicanos —en el marco de la guerra civil a mediados del siglo XIX— como elementos incuestionables para garantizar la Paz en el país, basados en los horizontes de la ilustración francesa y la revolución industrial inglesa. El espíritu de esta época alrededor de la Paz puede localizarse en el Discurso Sobre la Paz Pública (1864) de Cerbeleón Pinzón, en el que manifiesta la

(...) necesidad de consolidar la Paz como un mecanismo indispensable para estabilizar las instituciones, transformar las condiciones de vida de los habitantes del país, defender los derechos individuales y encaminar a la sociedad para que gobernantes y gobernados adquirieran conciencia moral sobre la importancia de la forma (Pinzón, 1864, p. 9).

Aunque es una retórica de Paz que se ubica históricamente en el proceso de consolidación del Estado-Nación colombiano, este puede relacionarse directamente con la Paz Funcional, teniendo en cuenta la esencia jerárquica de promover la Paz desde las instituciones del Estado y desde la garantía de los derechos individuales como determinantes del orden y la regulación social. Es una Paz que contiene una confianza naturalizada del Estado como regulador de la vida social por medio de la garantía de la “seguridad” (Vásquez, 2017).

Cabe anotar, que las prácticas y narrativas que acompañan lo que se ha denominado Paz Funcional no se circunscriben a un momento histórico concreto en Colombia, por el contrario, se han traslapado continuamente en el devenir histórico del país a través de reformas, de creación de enemigos internos y de consolidación de una nacionalidad que cohesione la diversidad de actores que han habitado el ámbito territorial colombiano. En este contexto, el concepto de “seguridad” se yuxtapone con lo económico y lo político. Se convierte en la categoría que moviliza las acciones

de Estado para la búsqueda de una Paz que tiene como piedra angular transformar los territorios y actores que generan disrupciones en los proyectos de nación presentes en cada momento histórico de la república. Es una Paz que es funcional a la razón de Estado, de regulación y control de la población, que encuentra en el discurso, la construcción de un otro que amenaza el proyecto de nación y que posibilita acciones, en primera medida coercitivas, para garantizar el monopolio de la fuerza y la violencia legítima. El ejemplo más reciente para el territorio Colombiano fue la Política de Seguridad Democrática del Gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) que tenía como objetivos el fortalecimiento de las Instituciones Estatales, la recuperación y consolidación del territorio nacional y la protección de la población (Presidencia de la República, 2010), los cuales concomitaban reiterativamente con un discurso de una Colombia con territorios al margen, sin presencia estatal, y por ende, sin la posibilidad de transitar hacia el camino de la Paz. De allí, la búsqueda para la implementación de los principios democráticos y del concepto de seguridad como locus central de las políticas de Estado. Tal como lo aludía el presidente de aquella época:

La seguridad no es para perseguir verdaderos o imaginarios enemigos ideológicos, tampoco para sustentar un régimen de partido único. La seguridad es para proteger a todos los ciudadanos en una Nación pluralista, abierta al fraterno debate creativo. Restablecer el orden público es tarea del Estado en su dimensión integral, que impide la exclusión de institución alguna y obliga el compromiso adicional de la totalidad de los ciudadanos. Necesitamos que todas las personas cooperen con la Fuerza Pública. (...) La Fuerza Pública constituye el elemento coercitivo de la Constitución para proteger la vida, la libertad y los bienes de los ciudadanos. No es un actor de guerra ni de conflicto y no debemos permitir que se les iguale a grupos violentos. (Álvaro Uribe Vélez durante su discurso de Reconocimiento de las Fuerzas Armadas, en la Escuela Militar de Cadetes José María Córdova, 2002)

Es preciso señalar, que, además del pronunciado énfasis por la estabilidad estatal y el monopolio legítimo de la fuerza, con una racionalidad funcional de la Paz hacia el interior del Estado colombiano, ella también tenía como objetivo proyectar una imagen positiva de seguridad y control para abrir las posibilidades de relacionamiento económico de carácter transnacional bajo discursos que manifestaban que “El imperio de la ley es también garantía de desarrollo y

prosperidad económica. Cada vez que hay un secuestro se afecta profundamente la confianza de los inversionistas, se dispersan los capitales y se pierden fuentes de empleo” (Presidencia de la república, 2023, en Vásquez, 2016). La Paz funcional tiene entonces un doble movimiento: hacia adentro para asegurar la razón de Estado liberal y hacia afuera para consolidar relaciones económicas que permitan el flujo del capital en el marco del neoliberalismo. Una Paz funcional que se imbrica con elementos de otras retóricas de la Paz, teniendo en la garantía de los derechos individuales y colectivos para la humanización del conflicto, la justificación de las acciones estatales para el control territorial; y a su vez, buscando una estabilidad económica en el marco del neoliberalismo para superar las causas estructurales del conflicto armado interno del país.

En este orden de ideas, una de las representaciones de la Paz en Colombia es la denominada Paz Instrumental, asociada al determinismo jurídico, no sólo para garantizar los derechos fundamentales en el marco del Estado Social de Derecho, sino también, para regular los conflictos armados entre dos bandos opuestos, específicamente asociada al Derecho Internacional Humanitario-DIH y a los Derechos Humanos-DDHH. Este tipo de Paz contiene una lógica humanizadora de la guerra, lo que conlleva a que se implementen discursos y prácticas para la pacificación. La pacificación entendida en este contexto como una estrategia autoritaria y coercitiva desmedida, con el uso de las armas para implementar una llamada “tranquilidad” o “Paz” en territorios asediados por conflictos armados. Esta estrategia se enmarca en la acción de ciertos grupos para la recuperación del orden y dar la sensación de que *alguien nos cuida*: los Pacificadores o el Pacificador. En el otro sentido, la *Humanización de la Guerra* —argumento aludido al recrudecimiento del conflicto desde los años 90’ en Colombia— como narrativa que aboga por limitar las acciones inhumanas que se ven en la confrontación, teniendo en la razón política-jurídica una posibilidad para lograr, por una parte, un descenso en los niveles de barbarie entre los bandos, y de otra, un horizonte de sentido desde el cual configurar un escenario de Paz evocando el respeto por los Derechos Humanos. (Vásquez, 2017)

Por su parte, también puede resaltarse, aunado al tema del desarrollo y la Paz, la concepción de una Paz Estructural en Colombia. La retórica de esta Paz señala que sólo mediante la redistribución equitativa de los excedentes generados por el sistema económico del país se podría caminar hacia la Paz, ya que ello propiciaría reivindicar la brecha de desigualdad histórica que fue la base fundamental del conflicto armado desde mediados del siglo XX. Es una Paz que puede

rastrearse desde las lógicas de reformas agrarias como la ley 200 de 1936, la función social y ecológica del Estado en la Constitución Política de 1991 o el punto uno del Acuerdo para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera - Acuerdo Integral de Paz, que propone la Reforma Rural Integral. Esta búsqueda de la Paz se imbrica históricamente con la asignación de tierras para la producción, la formalización de las tierras en el país, la tecnificación del campo y la reivindicación de los sujetos marginados e invisibilizados del campo colombiano, mediante la cual se busca la configuración de un Estado que propicie la participación efectiva de todos los sujetos en el escenario económico y la distribución equitativa de la riqueza. Esta ha sido, en general, parte de la racionalidad ideológica de los grupos armados insurgentes en el país. Al respecto, en el marco de los acuerdos de Paz con las FARC-EP (2016) se manifestaba sobre la RRI que:

La Reforma Rural Integral debe ser el inicio de transformaciones estructurales de la realidad rural y agraria de Colombia con equidad y democracia, contribuyendo así a la no repetición del conflicto y a la construcción de una Paz estable y duradera. La Reforma Rural Integral está centrada en el bienestar y buen vivir de la gente del campo, de las comunidades campesinas, indígenas, negras, afrodescendientes, palenqueras y raizales, y de la gente que habita en los espacios interétnicos e interculturales, y pretende lograr la integración de las regiones, la erradicación de la pobreza, la promoción de la igualdad, el cierre de la brecha entre el campo y la ciudad, la protección y disfrute de los derechos de la ciudadanía y la reactivación del campo, especialmente de la economía campesina, familiar y comunitaria. (Oficina Alto Comisionado para la Paz, 2018, p. 455-456)

Tanto las reformas antes nombradas, como el acuerdo de Paz Firmado con las FARC-EP, tienen en su núcleo fundamental la intención de transformación productiva del campo colombiano bajo las orientaciones del desarrollo rural, que se habría dado paso a través de la implementación de acuerdos como posibilidad para configurar una solución al conflicto armado interno colombiano. Es notorio que, en estas retóricas de Paz se instauran los espíritus de la época como un prisma de narrativas que se superponen entre sí, pero que tienen en común la relación de la Paz con la estabilidad política-estatal, el derecho como eje dinamizador del Estado social de derecho,

y la superación de las brechas de desigualdad por medio de una estructura económica, articulada íntimamente con el desarrollo.<sup>53</sup>

Estas retóricas están asociadas a la categoría de Paz Liberal Hegemónica previamente abordada. Cabe anotar, que, la confianza naturalizada en el Estado moderno como garante del *status quo*, el lenguaje jurídico para justificar y/o humanizar los conflictos —o consolidar relaciones multiculturales con diversos grupos por medio de políticas de identidad— y la instauración o proyección de modelos desarrollistas para configurar escenarios de Paz, han constreñido el abordaje de la Paz desde las concepciones propias de las comunidades en diversos ámbitos territoriales. La Paz Liberal Hegemónica se reproduce desde la verticalidad estatal, que parte de la presencia de las instituciones burocráticas en los Territorios Salvajes, en las Fronteras y Tierras de Nadie del proyecto de Nación (Serge, 2005), desconociendo la agencia que tienen las personas del común para configurar escenarios de Paz desde saberes y prácticas propias, con acciones estratégicas para la regulación social sin la necesidad apremiante de la presencia del Estado mesiánico; desde sistemas normativos propios basados en la ancestralidad, comunalidad y tradicionalidad de las comunidades campesinas y pueblos originarios; y consolidando sistemas económicos propios que se sitúan en la frontera e interpelan el modelo desarrollista, antropocentrista y eurocéntrico que nivela la Paz con el desarrollo. Llegados a este punto, cabe preguntarse, ¿Por qué una retórica de la Paz Liberal Hegemónica limita la posibilidad de entender la Paz por fuera de la ausencia de guerra o la resolución de conflictos? ¿En qué medida la Paz Liberal Hegemónica invisibiliza otros sentidos de Paz que nacen de los horizontes de vida de pueblos y/o comunidades? ¿Cómo una economía desde el Vivir Sabroso tensiona la naturalizada relación entre desarrollo y Paz?

#### **4.2. Desarrollo, Paz y una Economía desde el Vivir Sabroso**

Para este apartado es necesario recapitular algunas ideas sustanciales que permitan deslocalizar el desarrollo con la idea de la Paz. De allí que sea preciso traer a colación como desde

---

<sup>53</sup> No es objetivo de este trabajo de investigación ahondar en ejemplos sobre estas retóricas de la Paz en Colombia. Lo señalado hasta el momento solo pretende generar un marco de referencia que permita ubicar, desde una orilla diferente, una economía desde el Vivir Sabroso como una práctica para configurar Otro, de muchos sentidos de Paz en Colombia. Para profundizar sobre algunas narrativas de la Paz se podría abordar a Vásquez (2016) que analiza las retóricas de la Paz en Colombia y Ochoa (2022) que trabaja las Pazes Otras en Jiguamiandó y Curvaradó.

mediados del siglo XX se instauró en las lógicas del sistema mundo<sup>54</sup> moderno/colonial/capitalista la instauración del concepto de Desarrollo como faro a seguir para la transformación total de las culturas del mundo hacia un horizonte económico y social unilateral—de carácter euroamericano— para la superación del llamado “Subdesarrollo”. Esta lógica constituyó un nuevo orden a escala planetaria. La existencia de países desarrollados tecnológica y económicamente tenía como contraparte la presencia de países con problemáticas sociales y económicas proferidas por el atraso cultural y económico en el que estaban sumidos: el llamado Tercer Mundo. Lo anterior propició una serie de estrategias políticas-económicas para:

Crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos. (Escobar, 1996, p. 20).

Una propuesta de desarrollo que se basaba en la configuración de un régimen de representatividad (Escobar, 1996) que reproducía una matriz colonial en los países de América Latina, Asia y África. Se generó entonces una construcción de la otredad con varios elementos problemáticos a considerar. En primer lugar, partía de un pensamiento eurocéntrico, con antecedentes recientes en el positivismo, que veía en el pensamiento europeo y norteamericano, sus instituciones y economía, la cumbre de la humanidad. En segundo lugar, circunscribía a la alteridad constitutiva de estos pueblos como un estadio atrasado en las etapas de las sociedades, concibiendo, por parte de la cultura europea —y americana para este siglo— que estos fenómenos, mirados desde un lente de unidad cultural, ya habían sido transitados por ellos, razón por la cual los saberes y prácticas de estos actores eran entendidos como pervivencias otrora de la sociedad. En tercer lugar, permitió la intervención planificada de estos lugares por medio de una racionalidad tecnicista y científicista para transformar las condiciones estructurales de pobreza,

---

<sup>54</sup> Wallerstein describe en su obra que el sistema mundo en el devenir histórico tiene tres momentos. En primer lugar un ciclo económico más situado donde las relaciones económicas y políticas se circunscribían a ámbitos territoriales de carácter local; en segundo lugar, la inmersión de estos círculos económicos a las dinámicas imperialistas expansionistas; y en tercer lugar, la constitución de unas dinámicas económicas circunscritas a lógicas mundiales donde se concretan las relaciones de centro-periferia, en la actualidad de carácter más transnacional que estatal.

lacerando las formas tradicionales y ancestrales de ser y hacer el mundo, marginando a la mayoría de la población de su capacidad de decisión sobre la práctica social y sumergiendo a estos países en un profundo endeudamiento perpetuo (Escobar, 1996, p. 12).

Partiendo de lo anterior, es preciso aseverar que el desarrollo ha sido una estrategia de hegemonización impuesta en el mundo por medio de discursos y prácticas institucionales, la cual ha buscado homogenizar las diversas tradiciones culturales del mundo hacia un ideal a alcanzar: las “sociedades avanzadas”. Y en este caso, lo avanzado no solamente refiere a la búsqueda de la tecnificación y progreso de estas sociedades subdesarrolladas, sino también a la garantía del bienestar de las poblaciones que habitan estos ámbitos territoriales desde las lógicas del desarrollo económico. En otras palabras, trae consigo una concepción de Paz ligada al desarrollo, que a su vez puede asociarse a una Paz Económica (Illich, 1980). Pero no una economía que pone su lente sobre las diversas formas en que las culturas del mundo establecen sus relaciones de producción, circulación de bienes y consumo, —las cuales tienen variadas expresiones de solidaridad, cooperación y reciprocidad con lo humano y lo no humano—, sino en discursos y prácticas económicas antropocéntricas y economicistas basadas en las lógicas de la escases. De allí, que se implante en estos países en “vías de desarrollo” una concepción de recursos limitados de la naturaleza —entendida como cantera a dominar por los seres humanos—, que conlleva a un movimiento productivista capitalista orientado a la sobrevaloración del valor de cambio en el marco de las lógicas neoliberales, buscando la maximización de ganancias per cápita para lograr suplir las necesidades básicas y arbitrarias —ubicadas en los bienes y servicios— que permitan alcanzar los niveles de “tranquilidad” de los países desarrollados.

Aunado a lo anterior, la separación del hombre/naturaleza y la escases de esta para proveer a los seres humanos bienes necesarios para garantizar un estilo de vida en sociedad, —acorde a los postulados del desarrollo de los países avanzados— lleva ineludiblemente a establecer que los bienes económicos deben garantizar un estilo de vida particular, y aquellas formas de economía ubicada en la alteridad de comunidades y pueblos con saberes y prácticas epistemológica y ontológicamente diferentes son sólo residuos y causantes del atraso y falta de bienestar de sus comunidades. Es así que se aminora la importancia del valor y el valor de uso, por el valor de cambio en las lógicas del desarrollo, conllevando a una ecuación que equipara el Desarrollo con la Paz, negando así la diversidad de posibilidades para reproducir la vida económica más allá de la economía de mercado neoliberal. El predominio de esta lógica modificó desde mediados del siglo

XX lo que se concibe como Paz, dotándola de un sentido desarrollista que subsume a los pueblos del mundo a las lógicas modernas/coloniales. Al respecto puede indicarse que:

Por primera vez en la historia, la Paz ha adquirido un significado universal cuyas dos características recurrentes son: la concientización de las poblaciones a una ideología extranjera, y –si tolera alguna supervivencia de los modos de vida exterminados– la auto subsistencia bajo control profesional. Gracias a esta nueva universalidad de “la Paz”, el bloque llamado socialista y el bloque capitalista del difunto mundo bipolar pudieron ponerse de acuerdo sobre los despojos que había que infligir a los pueblos para hacer crecer los indicadores económicos. En su asociación con el desarrollo, la Paz ha llegado a constituir un monopolio profundamente inquietante bajo el cual cada campo de salvadores con su secta de expertos propone su propio programa. (Jean Robert en Illich, 2014, p. 47-48)

Estamos en presencia de una Paz que niega la posibilidad de pensarse desde los lugares de la gente simple, las acciones cotidianas y los saberes propios de pueblos y comunidades del mundo; anclada a un carácter antropocéntrico y economista para equilibrar las relaciones desiguales, subdesarrolladas y limitadas del llamado Tercer mundo. Este asunto sobrepasa la discusión política de la derecha o la izquierda, ya que se centra en la matriz colonial del poder fundamentada en la Raza, que no sólo se caracteriza fenotípicamente, sino que también escala los saberes y prácticas colonizadas por los centros hegemónicos del poder en la estructura moderna/colonial. Se imbrica entonces una colonialidad del ser —por medio de la clasificación de los pueblos en las lógicas del desarrollo—, una colonialidad del saber —asociada a la imposición de narrativas y prácticas económicas basadas en las lógicas de la escasez y el capitalismo— y una colonialidad de la naturaleza —que disrumpe la relación recíproca y solidaria con la Madre Tierra —, que encontraron en la violencia epistémica y Estatal posibilidades para continuar con el proyecto colonial en el Sur Global. Este es el caldo de cultivo para reproducir un proyecto colonial por medio del desarrollo para impulsar los principios de la Paz Liberal Hegemónica en desmedro de Otros Sentidos de Paz desde las acciones cotidianas de la gente simple, “negando a la gente y sus capacidades, su fe, sus poderes de regeneración: capacidades negadas por la visión desde arriba”. (Jean Robert, 2014, p. 43).

Lo paradigmático es que, a pesar de la búsqueda de una Paz económica basada en el desarrollo, los discursos, políticas e intervenciones sobre estos países, pueblos y comunidades no han surtido las proyecciones realizadas por los centros de poder en la configuración del desarrollo económico y la Paz. En este sentido, se ha evidenciado paulatinamente el fracaso del desarrollo como experimento histórico porque no se han logrado consolidar económicamente estas zonas “atrasadas” del mundo, por el contrario, es posible denotar que en muchos de estos lugares se han profundizado las problemáticas sociales asociadas a la desvinculación de estas comunidades con sus saberes y prácticas propias, en razón de la vinculación con necesidades que no se producen ni se obtienen por sí mismas (Illich, 1980). Lo anterior obliga a depender de necesidades que, hace menos de medio siglo, se han impuesto como requerimientos “ya no de personas, sino de los sistemas de los que las personas se han vuelto dependientes para su supervivencia”. (Jean Robert, 2014, p. 45). En efecto, es una Paz que tiene en el desarrollo, la guerra contra los conocimientos, prácticas y saberes basados en la solidaridad, la comunalidad y la reciprocidad de otros sentidos de la Paz. En otras palabras, el desarrollo se convierte en una guerra contra la Paz de la gente simple, de las acciones cotidianas, de los sentidos Otros de la Paz.

El encuadramiento anterior conlleva a dilucidar que los sentidos de la Paz son tan variados como los saberes y prácticas de los pueblos alrededor de lo económico, lo político, lo social o lo cultural. La Paz es tan variada como la poesía (Jean Robert, 2014), por lo cual abordarla y representarla desde un solo lugar de enunciación constriñe la riqueza no sólo cultural, sino también los sentidos profundos que, esto que llamamos Paz, tiene para pueblos y comunidades de todo el espectro global. Sentidos profundos que entienden la Paz más allá del pacto entre guerreros o el silenciamiento de las armas, para ubicarla en relacionamientos dotados de solidaridad, reciprocidad y cooperación, que, más allá de ser escenarios edénicos, se posicionan desde la alteridad crítica e interpelan la hegemonía moderna/colonial que se ha implantado sobre la naturaleza, las subjetividades, el saber y las relaciones sociales. Por consiguiente, este posicionamiento e interpelación no sólo se precisa en las prácticas sino el lenguaje, desde el cual se pueden reconocer retóricas y prácticas que divergen de las instauradas con la Paz Liberal Hegemónica. Lo anterior permite proponer que:

En cada ambiente cultural, estilos diferentes de Paz pueden situarse en un *continuum* entre el centro, ocupado por alguna forma de poder, y los márgenes, donde la gente común “se

las arregla”. “En el centro, se insiste en ‘mantener la Paz’; en los márgenes, la gente espera que ‘la dejen en Paz’”. Entre estos dos polos, entre la Paz en la sombra del poder y la *Paz de la gente simple*, las culturas tradicionales daban forma a sus distintas *atmósferas de Paz*. En los márgenes del poder se encuentra la Paz de la gente simple, la Paz popular o la *Paz vernácula* (...) (Takeshi Ishida en Jean Robert, 2014, p. 43)

En este orden de ideas, existen palabras que precisan otras formas diferentes de entender la Paz a contrapelo de aquella que ha sido impuesta desde los centros hegemónicos del poder. Al respecto, puede mencionarse de manera general *huo’ping*, que en chino refiere la dulce y serena armonía que reina en el centro de la jerarquía del cielo; o el *shanti*, — en hindi —entendido como un despertar íntimo, personal, cósmico, no jerárquico. (Illich, 1980). En Colombia podemos encontrar los Buenos Vivires de los pueblos Andino Amazónicos, los Vivires Sabrosos de las comunidades Afrodescendientes, Campesinas o Pescadoras del Pacífico y Caribe Colombiano, o simplemente la Comunidad (Courtheyn, 2016) las cuales preservan el acervo cultural que por siglos ha orientado la reproducción física y cultural de pueblos situados en la ancestralidad, y que aportan, para estos tiempos turbulentos, posibilidades para el florecimiento de relaciones interculturales que dignifican sus saberes, sus prácticas y sus horizontes de vida más allá del desarrollo.

En este sentido, el Vivir Sabroso de la cultura anfibia que habita la ciénaga grande del bajo Sinú, es una expresión profunda de la pluralidad de Pazes que se encuentran en Colombia. Y es acertado aseverarlo y necesario de interiorizar en un contexto sociopolítico que ha naturalizado la polemología y ha desconocido la capacidad de las comunidades para imaginar nuevas formas de organización social, política, cultural y económica basadas en conocimientos ancestrales y que se traslapan en escenarios de conflictividad a diversas escalas. El Vivir Sabroso es entonces una Paz Otra emergida desde los cimientos profundos de la cultura Sinuana, alentada por los aires ancestrales del pueblo Zenú, la resistencia de lo negro, los conocimientos sobre el agua del pescador y los saberes y prácticas campesinas con relación a la tierra. Vivir Sabroso es Vivir en Paz, sin desconocer que esta no es un estado de plenitud inmutable. Por el contrario, es la capacidad que se tiene para atender a los tiempos particulares de la vida en el Sinú, el enfrentamiento con las penurias de la vida, la codificación del lenguaje de la naturaleza, el establecimiento de relaciones de cuidado y solidaridad con la comunidad, y la reproducción de una economía que interpela un modelo de desarrollo antropocéntrico y productivista en la región.

Vivir Sabroso es vivir en Paz. Es vivir en armonía con mi familia, con mi comunidad. Respecto a todo lo que concierne en nuestro entorno, tener una vida saludable, comer rico, vivir en Paz. Eso sería Vivir Sabroso. Si yo vivo en Paz conmigo misma y con mi comunidad yo Vivo Sabroso. Vivir Sabroso y vivir en Paz es la misma situación. Si yo tengo Paz interior, yo puedo transmitir eso a los demás. Poder dar lo que tengamos para dar, compartir lo que tengamos por compartir, esas cositas hacen que la vida de uno sea más feliz, que sea más sabrosa. (Julia, Conversación, 26 de abril, 2023)

El Vivir Sabroso es una expresión otra de Paz que interpela el desarrollo y la Paz Económica como único camino para alcanzar la Paz en Colombia. Es por ello, que sería menester condensar el sustento de esta afirmación. En primer lugar, El Vivir Sabroso no sitúa como fin último de la reproducción de la vida económica la generación de excedentes de manera acelerada. Por el contrario, el núcleo material de esta expresión de la Paz es la regulación de la energía para disminuir los modos acelerados de vida modernos que conllevan al consumo excesivo de combustibles fósiles. Esta interpelación directa al modelo de desarrollo productivista parte de recuperar los tiempos y saberes asociados a la energía solar, en un contexto biogeográfico donde las temperaturas sobrepasan los 30°. De allí, que el ABIF se convierta en el eje articulador de esta posibilidad de vida lenta, mediante la utilización de abonos orgánicos que ayudan, no sólo a una producción más sana, sino también a reconfigurar los tiempos de cosecha que se dan con los agroquímicos; la disponibilidad de soberanía alimentaria desde la conservación de alimentos más allá de la lógica de la escasez, sino de la abundancia; y la necesidad de regular el gasto energético relacionado con las altas temperaturas y el trabajo físico en los ABIF. Por ello Vivir Lento es un componente esencial del Vivir Sabroso, que posiciona el descanso y el tiempo libre como asuntos que problematizan la instrumentalización de la subjetividad hacia las lógicas de la producción sin límites.

En segundo lugar, es un Vivir Sabroso que reconoce una crisis civilizatoria originada en la episteme moderna, la cual hizo una ruptura entre el ser y el ente, entre el hombre y la naturaleza. Desde Asprocig se manifiesta que esta disrupción propició una consideración de la naturaleza como cantera de recursos, instaurando en las lógicas económicas la percepción de la naturaleza como recurso, desconociendo los lenguajes propios del territorio: los ciclos del agua dependiendo de la

época del año, las características de la biodiversidad en el Sinú, y los tiempos de la naturaleza reconocidos por las culturas ancestrales que habitaron el territorio. De aquí, que las organizaciones gubernamentales o Estatales posicionaran intervenciones económicas bajo la lógica del economicismo y antropocentrismo, impactando negativamente el espectro biocultural de las territorialidades locales y los nichos ecológicos a nivel regional. Teniendo en cuenta lo anterior, el Vivir Sabroso es un camino de reconciliación del hombre con la naturaleza. Una naturaleza que es proveedora y maestra, que enseña el camino y advierte desde lenguajes que pueden ser codificados si se le reconoce como generadora de conocimiento. En otras palabras, una ontología relacional en el que todos los seres vivientes dependen unos de otros, tejiendo un mundo común de reconocimiento y respeto por los saberes y la vida (Restrepo, 2015). De allí, que los saberes y prácticas alrededor del Vivir Sabroso y de una economía socioecológica no se circunscriban solamente al razonamiento humano, sino a la construcción colectiva con la naturaleza. Esto implica que las estrategias económicas no sólo pasen por el filtro del pensamiento individual, sino comunitario más allá de lo humano, desde una lógica de complejidad y fractalidad hacia la recuperación de la memoria ancestral del territorio y la mitigación de los impactos generados por el cambio climático. Es por ello que:

Todo el trasfondo de esto es el Vivir Sabroso. Y Vivir Sabroso es vivir en Paz. Muchos consideran que la Paz es lo que se trabaja en cuestiones de grupos armados, se van a la pelea, hay muertos, hay acuerdos de Paz y todas esas cosas. Para nosotros, la Paz significa otra cosa. La Paz significa Vivir Sabroso. Para Vivir Sabroso y tener Paz se necesita, primero, la conservación de la naturaleza, y nosotros hacemos parte de la naturaleza. Nosotros no podemos vivir sin aire, sin agua, sin todo este sistema. (Iván Correa, Comunicación personal, S.F)

En tercer lugar, desde esta ontología relacional, la concepción de lo comunitario debe entenderse como una de las piedras angulares del Vivir Sabroso. Es la comunidad que se fundamenta en lo biocultural, donde las relaciones de solidaridad, reciprocidad y cooperación se inscriben más allá de lo humano. La recuperación de las semillas, el intercambio de éstas, la transmisión de conocimientos en los ABIF, las mingas para la construcción de las casas, la reforestación de las cuencas hídricas, la generosidad del territorio para brindar abrigo y alimento,

son elementos que contienen en sí, un horizonte de vida basado en el cuidado y reconocimiento de lo otro, sea humano o no humano. Este reconocimiento parte de la apertura a los diversos saberes que se consolidan desde la naturaleza, el entender las temporalidades del territorio, el complejo crecimiento de las plantas, los saberes ancestrales de los Zenúes, Campesinos, Pescadores y Afrodescendientes para dialogar con las lógicas Sinuanas, la apropiación tecnológica, entre otros elementos, que colocan en tensión las formas hegemónicas desde donde se origina, se piensa y se reproduce el conocimiento, lo que posibilita un diálogo de saberes para la reproducción del Vivir Sabroso en la cuenca baja del Sinú.

En resumidas cuentas, el Vivir Sabroso posibilita consolidar otras narrativas de Paz que no deben disponerse exclusivamente a la ausencia de la guerra o a la resolución del conflicto. Tampoco a un estado paradisíaco donde nada puede turbar la tranquilidad. Por el contrario, es una retórica de Paz Otra que problematiza la presencia o ausencia de la Paz en dependencia con el conflicto o la guerra. A su vez, tensiona los cimientos modernos/coloniales que se han instaurado por medio de la Paz Liberal Hegemónica y el desarrollo, desde la cual se pueden imaginar nuevas formas de organizar la vida social, económica y cultural, donde los sistemas económicos puedan ser reorientados hacia proyectos liberadores (Escobar, 1996), que para el caso de Asprocig podría asociarse a la liberación energética. Es una Paz otra que busca desprenderse de los cimientos hegemónicos que han propiciado una crisis civilizatoria y climática, consolidando relaciones más armoniosas con la naturaleza, sin negar que muchas de las prácticas lesivas a la misma los han acompañado a lo largo del tiempo. La potencia del Vivir Sabroso como Paz tra reside en la capacidad de reconocer la huella que la modernidad antropocéntrica, logocentrista y capitalista ha dejado en las subjetividades, en las comunidades y en el territorio, partiendo de este para configurar relacionamientos que posibiliten recuperar la armonía en el Sinú alrededor de la Vida Lenta, la soberanía alimentaria y la solidaridad, en síntesis, caminar hacia un fin ético relacionado con la búsqueda del Vivir Sabroso.

Es así, que el Vivir Sabroso se establece como una posibilidad para configurar Pazes otras en Colombia, desde el reconocimiento de la huella que la colonialidad ha dejado en los saberes, cuerpos y territorios, interpelando a la vez las retóricas hegemónicas que llevan a pensar que en el país solo es posible escenarios pazíficos desde la implementación de una Paz Liberal Hegemónica. Este es sólo un ejemplo de la variedad de pluralidad de Pazes, que emprenden un camino de descolonización de los saberes y prácticas de la Paz, y que viran hacia narrativas que, por una parte,

luchan contra el silenciamiento sistemático de otras formas de vida; y de otro lugar, avizoran la posibilidad de transitar hacia Pazes Interculturales en Colombia. El siguiente capítulo desarrollará una reflexión al respecto, desde la opción Decolonial/Intercultural para pensarse Otras Pazes en el país.

### **4.3. Recapitulación**

Este capítulo abordó los elementos generales que componen la relación entre economía, Vivir Sabroso y la posibilidad de una Paz otra en la experiencia comunitaria de Asprocig. Se señaló la necesidad de desvincular, basado en las reflexiones de Illich (1980), la naturalizada equivalencia entre desarrollo y paz, precisando que el desarrollo es un eufemismo de la modernidad/colonialidad, instrumento de un proyecto homogeneizador y totalizante de las subjetividades y colectividades de los pueblos del mundo. Esto permitió problematizar la categoría de la Paz en su contenido colonial, abriendo el espectro de posibilidades para deslocalizarla de su locus de enunciación hegemónica y dotarla de otro tipo de contenidos y nombres. De allí que tome gran relevancia las Pazes otras, entre las que destaca el Vivir Sabroso como una manera de relacionarse con los otros humanos y no humanos, desde principios de vida ligados a la solidaridad, la reciprocidad y la cooperación. Un vivir Sabroso que es Paz, que es dinámico e interpelador de una hegemonía totalizante de la vida. En el próximo capítulo se reflexionará sobre la necesidad de realizar un giro epistemológico descolonizador para configurar Pazes Interculturales en Colombia, teniendo en cuenta la propuesta del Vivir Sabroso y otras expresiones de Paz en el país.

## **5. Consideraciones finales: Un giro epistemológico descolonizador para una interculturización de la Paz**

Todo el recorrido presentado en este escrito sobre la experiencia de Asprocig ha llevado a plantear que Vivir Sabroso es vivir en Paz. En otras palabras, que lo entendido como Paz desde el devenir histórico del país toma otros sentidos desde una experiencia histórica que ha configurado sus asuntos vitales para Vivir Sabroso desde el reconocimiento de la energía como fundamento para la vida, una estética que permite la belleza (orden) para que la complejidad se exprese en el territorio, la reciprocidad con el mundo más allá de lo humano (ontología relacional) y lo comunitario— aunado al trabajo colectivo y el manejo de excedentes de manera equivalencial— como expresión mayor de la solidaridad, reciprocidad y cooperación en el territorio Sinuano. Es una Paz Otra que coloca en tensión los elementos constitutivos de lo que Aníbal Quijano (2014) ha llamado la matriz colonial del poder, entendiendo que se interpela con esta los presupuestos fundantes del desarrollo —la lógica de la escasez, la separación hombre/naturaleza, la clasificación racial, el economicismo acumulador, la productividad excesiva, entre otros— por medio de saberes y prácticas que llevan a pensar un tipo de economía que tiene como fin último la expresión de la vida, de un Vivir Sabroso.

Cabe resaltar que Asprocig no es la única experiencia concreta que ha desvinculado la naturalizada relación entre desarrollo y Paz. De igual manera, la economía no es la única dimensión de la vida para comprender otras formas de relacionamiento comunitario que permitan reproducir la solidaridad, la cooperación y la reciprocidad entre los pueblos más allá de los ideales conceptuales y pragmáticos de la Paz Liberal Hegemónica. Ejemplo de esto son los variados sentidos de la Paz que han sido nombrados de maneras diversas como el Suma Kawsay, el Vivir Bonito, el Vivir Bien o el Vivir Sabroso para el caso de los habitantes del territorio anfibio de la Ciénaga grande del Bajo Sinú. Son Pazes Otras que expresan sus pensares y haceres desde la integralidad con la naturaleza —para los pueblos originarios Protectora, Proveedora, Maestra y Madre—, de la recuperación de los sentidos políticos para la liberación de la Madre Tierra, de los saberes tradicionales de la vida campesina, o de la recuperación de las territorialidades de los pueblos para buscar la armonía entre los seres que habitan los territorios.

Son apuestas vitales que han sido invisibilizadas por la impronta de la guerra pero que, a pesar de ella, se han expresado soterradamente como la posibilidad de pensar, desde una orilla

diferente a la hegemónica, la existencia de maneras diversas de entender la Paz. Unas Pazes que no cumplen el canon establecido por aquella dada desde la idealización de la Paz, sino que se ubican en las prácticas cotidianas, muchas veces imperceptibles para los ojos, pero que contienen los elementos fundantes para la cohesión social de estos pueblos de acuerdo a lo que comprenden como Paz. Son formas de la Paz que vemos cotidianamente en la minga, en el cuidado del ABIF, en la transmisión de los saberes, en la toma del remedio del Yagé, en el fortalecimiento de los usos y costumbres por medio de la reivindicación de la autonomía y el gobierno propio, entre otros asuntos que cohesionan la estructura social. Son las Pazes de abajo, las Pazes Populares, las Pazes de la gente común. Son las Pazes que son imposibles de entender en las lógicas modernas/coloniales, porque es necesario desprenderse, en gran medida, de los preceptos teóricos que nos han enseñado sobre la Paz. Son las Pazes que obligan a desconfiar del papel del Estado como garante principal de la Paz, o atreverse a pensar que esta es posible en contextos donde también exista el conflicto, resignificando la manera fragmentada en que se entiende el mundo: Si existe lo uno, no existe lo otro.

Se sospecha entonces sobre la representación del colombiano como violento por naturaleza, pues este tipo de experiencias evidencia la posibilidad de tener expresiones de solidaridad, cooperación y reciprocidad entre nosotros, que son valores que van en contravía del capitalismo y la reproducción de lo sociocomunitario desde el proyecto civilizador. No obstante, con lo anterior tampoco se quiere esencializar este tipo de Pazes. Ellas también están llenas de tensiones y contradicciones que se dan por la relacionalidad que se tienen con las lógicas de un proyecto moderno/colonial; conflictos existen, intereses particulares también, incongruencias entre los discursos y las prácticas, o apuestas que se quedan en lo abstracto. Lo que se quiere resaltar es que hay, a pesar de esto, una desidealización de la armonía social, presentándose la tensión, la contradicción o los intereses como asuntos que hacen parte de la naturaleza humana y que, a partir de estas, pueden mobilizarse o potenciarse apuestas pacíficas en los territorios. Es decir, es la posibilidad de que el conflicto no tenga su condición absolutamente negativa, sino que potenció otras relacionalidades para la Paz en el territorio. Sin embargo, también puede pasar que apuestas de Paz propicien escenarios de conflictividad de cualquier tipo: como imponer el desarrollo como camino a seguir por todos los pueblos del mundo. De allí, la necesidad de posicionarse críticamente respecto a las propuestas que trae la Paz, y reconocer la huella colonial que pueden tener ciertas recetas de Paz para los territorios.

Este posicionamiento crítico debe partir de lo que Mignolo (2007) llama un Giro Epistemológico, mediante el cual se puede lograr un desprendimiento de los anclajes teóricos conceptuales desde donde se ha pensado la Paz, los cuales han colonizado epistemológicamente los sentidos y prácticas de la misma. En este sentido, es necesario el desprendimiento y la apertura: desprendimiento de la modernidad/colonialidad, y la apertura que permite entender el mundo desde otros lugares de enunciación. Respecto a esto último, el semiólogo argentino expone que:

Ya no se trata de las puertas que conducen a la “verdad” (aletheia), sino a otros lugares: a los lugares de la memoria colonial; a las huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento decolonial. Puertas que conducen a otro tipo de verdades cuyo fundamento no es el Ser sino la colonialidad del Ser, la herida colonial. (Mignolo, 2007, pp. 29-30)

En principio, ubicarnos alrededor de lugares de enunciación decoloniales/interculturales para comprender la diversidad de formas en que se materializan la Paz, situados en la alteridad constitutiva de la condición humana, posibilita develar los elementos que componen la hegemonía moderna/colonial sobre modos de vida “otros” que se ubican en el Buen Vivir, el Vivir Sabroso, la Suma Kausangapa, entre otros. De manera más precisa, evidencian la configuración de la matriz colonial del poder y la interpela. Estas posturas, asumidas desde la opción decolonial, posibilitan evidenciar el “horror de la colonialidad” (Maldonado Torres, en Muñoz, 2015), para comprender las estructuras hegemónicas que han subordinado las culturas y las subjetividades de la población a una sola forma de ser y hacer el mundo. Una opción que permite ubicar, en el espectro de las relaciones sociales, “otros mundos posibles”, donde se articulan las relaciones entre la naturaleza, lo espiritual y lo somático, como alternativa al antropocentrismo arrollador que ha sometido a la sociedad a una sola forma de divisar la existencia.

En ese orden de ideas es menester reconocer la colonización de la economía. Tanto en Colombia, en un sentido estricto, como el mundo, en un sentido amplio, se requiere de una economía que se reconcilie con las diferentes dimensiones de la vida y posibilite la construcción de Paz que vayan mucho más allá del modelo liberal basado en el desarrollo. Unas economías fundamentadas en buscar la reparación de todos los daños asociados por la arremetida colonial, minimizando los impactos negativos en el ambiente y la población, y otorgando el papel principal a los actores territoriales a partir del reconocimiento del valor de sus conocimientos y formas

culturales específicas. Cabe anotar, que desde el modelo económico vigente lo local ha sido puesto a disposición de las necesidades globales, la periferia ha asumido los costos de mantener el funcionamiento de los centros poblacionales y la vida en los territorios ha perdido todo atractivo en comparación con las ventajas de vivir en la urbe. Por ello, la mayoría de los problemas, incluyendo los relacionados con el conflicto armado, el despojo de tierras, la violencia epistémica, entre otros, devienen del abandono de los espacios locales y periféricos. De hecho, la explotación misma de los recursos se fundamenta en el desconocimiento de la ocupación territorial de grupos humanos. Sin embargo, estos territorios no pueden ser comprendidos al margen de las poblaciones que tradicionalmente los han ocupado. De allí, que estos conocimientos en torno al manejo y la gestión del territorio han sido marginados de los paradigmas epistémicos desconociendo su potencial para planificar acciones sin daño que beneficien a la población y a los territorios. En lugar de aprovechar la diversidad de formas de comprender y relacionarse con el entorno, se ha optado por invisibilizar e incluso eliminar a las poblaciones que poseen estos conocimientos, al punto de llevarlas al riesgo de exterminio físico y cultural. De ahí la necesidad de generar un cambio estructural que reconozca el protagonismo que tienen diversos procesos en la gestión de los espacios y los proyectos económicos ajustados a las realidades territoriales.

La experiencia de Asprocig, en términos del giro epistemológico, es una posibilidad para reconocer que los sujetos históricamente marginados y vulnerados poseen “una cantidad de prácticas significativamente diferentes de pensar, relacionarse, construir y experimentar lo biológico y lo natural” (Escobar, 2000, p. 71). Estas prácticas se articulan conformando sistemas de vida complejos fundamentados en la relación armónica con el entorno. De manera que, antes de resignificar las formas en que entendemos la economía y la Paz, es necesario reconocer y legitimar los sistemas de vida y conocimiento de las poblaciones que han sido las mayores víctimas de un sistema moderno/colonial.

En otras palabras, se requieren formas económicas que permitan a las comunidades expresar sus diversos sentidos en torno a la economía y la Paz. Asuntos que deben articularse con lógicas económicas nacionales e incluso transnacionales resignificadas. Es decir, con lógicas económicas que emergen de las interpelaciones y diálogos interculturales. Dicho de otro modo, es necesario propender por estrategias económicas que no agudicen las problemáticas existentes y que busquen transformar la situación de los sujetos y ecosistemas vulnerados por las dinámicas del conflicto y el modelo económico dominante.

En este sentido, descolonizar no sólo implica reconocer que ha existido durante aproximadamente 500 años un proceso de modernidad que ha tenido en la colonialidad su móvil, sino también los dispositivos por medio de los cuales está se ha logrado instaurar sobre todas las dimensiones de la vida y en las concepciones de la Paz. Los saberes y las prácticas sobre la Paz, como se ha dicho en capítulos anteriores, se han ligado a un proyecto moderno/colonial, que ha tenido en el desarrollo el imaginario del camino para alcanzarla, y en la Paz Liberal Hegemónica una estrategia de homogenización de los imaginarios de lo que debe ser el relacionamiento social, posicionando al Estado como único garante de la armonía social y a la economía de mercado como sistema para propiciar una estabilidad en razón de acceder a bienes y servicios que permitan una supuesta tranquilidad en los pueblos y comunidades. Al respecto, Gómez (2014) señala la relevancia que tiene para estos procesos de descolonización problematizar los procesos de subalternización de los conocimientos locales, de los ideales de vida en el territorio, del relacionamiento interinstitucional entre las organizaciones locales, entes gubernamentales o estatales.

El proceso de colonialidad que ha tenido como eufemismo el desarrollo ha instaurado un paradigma hegemónico que ha puesto como ruta de vida de los pueblos los elementos estructurantes del modelo de vida noreuromericano —asociado a la separación hombre-naturaleza—, el capitalismo como sistema para garantizar la estabilidad económica en un mundo globalizado, la división racial de las sociedades del mundo, y el crecimiento sin límites. Esto se imbrica en una estructura ideológica hegemónica que se basa en los presupuestos científicos y éticos alrededor de lo que se debe lograr para generar escenarios de Paz en los territorios. En este contexto, los saberes y prácticas ancladas en lo ancestral o lo tradicional quedan marginados a rezagos de un pasado que no responden a los retos que tiene la sociedad para establecer relaciones armoniosas según las lógicas modernas. En este sentido, los conocimientos económicos que van más allá de la acumulación del capital no tienen principio de realidad, pues no generan los excedentes para suplir las necesidades de los países pobres o subdesarrollados, génesis del conflicto armado o la intranquilidad de las personas. De igual manera, sistemas normativos propios son ineficientes porque no se enmarcan en las lógicas del Estado Social del derecho o la democracia. Así mismo, pueden traerse a colación diferentes expresiones de lo comunitario —con componentes ontológicos y epistemológicos profundos que ven en la medicina ancestral, la cooperación por medio de convites o mingas, o el retorno a los mitos por medio del ritual— como expresiones

atraso, despotencializándolos como elementos constitutivos de Pazes otras porque que no se enmarcan en las categorías fundantes de la Paz Liberal Hegemónica.

En otras palabras, se crea un régimen de representación sobre lo que contiene la Paz: donde no hay democracia no hay Paz, donde no existe un sistema económico capitalista no hay Paz, donde no hay sistemas normativos asociados al derecho occidental no hay Paz. Lo anterior lleva a que las expresiones de los saberes locales frente a las diferentes expresiones de Paz estén supeditadas a la presencia de estos saberes hegemónicos. Esto configura tensiones sobre las ideas del vivir en Paz en pueblos y/o comunidades, formas de relacionamiento marginalizadas, invisibilizadas e ignoradas desde los cánones donde se erige lo que debe ser y donde en verdad hay Paz. La Paz entonces es diagnosticada según las condiciones de vida de las poblaciones, focalizando la atención en las problemáticas según las dimensiones del desarrollo, lo cual permite encuadrarlas alrededor de las categorías hegemónicas de los organismos de intervención de cualquier naturaleza. A su vez, esta subalternización del conocimiento local se supedita a las soluciones de estas problemáticas, desde las lógicas de los conocimientos occidentales, relegando otras posibilidades de ser y hacer el mundo desde conocimientos locales.

Lo anterior desconoce el poder movilizador y contrahegemónico de estos conocimientos para interpelar esas formas hegemónicas de regular la vida en sociedad. La hegemonía sobre estos saberes se imbrica directamente con la regulación de prácticas de Paz en el territorio, desde un deber ser asociado a los marcos categoriales del Estado u ONG's, que desconocen las diversas concepciones de vida en el territorio. Los tiempos y los saberes se tecnifican en favor de los objetivos de la hegemonía institucional que, en términos de Paz, se ubican en los problemas y falencias, más no en los asuntos vitales de las comunidades, dejando por fuera las estrategias ancestrales que históricamente han sido parte de las dinámicas de relacionamiento social de la vida de las gentes.

La experiencia comunitaria de Asprocig es un ejemplo claro de lo que implica una descolonización de la Paz desde la subversión de los lugares de colonización del ser, el saber y la naturaleza. La Paz es el Vivir Sabroso, como cosmopraxis que moviliza las prácticas económicas hacia la consolidación de relaciones sociales que han puesto en tensión la consolidación de un proyecto de sociedad que sobrevalora el modelo de ciudadano eurocéntrico, la construcción de conocimiento sólo desde la epistemología occidental situada en lo humano y la mirada antropocéntrica que se da sobre el territorio del Sinú como espacio de explotación de recursos

naturales. Asprocig ha emprendido una descolonización de la Paz, posicionándose críticamente respecto a sus horizontes vitales desde su devenir histórico y socavando las estructuras hegemónicas en las cuales se nombra aquello que es la Paz. En este sentido, el Vivir Sabroso tiene una potencia alrededor de ubicar, en un contexto histórico concreto, posibilidades para comprender aquello que desde este trabajo se han llamado Pazes otras, como experiencias concretas que tienen un carácter interpelador a la Paz Liberal Hegemónica —expresión de la modernidad/colonialidad en diversos ámbitos territoriales— como única posibilidad de regulación de la vida social en el marco de la reproducción de la Paz.

No obstante, la descolonización de la Paz es sólo uno de los principios para abordar un asunto que puede ser más problemático en materia de relacionamiento cultural. Como se ha dicho anteriormente, descolonizar la Paz implica reconocer como se ha instaurado una matriz colonial del poder sobre los saberes que implica la Paz, el tipo de sujeto al que se dirige la Paz y la naturaleza como un objeto que permite la Paz —especialmente desde lo económico—. Esta colonización de la Paz ha silenciado y marginalizado diversas expresiones socioculturales que regulan la vida social, razón por la cual emergen Pazes otras que son nombradas y reproducidas desde los elementos sustanciales de la cultura. Es decir, la Paz no es el denominador común, sino las Pazes. Lo anterior posibilita divisar y contemplar la diversidad de expresiones, saberes y apuestas ético-políticas que se ubican en el Vivir Sabroso, el Vivir Bien o las formas ancestrales de vida del campesinado, nutriendo de contenido los estudios que se dan sobre la Paz y la validez de otras formas de vivir en el mundo, reconociendo las huellas que la colonialidad ha dejado en las subjetividades y colectividades, y exigiendo entablar diálogos entre las culturas para lograr que estas apuestas puedan reproducirse en relación con la diversidad de formas de entender la Paz en el país. De allí, que sea preciso indicar que la descolonización de la Paz es una tarea necesaria para transitar a la configuración de Pazes Interculturales en Colombia.

Para abordar este asunto es preciso recordar la famosa frase de Illich (1980), en la cual indicaba que la exportación de la Paz lleva ineludiblemente a la instauración de la guerra. Esta ha sido una de las premisas principales de la reflexión de este trabajo, puntualmente con la naturalizada relación entre desarrollo y Paz. Illich invita con esta frase a reconocer la diversidad de expresiones de Paz que se ubican en la alteridad constitutiva de la cultura humana, las cuales son válidas en su tiempo, cosmogonía y contexto específico. Este planteamiento es preciso para problematizar la hegemonía de un tipo de Paz occidental que ha invisibilizado otras expresiones de

éstas alrededor del mundo, pero que deja de lado que las expresiones culturales humanas no son islas solitarias que no se relacionan entre sí. En otras palabras, a pesar de las particularidades culturales de diferentes pueblos, estos tienen un relacionamiento continuo en torno a la regulación de las territorialidades, la inmersión en circuitos económicos diversos, el intercambio de saberes, el relacionamiento interinstitucional —también con las estructuras Estatales— y la vida en conjunto. Varios ejemplos de esto pueden ubicarse en la vida de comunidades étnicas y campesinas que por razones asociadas al conflicto armado interno u otros factores se han asentado en las ciudades del país; el relacionamiento con los recursos naturales en ámbitos territoriales concretos entre campesinos, indígenas, afrodescendientes, entre otros; o el ejercicio de la justicia propia por parte de pueblos étnicos en el marco de las lógicas normativas del Estado-Nación. Estos fenómenos, irremediablemente generan tensiones porque se imbrican diferentes formas de concebir y hacer el mundo, lo cual exige para todas y todos los involucrados tener un enfoque intercultural que permita establecer escenarios de Paz respetuoso de las diversas expresiones de ésta debido a la complejidad cultural de estos pueblos y/o comunidades. En este sentido, transitar hacia una interculturalidad de la Paz implica entender que es la interculturalidad, la búsqueda de Justicia epistémica, el diálogo de saberes y la materialización de estrategias que permitan bajar de lo abstracto a lo concreto está propuesta en Colombia.

En primer lugar, la interculturalidad implica un diálogo profundo y enriquecedor entre las diversas culturas buscando comprender, reconocer al otro y transformarse con el otro, superando las limitaciones del multiculturalismo en el que la impronta es la simple coexistencia de diferentes culturas, pero garantizando una hegemonía existente. Es entonces un encuentro entre culturas en el que priman los puntos en común, y en el que las diferencias se reconocen y valoran como posibilidad para dinamizar la propia cultura y llegar a acuerdos de relacionamiento que permitan que se reproduzca la diversidad de la vida en espacios de interrelación concretos. Lo anterior no implica una confrontación o la asimilación de una cultura por parte de otra. Por el contrario, exige que esta se dé entre críticos de su propia cultura, promoviendo el respeto y la solidaridad entre ellas. Para ello es menester disponerse a una actitud abierta y receptiva hacia las diferentes formas de vida y cosmovisiones, reconociendo que cada cultura tiene su propia riqueza y sabiduría, que exige un diálogo respetuoso y enriquecedor para buscar el entendimiento mutuo, la valoración de las diferencias y la construcción de relaciones basadas en la solidaridad, cooperación y reciprocidad

entre lo humano y lo no humano (Panikkar, 2002). Aunado a lo anterior, Gómez (2014) expresa que:

Lo intercultural no es simplemente una acción de intercambio o complementariedad, sino que implica una revisión crítica de las prácticas culturales y los contextos donde impactan. La necesidad del diálogo aparece como el primer campo para la interculturalidad, porque como se ha presentado a lo largo de este texto, el metarelato de la buena vida occidental está en crisis, el paradigma del desarrollo se reacomoda en su hegemonía con la diversidad cultural y parecieran abrirse puentes para las culturas locales. (p, 123)

En este sentido, el diálogo intercultural, como posibilidad para transitar hacia Pazes Interculturales, debe ubicarse desde aquellos que han sufrido históricamente la subyugación y sometimiento a los enclaves coloniales de la modernidad. Esto exige una ruptura con el pensamiento universal y la inclusión de los saberes y prácticas de vida de la alteridad del ser humano en las lógicas de un modo único de hacer el mundo. De allí la posibilidad de renovar, por medio de la palabra principalmente, la relevancia de las prácticas y filosofías en las que diversos actores constituyen aquello que, desde el pensamiento hegemónico moderno, hemos llamado como la Paz. Alrededor de lo anterior, las diversidades ontológicas —desde donde se concibe el Ser—, epistemológicas —aunadas sobre los lugares de enunciación donde se concibe el conocimiento— y éticas —ligadas a las apuestas vitales para vivir en el mundo—, son elementos consustanciales a las Pazes Interculturales y a los diálogos se suscriben en el marco de estas. Partir de esta tensión a una única forma válida de ver y hacer el mundo permite subvertir el predominio del proyecto civilizador que permita configurar escenarios de relacionamiento entre diversidades epistémicas que no se ubican en el espectro de lo estatal, sino que se suscriben a prácticas cotidianas donde se ponen en escena saberes ancestrales y prácticas propias para configurar simetrías más allá de los bloques culturales fijos, en el que lo económico, lo político y lo social se encaminan a apuestas en común emergidas desde las grietas que deja la modernidad/colonialidad. Este diálogo intercultural invita a buscar establecer conversaciones que permitan la comprensión del otro y que lleven a la posibilidad de luchar por la justicia epistémica de los diferentes pueblos del mundo. Al respecto, es necesario precisar que la búsqueda de Paz intercultural no es una apuesta carente de conflictos o tensiones, por el contrario, es un proceso dinámico, conflictivo y generador de tensiones. Por ello

la importancia del conversar como acción dialógica que es susceptible de Con-mover, importando mudanzas para quienes se involucran en la misma, propiciando el reconocimiento, el aprendizaje y la solidaridad, que transitan de lo subjetivo para la búsqueda de justicia epistémica y apuestas comunes (Haber, 2011).

De allí, que la Justicia epistémica debe surgir como un resultado de estas conversaciones de carácter alterativo. Esta es esencial para la configuración de Pazes OTRAS en Colombia, materializada en el reconocimiento y valoración de la diversidad de saberes y prácticas más allá del eurocentrismo y el colonialismo epistémico. Es una Justicia epistémica para la Paz que supera la noción de una única verdad o forma de conocimiento universal, abriéndose a la pluralidad de perspectivas y enfoques que se complementen y enriquecen mutuamente. Esto implica establecer una relación horizontal y respetuosa entre los saberes, fomentando un diálogo equitativo y valorando los conocimientos ubicados en prácticas cotidianas, tradiciones culturales y saberes locales. Valorar y respetar estos conocimientos implica revalorizar las formas de vida y la sabiduría presentes en las comunidades (Fornet, 2007). Es una Justicia epistémica que parte de reconocer la invisibilización de esas otras formas de Paz que se expresan desde los actores territoriales, estableciendo a su vez, un terreno común para encontrar puntos de convergencia y construir un entendimiento mutuo. Las diferencias entonces no serían barreras, sino oportunidades para crecer y enriquecer la comprensión de la Paz en un proceso de encuentro y conexión entre personas, culturas o tradiciones, basado en la escucha, el respeto y la disposición para aprender del otro. Esto implica una apertura a la transformación y al enriquecimiento mutuo, configurando un entendimiento compartido a través de la exploración y el intercambio de ideas y experiencias.

Estos elementos giran alrededor de la Paz Intercultural, situada, en principio, en la búsqueda de una conciencia que reconozca nuestra interdependencia y la importancia de vivir en armonía con los demás y con el entorno mediante una transformación interna en cada individuo, que permita, a su vez, desarrollar sensibilidad hacia las diferencias y una disposición para cuestionar y replantear las propias concepciones culturales. Se trata de adoptar una actitud de humildad y apertura, reconociendo que no se posee el monopolio de la verdad y que se puede aprender de otras culturas, lo cual se logra a través del diálogo, la comprensión y el respeto entre las mismas. Implica reconocer y valorar la diversidad cultural, superar los prejuicios y estereotipos, y desarrollar una conciencia global basada en la interdependencia y la armonía, requiriendo una transformación interior y una actitud de humildad y apertura hacia los demás. En términos colectivos se materializa

como un proceso cotidiano de construcción social, política y económica entre culturas no dominantes. Eso lleva a plantear que la Paz no es una conquista ni una imposición, por el contrario, es un descubrimiento, un des-velo de los prejuicios e imposiciones que la ocultan de la mirada de los otros; mostrándola como es, siempre una nueva recreación. En otras palabras, esta debe ser alimentada y creada constantemente. No hay recetas, ni programas para la Paz pues ella no es estática ni homogénea, sino dinámica, adecuándose a los ritmos particulares de las culturas y las relaciones interculturales. Y al ser dinámica tiene un carácter tensionante con la colonialidad de la Paz y con la exportación de esta como un camino predeterminado, como un estado a alcanzar. (Panikkar, 2002). De allí que respecto al relacionamiento con la cultura dominante se identifica una tensión permanente con ésta, lo cual conlleva a que la Paz intercultural se exprese prescriptivamente como un proyecto de construcción de “un mundo donde quepan muchos mundos”.

Por ello, cuestionar desde abajo, de aquellos saberes oprimidos, marginalizados e invisibilizados por la episteme hegemónica es un imperativo para que la emergencia de estas Pazes otras irrumpen a contrapelo de narrativas de la Paz que imposibilitan comprenderla más allá del Estado y la presencia del desarrollo. Este giro epistémico sobre cómo se entiende la Paz y la forma en que se expresa en la diversidad cultural del país, abre la posibilidad de emprender una interculturalización de la Paz en Colombia que reconozca la validez de otros saberes y la relevancia de las propias prácticas de los pueblos para configurar escenarios de relacionamiento entre los sujetos, la naturaleza o el mundo espiritual. Son posibilidades que no se agotan con la implementación de enfoques diferenciales, Planes de Desarrollo de carácter territorial, la garantía de necesidades básicas insatisfechas, entre otros asuntos; que han sido carta de navegación para seguir reproduciendo relaciones multiculturales en el marco del Estado neoliberal moderno. Es por ello, menester, impulsar una ruptura a este relacionamiento mediante la disputa de diferentes capitales simbólicos y prácticos en los escenarios de relacionamiento continuo entre los pueblos y los centros hegemónicos del poder. Es tensionar los lugares desde se concibe la Paz hegemónica, por medio de la voz y la acción, recuperando y fomentando otras expresiones de la vida para vivir en Paz en los territorios concretos. Es reconfigurar los lugares hegemónicos donde se vive lo económico, lo político o lo cultural, buscando nuevos circuitos económicos más allá del capitalismo, generando escenarios para el autogobierno que no sólo se circunscriban al derecho occidental, y revitalizando las categorías por medio de la cuales se piensa y se hace el mundo,

desprendiéndose de los lugares de enunciación comunes para consolidar otras formas del lenguaje, otras formas de la vida.

El Vivir Sabroso, El Vivir Bien, la Comunidad, entre otros, son improntas necesarias para establecer un relacionamiento entre culturas partiendo de la justicia epistémica. Son saberes y Prácticas de Paz que deben ser críticas de sus propias formas —superando los esencialismos culturales y reconociéndose todos como hermanos, como parte de la tierra —, siendo creativos en la manera en que manejan las tensiones. Diversas experiencias en Colombia han tenido relacionamientos interculturales en territorios concretos alrededor de los circuitos económicos solidarios, la proyección de protocolos de relacionamiento para la coordinación entre jurisdicciones, el intercambio ritual para lograr la armonía y el perdón, la recuperación de la siembra o la medicina que permiten la armonización con el mundo, que nutren esa experiencia que llamamos Paz al interior y al exterior de los pueblos. Aún es un asunto por profundizar y trabajar en el país, ya que lleva ineludiblemente a preguntarse por las formas en que esta Paz Intercultural puede materializarse en Colombia. Sin embargo, hay que reconocer que pueden existir multiplicidad de maneras para entenderla, transitando en principio, hacia la búsqueda de justicia epistémica para las diversas cosmovisiones y haceres de la Paz en el país. En otras palabras, es menester una descolonización de la Paz que permita movernos por otras categorías, reconocer las experiencias de Pazes otras y deconstruir la naturalizada representación de ser pueblos violentos por naturaleza. El Vivir Sabroso y otras formas de entender la Paz en el país son reflejo de esto: experiencias concretas con tensiones, pero donde resalta la solidaridad, la reciprocidad y la cooperación entre lo humano y lo no humano. Son posibilidades para emprender una manera distinta de vernos y relacionarnos con los otros, dotar de contenido y diversidad a estas Pazes otras, y reconocer la capacidad de los pueblos y comunidades del país para pensar y hacer la Paz de diversas formas, en diversos tiempos y desde saberes propios más allá de la concebida Paz Liberal Hegemónica.

### **Acápite: Aproximaciones para una Intervención Social Decolonial/Intercultural**

El carácter polisémico de la Intervención posibilita establecer discusiones interesantes respecto a su naturaleza epistemológica, ontológica y práctica en los escenarios de acción social. Es sabido que ella ha sido la categoría fundante del Trabajo Social, la cual ha transitado desde un enfoque asistencialista hacia posturas de carácter sociocrítico. No obstante, en la actualidad no se ubica singularmente en el Trabajo Social, sino en lo interdisciplinar, aspecto que problematiza el carácter técnico-instrumental y el lugar que ocupa esta categoría en las disciplinas sociales y humanas.

Por lo anterior, la necesidad de abordarla desde una dimensión ético-política, inherente al quehacer profesional y al reconocimiento de la convergencia con otras epistemologías, es un asunto que posibilita su interrelación con saberes y prácticas emergidas desde la alteridad constitutiva de las comunidades y pueblos del mundo. De allí, que se hayan enriquecido las concepciones sobre la Intervención desde experiencias diversas, abocándola hacia lo transdisciplinar, deslocalizando los lugares del saber más allá del ámbito académico. En este sentido, el acápite tiene como finalidad aproximarse de manera general a estas discusiones desde los encuentros y divergencias en torno a las categorías de Intervención, Intervención Profesional e Intervención Social. Posteriormente, se desarrollarán las propuestas de Intervención Social Intercultural/Decolonial como posibilidad “otra” para interpelar una matriz colonial del poder, tanto en el relacionamiento con las comunidades, como en la praxis académica de los profesionales sociales.

En principio, la Intervención puede abordarse desde su etimología, inter=entre y viniere=venir, lo que quiere decir “*estar entre los otros*”/“*estar con los otros*”. Al respecto, (Duque, 2013 , citado en Falla 2019, p.9) resalta la importancia de la reciprocidad entre los que participan en ese *estar*, buscando una praxis crítica a la razón instrumental imperante en la Intervención. Por su parte, la raíz indoeuropea de la palabra, lo define como Venire, del indoeuropeo *gwa* que deriva del griego *bainein*= caminar. Caminar con el “otro”, no solo conociéndolo, sino reconociéndolo en su alteridad, en sus saberes y prácticas, significativas para la reproducción física y cultural en sus contextos particulares.

A pesar de que muchos profesionales pueden hacer Intervención: médicos, ingenieros, comunicadores, entre otros, lo que realmente moviliza esta reflexión no es solamente el acto en sí, sino el contenido metodológico y ético asociado al trabajo de campo de los profesionales sociales.

Cabe reiterar que estas discusiones se han presentado principalmente en el marco del Trabajo Social, desde el cual se han problematizado las metodologías, herramientas y reflexiones respecto a esta categoría que transversaliza el ser, el estar y el hacer profesional de aquellos que giran alrededor de esta disciplina. Por ello, al referirnos aquí a Intervención Profesional, nos referimos exactamente desde los componentes fundantes del Trabajo Social.

Con la finalidad de exponer los elementos que constituyen la Intervención Profesional, en principio, es necesario manifestar que ella se compone de tres dimensiones que son piedra angular de su desarrollo en los contextos históricos concretos. La primera dimensión es la teórico-metodológica, sustentada por los principios ontológicos y epistemológicos que permiten posicionarse desde un lugar de enunciación específico, abordando desde allí los fenómenos presentes en torno a lo comunitario y la praxis profesional. Una segunda dimensión hace referencia a lo técnico-operativo, enmarcada en la utilización de instrumentos y técnicas de relacionamiento para la Intervención, asuntos concomitantes con la primera dimensión nombrada; en otras palabras, materializa técnicamente los fundamentos de lo ontológico-metodológico. Por último, la dimensión ético-política, que orienta la reflexividad sobre el hacer profesional, los impactos éticos de su práctica en las realidades sociales y en su vida profesional (Cavalleri & López citado en López, 2016, p. 3). Esta última dimensión, posibilita situar la discusión hacia los contenidos de las prácticas y los impactos que tienen estas en el seno de la vida en comunidad.

López (2016) sobre esta última dimensión alerta sobre la confusión que puede tener lo político —con un profundo contenido ético— con lo partidario. Expresa que es menester entender lo político desde las condiciones socio-históricas que determinan al Trabajo Social, relacionándola con el ejercicio constante del poder, en tanto práctica política inserta en las relaciones de poder mismas. Su enfoque está direccionado a reconocer los dispositivos de poder que se establecen alrededor de las prácticas en el Trabajo Social, reconociendo que gran parte de las dinámicas sociales responden a intereses concretos ligados a lo económico, político y cultural. Es decir, no es un hacer neutro, no emerge de una sustancia pura.

Por su parte, la dimensión ético-política es abordada por Travi (2004) con base en los trabajos de Mary Rishmond, posicionando la intención transformadora y emancipadora que tiene la práctica del Trabajo Social en los lugares de Intervención. Al respecto, la autora argentina manifiesta que, la obra de la autora mencionada es pilar del Trabajo Social por:

Su permanente cuestionamiento sobre las precarias condiciones de vida de la población, de la situación de los inmigrantes, de los/las trabajadoras sociales, de las mujeres, niñas/os y ancianas/os desprotegidas/os, y la revalorización del papel fundamental que podemos cumplir a través de las diversas formas del Trabajo Social, es decir, no sólo atendiendo las necesidades acuciantes, sino a través, de investigaciones siendo testigos privilegiados de las injusticias sociales, del trabajo con grupos y con organizaciones sociales y a través de nuestra participación en los procesos de reforma social y diseño de políticas sociales. A lo largo de su obra, explicita y vincula los fines últimos del TS con el mejoramiento de las condiciones de vida, el cual debe contribuir al proceso de desarrollo y progreso social “verdaderamente democrático” que tiende a igualar las oportunidades de todos con la plena participación de los sujetos involucrados. (Travi, 2004, p. 25)

Esta noción de Intervención Profesional se fundamenta en la defensa de derechos adquiridos históricamente, el diseño de políticas que impacten de manera significativa la vida de las personas y el valor de lo democrático como camino para llegar un mundo mejor. Frente a las dificultades del quehacer en el Trabajo Social. Al respecto la Trabajadora Social argentina expresa que:

Sin embargo, a pesar de que la mayoría de las/os profesionales defienden y definen su intervención basada en la “perspectiva de derechos” y en la noción de “integralidad”, es frecuente observar dificultades para efectivizarlo en la práctica profesional, así como una desvalorización de lo “asistencial”. Ello se revela también en las escasas oportunidades que tienen las/os estudiantes para conocer y vivenciar en su proceso de formación, experiencias de intervención en ese sentido. Como resultado de la experiencia profesional y de las investigaciones realizadas, lo que se observa con frecuencia (sin pretensiones de generalizar), es por un lado, una base teórica proveniente de otros campos disciplinares; por otra parte, una visión de la “asistencia social” restringida a lo económico-material, una preferencia por los abordajes “comunitarios” frente a los “individuales”, y a lo preventivo/promocional” frente a lo asistencial, presentados como antinómicos; una tendencia a la “articulación y derivación a otros profesionales” (Travi, 2017, p. 15).

Ante este escenario complejo, la Intervención Profesional se enfrenta continuamente a tensiones y disputas especialmente desde lo ético-político. No obstante, y a pesar de lo complicado del asunto, se genera un espectro de posibilidades desde lo profesional para el desarrollo pleno de las capacidades y autonomía de los sujetos, situándose ante un deber ético y un compromiso con los más desfavorecidos (Travi, 2017). Aunque se rescata la intención transformadora y los logros que históricamente se han adquirido desde este enfoque de Intervención Profesional, los contenidos metodológicos de este tipo siguen incrustadas en la verticalidad hegemónica de aquellos que posee un saber específico y el desarrollo de estrategias para ubicar a las comunidades subordinadas en las lógicas de la modernidad. De allí, que sus metodologías tiendan a situarse en los mismos marcos hegemónicos que producen las desigualdades sociales.

Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, se propone que la Intervención Social antecede a la Intervención Profesional<sup>55</sup>. Podría decirse que esta es de corte interdisciplinar, convergiendo con reflexiones y prácticas de disciplinas como la antropología, la psicología, la sociología, la historia, las artes, entre otros. La Intervención Social puede definirse como un proceso planificado de interacción entre profesionales y/o comunidades, la cual busca el fortalecimiento o la transformación de condiciones de vida específica. Esta Intervención Social se desarrolla generalmente en el marco de instituciones de diferente índole, organizaciones locales y/o procesos de base. Al ser planificado, va de la mano de la investigación, siendo concomitante con esta, produciendo objetivos y metodologías contextualizadas con quienes se camina la Intervención. Al respecto, Carballada (2012) manifiesta que:

(...) la intervención social implica una serie de acciones, mecanismos y procesos que construyen representaciones de ese «otro» sobre el que se interviene, por lo que ésta construye creencias, hábitos, y modalidades de hacer. Las intervenciones sociales, desde luego, son encomendadas y financiadas por alguna entidad (una organización, el Estado o una empresa, por ejemplo) y por lo tanto, jamás son neutras<sup>56</sup>. Muy por el contrario, toda

---

<sup>55</sup> El planteamiento sería el siguiente: Intervención social contiene Intervenciones Profesionales o interdisciplinares — aunque en este escrito solo se habla de la que se realiza en Trabajo Social—concomitantes con la Investigación en ciencias sociales y humanas.

<sup>56</sup> Respecto a la neutralidad de la Intervención Social, Gianinna Muñoz (2015) expone como las investigaciones e intervenciones de corte Social han girado en torno a intereses particulares, especialmente ligados a lo estatal, subalternizando conocimientos ancestrales de una matriz colonial de poder, “La intervención social, inspirada en el canon científico positivista, emergió en América Latina como una forma de control ejercida por el Estado sobre los

intervención social está siempre preñada de ideología, que puede ser develada a partir del examen crítico tanto de sus supuestos implícitos como de los fines y medios explícitamente utilizados (Muñoz, 2015. P., 270).

Esta falta de neutralidad ha llevado a complejizar la mirada de la Intervención Social, específicamente alrededor de diversos enfoques. Una Intervención Social como acción práctica, orientada a solucionar problemas sociales específicos con la intención de producir impactos positivos determinados; una Intervención Social como interpretación de la complejidad social — dialógica con la Investigación Social— dispuesta a entender las redes de funcionamiento de las realidades sociales; una Intervención Social como distinción de los sistemas sociales funcionales, ubicada en la interrelación de los elementos que componen la dinámica social y la auto elaboración que hace la sociedad de ella; y por último, la Intervención Social como dispositivo discursivo, que impacta la sociedad a partir de las enunciaciones que se hacen desde las instituciones, normas, leyes, artículos, entre otros. Estos encuadramientos permiten comprender el carácter dinámico y particular de la Intervención, que responden a intereses diversos y se ubican a partir de necesidades particulares. Estos enfoques no han sido ajenos a la realidad de América Latina. (Saavedra, 2015)

En el caso latinoamericano, uno de los puntos de inflexión de la Intervención Social puede ubicarse después de la segunda guerra mundial, aunado a lo que Arturo Escobar (1996) denomina “la Invención del tercer mundo”. Desde los albores de la segunda mitad del siglo XX, se instaura un discurso de desarrollo que pretendía establecer patrones, prácticas y modelos de vida noreuropeos, relegando a los saberes y formas de vida locales a un tercer plano de importancia. Según Escobar, la apuesta intervencionista de los países e instituciones hegemónicas de corte capitalista se pudo llevar a cabo por medio de un *régimen de representatividad*, consistente en instaurar un discurso que pudiera ser asumido como verdad —de corte foucaultiano<sup>57</sup>—, edificado desde lugares de enunciación hegemónicos. En ese sentido, el atraso, la pobreza, la escasez de alimentos, la vida poco desarrollada, entre otras categorías, sirvieron de móviles para buscar la

---

marginados, los peligrosos y los vulnerables en los albores del siglo XX (Illanes, 2007). Desde luego que esta inspiración positivista fue nutrida por lo que Santos denomina el epistemicidio de los saberes originarios o «la destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo a partir de las necesidades de dominación capitalista y colonial» (Santos, 2010: 8).”

<sup>57</sup> Esto se fundamenta en las relaciones de saber y poder que propone Michael Foucault, en los que un discurso es establecido por un grupo hegemónico que ejerce poder, lo que permite establecer dispositivos que normalicen la realidad alrededor del discurso.

normalización y el desarrollo por medio de intervenciones desde lugares de enunciación euroamericanos.

Instaurado el discurso, la institucionalización de estudios y academias sobre temas de desarrollo guiaron los intereses hegemónicos de Intervención Social en América Latina. Estos se fundamentaron en conocimientos de corte noreurocéntrico y en la formación de profesionales con esta ideología particular. Es decir, se sublevaron los saberes y prácticas de la vida local a formas de ser y estar que responden a intereses económicos, políticos y culturales capitalistas. En este mismo sentido, se diseñan e implementan políticas públicas ligadas al capitalismo, normalizando las Intervenciones Sociales de carácter monocultural, que invisibilizan y socavan de manera profunda las estructuras socioculturales de las alteridades en América Latina. Midgley (2010) lo denomina «imperialismo profesional» en el cual:

La lógica positivizada, racional, (neo)liberal y tecnocrática fue y sigue siendo transferida desde Europa y Angloamérica hacia los países del Sur Global, a través de la importación de programas de estudio, certificación profesional, evidencias de investigación y bibliografías sobre intervención social para profesionales de las ciencias sociales, en un espacio geopolítico que hoy constituye una «nueva colonia». (Citado en Muñoz, 2015, p. 271)

Alrededor de este escenario se presentaron resistencias para defender el acervo cultural de muchos pueblos en América Latina. En Colombia, a finales de los años 60' y principios de los 70', movimientos como el Consejo Regional Indígena del Cauca—CRIC y la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos—ANUC, ante la amenaza a sus patrones de vida ancestrales y campesinos, establecieron resistencias ante la arremetida moderna/capitalista y la garantía de sus derechos fundamentales. Esto conllevó a establecer políticas de corte multicultural en Colombia desde los años 90', expresadas en la carta constitucional de 1991. No obstante, es necesario matizar estas políticas de la identidad de corte multicultural, ya que en el trasfondo objetiva esta población en razón de los marcos de acción hegemónicos, entendiendo que:

A partir de los años noventa, y junto con la recuperación de los regímenes democráticos, surgieron con fuerza en América Latina las 'políticas de identidad', las cuales se volvieron

crecientemente atractivas para la producción de conocimiento en la academia (Bondi, 2016), llegando al punto de transformar al objeto de estudio –las/os ‘diferentes’- en un sujeto ‘sobreintervenido’ y ‘sobreinvestigado’, un nuevo fetiche de las ciencias sociales (Pereira, 2018). Abordar la identidad de grupos tradicionalmente considerados primero marginales, luego excluidos, y ahora llamados vulnerables o en riesgo, se ha convertido en un señuelo que los diversos gobiernos de la región han materializado en los diseños de políticas públicas que han incluido -de manera un tanto forzada en ocasiones (Muñoz y Larraín, 2019)- los enfoques de género, interculturales y territoriales en sus repertorios y prácticas discursivas (Barrère citado por Muñoz & Rain, 2015, p. 168)

Si el multiculturalismo —vertical en su relacionamiento y como dispositivo discursivo de dominación— no es la respuesta para impactar de forma profunda las cadenas que atan a comunidades y/o pueblos de América Latina a relaciones de subordinación, se hace necesario virar la mirada hacia opciones más horizontales, que reconozcan en el “otro” un sujeto poseedor de conocimientos y prácticas pertinentes para impactar sobre sus propias realidades. En este sentido, una opción Decolonial/Intercultural puede ser pertinente para afrontar los desafíos que imponen estos contextos para la Intervención Social y Profesional en conjunto.<sup>58</sup>

Al respecto, es preciso señalar que las perspectivas dominantes en la Intervención Social han enfatizado en la diferenciación precisa que debe existir entre aquel que interviene y aquellos que son intervenidos. El primero, como aquella persona que contiene los principios conceptuales y metodológicos a partir de los cuales se materializan las apuestas de Intervención; los segundos, como aquellos en los que estos elementos, metodologías, normas y dispositivos se expresan en la praxis. En este sentido la Intervención Social se ubica en unos espacios y subjetividades concretas. Es por ello, que, el acercamiento a las realidades sociales y la construcción de conocimientos deben atender los ritmos cambiantes de los escenarios sociales, asunto que se tensiona con el sentido estático de las conceptualizaciones teóricas. Este pensamiento teórico puede constreñir el espectro

---

<sup>58</sup> Hablo de “estos contextos”, porque considero que no todos los momentos y lugares se deba realizar una opción decolonial e intercultural de intervención. No todos los escenarios posibilitan realizar intervenciones con este enfoque, debido a los tiempos institucionales, las características de las poblaciones, los intereses particulares, entre otros. Sin embargo, y como se desarrollará a continuación, considero que es una opción pertinente para revalorizar la voz de los “otros”, reconocerlos en la alteridad y reconocernos en ellos. Una opción de Intervención que nazca del caminar juntos y el conversar (dejándose convertir) por medio de experiencias que reconcilien valores socavados por la modernidad/colonialidad.

de posibilidades para comprender lo social, limitando la Intervención a una simple adecuación teórica a contextos concretos, reproduciendo un conocimiento bibliográfico acumulativo (Zemelman, 2013).

Como alternativa a esta forma de acercarse a lo social, el sociólogo chileno propone un pensar epistémico, de carácter pre-teórico e indisciplinar, que posibilite, por un lado, poner en sospecha los discursos de la episteme científica occidental, y por otro, reconocer por medio de lo pre-teórico una gama de posibilidades para el relacionamiento con la otredad. En palabras de Zemelman (2013):

Cuando hablamos de pensamiento epistémico nos referimos a un pensamiento que no tiene contenido y eso es lo que a veces cuesta entender. ¿Cómo puedo yo tener un pensamiento sin contenido? Si lo pusiéramos en términos de la discusión clásica, por ejemplo, con Karl Popper en su texto *Conjeturas y Refutaciones*, la centralidad del pensamiento epistémico es la pregunta, no es el predicado, no es la atribución de propiedades. Esto, dicho así, aparece como de sentido común, pero el problema está en darle a la pregunta un estatus no simplemente de mera conjetura sino, más bien, de algo más amplio que eso, como es permitir que el pensamiento se pueda colocar ante las circunstancias. Se plantea la dificultad de colocarse frente a las circunstancias sin anticipar ninguna propiedad sobre ellas. Es un tema fundamental porque cuando se dice “colocarse ante las circunstancias”, frente a las realidades políticas, económicas, culturales, significa que estamos construyendo una relación de conocimiento sin que ésta quede encerrada en un conjunto de atributos; porque eso sería ya una afirmación teórica. Es difícil esta forma de pensamiento epistémico porque la tendencia es ponerles siempre nombre a las cosas. Hay que vencer esta tentación; más bien la tarea sería preguntarse ¿cuántos nombres puede tener? (p. 5)

Este pensamiento, desde su sentido epistémico, propone una resignificación de las maneras como metodológicamente nos acercamos a las realidades sociales. No obstante, no dejaría de ser algo netamente instrumental si ligado a esto no se configuran unas miradas de lo social que interpelen la estructura dominante mediante las cuales comprendemos el mundo. Para esto, la opción decolonial es una alternativa que tensiona los contenidos epistémicos y ontológicos de la modernidad/colonial hegemónica. Al respecto, para esta tarea, se enfatiza en la necesidad de

realizar un giro epistémico decolonial, que parte de reconocer la irrupción de la modernidad en los procesos de colonización desarrollados en el sur epistémico. Este giro posibilita develar las redes que subyacen la relación entre las genealogías de las historias locales y los designios globales, permitiendo la emergencia del pensamiento de frontera y la diferencia colonial (Escobar, 2003). En este sentido, Mignolo (2007) argumenta que el pensamiento decolonial está constituido por el desprendimiento y la apertura: desprendimiento de la modernidad/colonialidad, y la apertura que permite entender el mundo desde otros lugares de enunciación. La energía crítica que emerge de la crítica decolonial se ubica a partir de los procesos de colonización que se presentaron en el mundo. Mignolo (2007) los sitúa en tres momentos coyunturales: aquel que nace de las Américas con el pensamiento indígena y afrocaribeño, el ubicado en Asia y África con relación al colonialismo británico y francés, y los procesos de descolonización de Asia y África con el fin de la guerra fría. Esto denota un origen pluriverso que tiene su fundamento en la alteridad constitutiva del ser humano. Esta energía crítica decolonial es fundante del pensamiento decolonial.

En concordancia con lo anterior, estas redes de dominación han sido efectivas en cuanto han establecido estrategias fructíferas con relación a la colonialidad del ser, del saber y de la naturaleza, sobre los cuales se ha configurado un horizonte de modernidad escondiendo su lugar de enunciación bajo un velo ahistórico y apolítico. Por ello, como lo expresa Gómez & Patiño (2018) la opción decolonial debe generar una ética liberadora, que parta del reconocimiento que la herida colonial ha perpetrado en los cuerpos y espiritualidades, y que conlleve a subvertir desde otros lugares de enunciación, —desde los pensamientos de frontera, de los pensamientos de las comunidades ancestrales—, las trampas “civilizatorias” de la modernidad, en razón de posibilidades de vida donde “otros mundos” sean posibles.

Es ese orden de ideas, se hace necesario una descolonización de la acción social que entienda la complejidad de la acción social, dotando de otros contenidos los ejercicios de Intervención Social en las diferentes disciplinas de las ciencias sociales y humanas. De allí, la posibilidad de disputar el derecho a reconocer la validez de formas “otras” ser y estar en el mundo. En otras palabras:

La descolonización de la acción social implica contribuir para hacer justicia epistémica y denunciar la violencia eurocéntrica y/o etnocéntrica, como el logos androcéntrico y antropocéntrico. Por lo tanto, contribuir a la descolonialidad del saber es una acción

transformadora, que sugiere interpelar las jerarquizaciones presentes en las ciencias, mostrar cómo unas se imponen sobre otras y/o se legitiman unos conocimientos y deslegitiman, invisibilizan o inferiorizan otros. Una evidencia de esa jerarquización es la clasificación de algunas disciplinas como simples tecnologías. La clasificación de las ciencias responde a criterios establecidos por la modernidad ilustrada que define o determina qué debe considerarse como científico y no científico. (Gómez & Patiño, 2018, p.149)

Esta descolonización de la acción social manifestada a través de una Intervención Social Intercultural/Decolonial parte de subvertir las preguntas por medio de las cuales nos acercamos a entender y transformar las realidades sociales. ¿Cómo se origina la necesidad de descolonizar el saber en las Intervenciones Sociales? ¿Qué elementos comprensivos y estratégicos subyacen? ¿Cómo se produce la descolonización del saber en términos operativos? ¿Qué conocimientos se ponen en juego en este proceso? ¿Cuáles han sido los obstaculizadores y facilitadores de un proceso de descolonización de este tipo? ¿Qué aprendizajes se pueden extraer de esta experiencia? (Muñoz, 2015, p. 274). Estas guían un proceso que evidencie el “horror de la colonialidad” que aparece en las Intervenciones realizadas en nuestra región (Maldonado Torres, en Muñoz, 2015).

Esta praxis descolonizadora, situada en la dimensión ético-política de la Intervención Social, puede llevarse a cabo en el reconocimiento del “otro”. Este sobrepasa el simple conocer, para entender el lugar de enunciación desde el cual las subjetividades se expresan, su momento histórico, sus necesidades y horizontes locales de vida. Esta relación simétrica parte de reconocernos como sujetos transversalizados por una matriz colonial del poder, que abre el espectro de acción para operar desde las fronteras, desde los lugares porosos, desde los lugares “otros” que interpelan las intervenciones hegemónicas monoculturales, las cuales silencian “otras” formas de intervención nacidas de los conocimientos ancestrales, tradicionales y fronterizos. La noción de complementariedad es fundamental para emprender esta praxis. “Se requiere mantener atención política y ética a nuestras prácticas, impulsar intervenciones orientadas a la creación de conciencias críticas y metodologías descolonizadoras, y promover/acoger epistemologías que provengan de las voces de los excluidos y marginados”. (Muñoz, 2015, p. 272)

Esta complementariedad parte de un enfoque Decolonial/Intercultural basado en la conversación. Una conversación —pre teórica desde la postura de Zemelman—, que abre la

posibilidad para establecer relaciones que se mueven en el curso de la conversación. Esos movimientos importan mudanzas para quienes están involucrados en la conversación: investigadores, profesionales sociales, colectivos, sujetos populares, movimientos sociales, comunidades locales (Haber, 2011, p.13). Conversar indisciplinadamente, permitiendo que la voz del otro se recree y se construya; un conversar que conciba un “hacer decolonial” en la Intervención Social.

Este “hacer decolonial” en los procesos de Intervención Social permite reconfigurar posiciones hegemónicas que se expresan en los trabajos con comunidades. En primer lugar, dejar de lado la asimetría —esto no quiere decir que todos cumplen el mismo papel, sino reconocer que se hace parte del proceso Intervención como hacedores de este—, relocalizando los lugares donde se ubica el conocimiento, subvirtiendo los núcleos desde donde se construye la verdad, se institucionaliza y se opera. Gianinna Muñoz (2015) expone la importancia de la centralidad de la cultura en el proceso de Intervención Social, ya que a partir de ella se implica una deslocalización del conocimiento en la figura de los expertos, es decir, los profesionales formados en centros de educación superior (Muñoz, 2015, p. 279). De esta subversión, se consolidan experiencias, herramientas y metodologías de intervención que decantan por formas “otras” que revalorizan lo espiritual, las formas económicas alternativas, las formas de organización política particulares, entre otras; nutridas a partir de un diálogo intercultural con los profesionales sociales, afianzando la reciprocidad, elemento fundamental de una Intervención Social Decolonial/Intercultural<sup>59</sup>.

La conversación se convierte en un eje transversal de la Intervención Decolonial/Intercultural porque es a partir de ella que puede reconocerse al otro, entenderlo y construir estrategias de acción social donde se entiendan que se hace parte de la Intervención Social, así se cumplan roles diferentes. Esto problematiza la forma en que nos acercamos a las realidades, no como problemas, sino como situaciones (Haber, 2011)<sup>60</sup>, orientadas hacia el reconocimiento, el aprendizaje y la solidaridad. Estos elementos convergen en la construcción de nuevas subjetividades que transiten desde pensamientos fronterizos, hacia “otros” pensamientos

---

<sup>59</sup> Como ejemplo se pueden tomar en cuenta el trabajo desarrollado del Equipo Intercultural en Chile con el pueblo Mapuche de la Araucanía. Este fue direccionado por (Muñoz & Rain, 2015), y resalta la utilización de *Meli Folil Kupalme* (cuatro raíces de mi familia) como herramienta de intervención que rescata el rol de los ancestros y el linaje para fortalecer la identidad Mapuche en niñas/os y jóvenes Mapuches.

<sup>60</sup> Propuesta del arqueólogo argentino alrededor de virar hacia otras formas de nombrar las cosas, permitiendo un desprendimiento de conceptualizaciones que en ocasiones ligan la intervención social hacia una única vía, solucionar problemas.

que interpelen la hegemonía moderna/colonial por medio de la acción social Decolonial/Intercultural.

Este giro posibilita situarse más allá de una mirada vertical entre los sujetos que “Intervienen” y aquellos que son “Intervenidos” lo cuales, en algunas ocasiones, ignoran el lugar histórico que ocupan las comunidades. De allí la importancia de localizar este “hacer decolonial” a partir del reconocimiento del “otro” —situar sus demandas y propuestas de vida a partir de su lugar histórico y cultural, reconociendo la posibilidad de una conversación por medio de formas de ser “otras”— sus fortalezas, problemáticas y expectativas de vida.

De allí, que Intervenciones Decoloniales/Interculturales como la desarrollada por diferentes experiencias (Rain & Muñoz, 2015) divisen tres asuntos determinantes en los procesos de Intervención: en primer lugar, la cuestión de la naturaleza del conocimiento, lo epistemológico y ontológico alrededor de posibilidades de acción social que interpelan la matriz colonial del saber; en segundo lugar, el visionar otras metodologías de Intervención Social que opten por relaciones más simétricas entre los actores que participan de la acción social; y, por último, un fin ético emancipador de los pueblos de América Latina. En este mismo sentido, implícitamente existe una preocupación por el lugar hegemónico que ocupan los profesionales sociales alrededor de la Intervención, específicamente asociada a:

- **Invencción:** Haciendo referencia al imaginario que se tiene sobre una comunidad, las expectativas que se hacen a priori de la misma, y que en ocasiones reproducen los mismos dispositivos coloniales que las han subyugado por siglos.
- **Descubrimiento:** Pasar de una experiencia estética, que está en el imaginario, a un momento contemplativo, de racionalización, de situar en el ámbito de lo cotidiano.
- **Conquista:** Siendo ya la figura práctica, de persona a persona, que se expresa en la colonialidad de ser y el saber, definiendo lo que el otro es y debe ser.
- **Colonización:** Como el momento de la “domesticación”, de la asimilación de su “inferioridad”, de sus limitantes para poder llevar a cabo sus propios procesos colectivos. Es decir, el momento cumbre de la colonialidad en la acción social. (Dussel, 1994)

De esta subversión, se consolidan experiencias, herramientas y metodologías de intervención que decantan por formas “otras”, que revalorizan lo espiritual, las formas económicas

alternativas, las formas de organización política particulares, entre otros; nutridas a partir de un diálogo intercultural con los profesionales sociales, afianzando la reciprocidad, elemento fundamental de una Intervención Social Intercultural/Decolonial. Metodologías que develan las redes que subyacen la relación entre las genealogías de las historias locales y los designios globales, permitiendo la emergencia del pensamiento de frontera, la diferencia colonial y un hacer decolonial, en este caso, materializado en una Intervención Social de corte Decolonial/Intercultural que va más allá de lo disciplinar y se ubica en los espacios de lo intercultural, la Transdisciplinarietà como alternativa para la implementación de posibilidades de acción descolonial vinculantes (Escobar, 2003).

En este orden de ideas, es preciso replantearse la Intervención Social desde dos lugares: una convergencia con la investigación que permita transformar, cualificar o fortalecer realidades históricas concretas desde una dimensión ético-política; y la resignificación de la categoría desde una perspectiva ligada a la opción decolonial/intercultural. Respecto al primer apunte, es necesario dirigirse hacia los horizontes de sentido que se enmarcan en la práctica de la Investigación e Intervención Social asociadas ¿Por qué, para qué y desde dónde se investiga e interviene?, y, de igual manera, ¿el cómo se ven reflejados los intereses, búsquedas y realidades de las experiencias de los “otros”? Esta dimensión ético-política, aunada a los horizontes de sentido, nos sitúa en un lugar que nos lleva a entender que las acciones en lo social no son neutras; es decir, responden a intereses concretos ligados a lo institucional, lo organizativo y lo personal, entendiendo que hay una postura desde un paradigma crítico-social, que ve en la acción para la transformación una manera de aportar, a partir de un encuadre ético, autorreflexivo y político, elementos que contribuyan a la transformación de procesos colectivos y/o comunitarios en escenarios de conflicto, posconflicto y paz.

Esto ubica al “otro” como un sujeto poseedor de un conocimiento susceptible para transformar o fortalecer sus procesos, cuestión que nos sitúa como profesionales sociales ante la necesidad de realizar rupturas con una colonialidad epistémica, que subordina los conocimientos locales ante aquellos que se construyen en la academia. Frente a este tema, Alfredo Ghiso propone entender al sujeto que hace parte de los procesos de investigación desde una historicidad y conocimientos específicos situados, que lleva a entender que:

Las personas tienen que habilitarse y reconocerse como sujetos situados, capaces, desde sus acumulados históricos, teóricos y prácticos, de leer el contexto que los desafía, sin negar opciones y ni restringir respuestas transformadoras de las condiciones objetivas y subjetivas que subordinan, alienan o enajenan sentidos, discursos y prácticas. Para ello será necesario que los proyectos y procesos investigativos se constituyan en ambientes y dinámicas dialógicas donde sea posible “superar (...) frustraciones y curar la parálisis parcial que sufrimos ante tan agudos problemas. (2014)

De igual manera, los intereses que se movilizan frente a lo personal no pueden dejarse de lado. Interpelar los lineamientos disciplinares que subordinan “otros” pensamientos y formas de hacer en el mundo desde la academia es el primer móvil que lleva a movilizarme alrededor de la Investigación y la Intervención en lo social. Es realizar una ruptura con las opciones que orientan los procesos de indagación y apropiación del conocimiento que mantienen el establecimiento, el Statu Quo, la objetividad y neutralidad científica, en busca de un conocimiento contrahegemónico que trabaje por el cambio.

En síntesis, es entender que los horizontes de sentido desde la opción decolonial posibilitan generar una ética liberadora, que parte del reconocimiento que la herida colonial ha perpetrado en nuestros cuerpos y espiritualidades, y que conlleve a subvertir desde otros lugares de enunciación, —desde los pensamientos de frontera, de los pensamientos de las comunidades ancestrales—, las trampas “civilizatorias” de la modernidad, en razón de posibilidades de vida donde “otros mundos” sean posibles (Gómez & Patiño, 2018). “Otros” mundos que puedan ser posible pensarlos desde una descolonización por medio de la Investigación e Intervención Social Intercultural/Decolonial. Es entender, por medio de esta opción, la complejidad de la acción social, dotando de otros contenidos estos “haceres” en las diferentes disciplinas de las ciencias sociales y humanas, que permitan disputar el derecho a reconocer la validez de “otras” epistemologías y “otras” formas de vida. Es la concreción de un giro epistémico y un hacer decolonial que invite a preguntarme por ¿Cuál es la necesidad de pensarse decolonialmente? ¿Qué implica este pensamiento para la configuración de Paz (es) otras? ¿Cómo se produce esta descolonización? ¿Cómo opera esta descolonización en la investigación e intervención? ¿Cuál es la naturaleza de los aprendizajes, responsabilidades, posturas, compromisos y objetivos frente a las apuestas vitales? Son preguntas

en las que las respuestas se nublan, pues son necesarias responderlas desde la experiencia, donde lo sensible; contemplando, conversando y configurando reflexiones complementadas por el “otro”.

---

## Referencias

- Colombia (2016) *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. Cancillería. [https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/Fotos2016/12.11\\_1.2016nuevoacuerdofinal.pdf](https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/Fotos2016/12.11_1.2016nuevoacuerdofinal.pdf)
- Alban, Adolfo (2013) *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencia*. Editorial Oriente.
- Arboleda Quiñonez, Santiago (2011) *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Álvaro Uribe Vélez (2002) Discurso de Reconocimiento de las Fuerzas Armadas. Escuela Militar de Cadetes José María Córdova.
- Berry, Albert (2001) *¿Colombia encontró por fin una reforma agraria que funcione?* Departamento de Economía. Universidad de Toronto. Munk Centre for International Studies. Toronto, Canadá
- Betancur Arias, Vladimir (2014) La política desde el territorio: Minga, liberación de la madre tierra y las ciencias sociales decoloniales. En: *Diversidades y decolonialidad del saber en las Ciencias Sociales y el Trabajo Social*. pp 151-164. Pulso & Letra editores.
- Betancur Arias, Vladimir (2020) *Investigación decolonial e intercultural*. Grupo de investigación en estudios interculturales y decoloniales
- Blaser, Mario (2019) Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *Revista América Crítica*. 3 (2) pp, 63-79.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2010) *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad Informe General Grupo de Memoria Histórica*. Comisión Nacional de reparación y reconciliación.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2014). *Resumen. La tierra en disputa. Memorias del despojo y resistencias campesinas en la Costa Caribe (1960-2010)*. Bogotá. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2017) *Campesinos de tierra y agua: Memorias sobre sujeto colectivo, daños y expectativas de reparación colectiva en la región Caribe 1960-2015*. Bogotá. Centro Nacional de Memoria Histórica
- Colombia. Congreso de la República. (1936). *Ley 200 de 1936: Sobre régimen de tierras*. Diario oficial.
- Colombia. Congreso de la República. (1944). *Ley 100 de 1944: Sobre régimen de tierras*. Diario oficial.
- Colombia. Congreso de la República. (1961). *Ley 135 de 1961: Sobre reforma social agraria*. Diario oficial.

- Colombia. Congreso de la República. (1973). Ley 4 de 1973: *Por la cual se introducen modificaciones a las Leyes 200 de 1936, 135 de 1961 y 1ª de 1968. Se establecen disposiciones sobre renta presuntiva, se crea la Sala Agraria en el Consejo de Estado y se dictan otras disposiciones.* Diario oficial
- Colombia. Congreso de la República. (1975). Ley 6 de 1975: *Por la cual se dictan normas sobre contratos de aparcería y otras formas de explotación de la tierra.* Diario oficial
- Colombia. Corte Constitucional (1999) Sentencia T-194/99. *Acción de tutela contra la Corporación Eléctrica de la Costa Atlántica -CORELCA-, y la sociedad de economía mixta, comercial e industrial del Estado Empresa Multipropósito Urrá S.A., por la presunta violación de los derechos a la vida, la salud, el trabajo y un medio ambiente sano.* M.P. Carlos Gaviria Díaz. Corte Constitucional.
- Comas d'Arguemis, Dolors (1998) *Antropología Económica.* Editorial Ariel.
- Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022) *Hay futuro si hay verdad. Hallazgos y recomendaciones.*
- Courtheyn, Christopher (2016) Comunidad de Paz: Una paz 'otra' en San José de Apartadó-Colombia. *Polisemia* 12 (22) pp., 55 - 72
- Chalarca, Ulianov (1985) *Historia Gráfica de la lucha por la tierra en la Costa Atlántica.* Fundación del Sinú.
- Cruz, Juan Daniel (2014) Una mirada subalterna y desde debajo de la cultura de Paz. *Ra Ximhai.* 10(2). pp. 135-152 Universidad Autónoma Indígena de México.
- De Munter, Koen (2016) Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias Aymara. *Chungara, Revista de Antropología Chilena.* 48 (4). pp., 629-644.
- De Sousa, Santos; Cunha Teresa (2015) Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul. Universidade de Coimbra.
- Díaz Cid, Luis Eduardo (2016) Sobre el despojo de tierras en Córdoba (Colombia) *Opción* 32 (12), pp., 12-38 Universidad del Zulia.
- D'Ors, Pablo (2020) *Biografía del silencio.* Editorial Galaxia Gutenberg.
- Dussel, Enrique (1994) *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad.* UMSA. Plural Editores.
- Dussel, Enrique (2005) *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación.* Asociación de Filosofía y Liberación
- Dussel, Enrique (2014) *16 tesis de economía política. Interpretación Filosófica.* Siglo XXI editores.
- Dussel, Enrique (2017) Siete hipótesis para una "Estética de la Liberación". En: Cuadernos filosóficos. *Segunda época* 14 (1). pp., 30-64

- Echeverría, Bolívar (1987) *Modernidad y Capitalismo*. 15 Tesis. En: *Cuadernos Políticos* núm. 58 (1). Universidad Nacional Autónoma de México
- El Espectador (2008). *Viaje al Corazón del Sinú*. Molano, Alfredo. En: El Espectador <https://www.elespectador.com/colombia/mas-regiones/viaje-al-corazon-del-alto-sinu-article-100701/>
- Escobar, Arturo (1996) *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma.
- Escobar, Arturo (2000). *El Lugar de la Naturaleza y la Naturaleza del Lugar: ¿Globalización o Postdesarrollo?* En: E. Lander (ed.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pp., 68-87. CLACSO.
- Escobar, Arturo (2003) «Mundos y conocimientos de otro modo». El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*.1, pp. 51-86.
- Escobar, Arturo (2014) *Arturo Escobar, Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Estermann, Josep (2006) *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología.
- Fajardo, Darío (2014) *Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana*. Comisión Histórica del conflicto y sus víctimas. Universidad Externado de Colombia.
- Fals Borda, Orlando (2002). *Historia doble de la costa I. Mompo y loba*. Ancora Editores.
- Fals Borda, Orlando (2002). *Historia doble de la costa III, Resistencia en Jagua*. Ancora Editores.
- Fornet Betancourt, Raúl (2004) *Reflexiones sobre el concepto de Interculturalidad*. Editorial Consorcio Intercultural.
- Fornet Betancourt, Raúl (2006) *La interculturalidad a Prueba*. Universidad de Michigan.
- Fornet Betancourt, Raúl (2017) *La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana*. Solar. 3 (3), pp. 23-40
- Fornet Betancourt, Raúl (2022) *Historia y tareas de la filosofía Intercultural en América Latina*. En: *Desafíos para una filosofía intercultural nuestroamericana*. pp. 25-46. Editorial Universidad del Cauca.
- Falla Ramírez, Uva (2019) *Investigación social e intervención profesional: categorías centrales en la praxis del trabajo social*. *Tabula Rasa* 31, pp. 271-288
- Galtung, Johan (1996) *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Gernika.
- Gómez Hernández, Esperanza & Patiño Sánchez, Marisol (2018) *Decolonialidad en lo Social. Apuntes desde Trabajo Social*. *ConCienciaSocial*. 2 (3), pp. 140- 155
- Gómez Hernández, Esperanza (2014) *Descolonizar el desarrollo. Desde la planeación participativa y la interculturalidad en América Latina*. Editorial Espacio.

- Gómez Hernández, Esperanza (2015) Trabajo Social Decolonial. en Trabajo Social: Avances y tensiones en el contexto de América latina y el Caribe. “A 50 años del Movimiento de reconceptualización”. Asociación Latinoamericana de Enseñanza e Investigación en Trabajo Social.
- Gonzales-Madera, Naudel (2021) Metodología Z para vivir sabroso. *Gestión y Ambiente* 24 (2), pp. 208-223.
- Guiso, Alfredo (2014) Investigación Acción Participativa en la formación de sujetos pertinentes de estudio y acción. *Revista Trabajo Social* 18. pp. 123-135
- Guzmán Martínez, Vincent (2000) Saber hacer las Paces. Epistemologías de los Estudios para la Paz. *Convergencia* 73, pp. 49-96
- Grebe Vicuña, María Ester (1998) *Culturas Indígenas de Chile: Un Estudio Preliminar*. Pehuén Editores.
- Grosfoguel, Ramon (2006) La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*. 4, pp. 17-48
- Haber, A. (2011). Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada (con comentarios de Henry Tantalean, Francisco Gil García y Dante Angelo). *Revista Chilena de Antropología* 23
- Han, Byung-Chul (2010) *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Hale, Charles (2007) Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada. *Anuario Cesmeca* 2007, pp. 299-316.
- Hernández Delgado, Esperanza (2009) Resistencias para la paz en Colombia. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas. *Revista Paz y Conflicto*. 2, pp. 117-135
- Hoyos Urrea, Luisa Fernanda & Rojas Ríos Juan Camilo. (2019) *Organizados en un escenario anfibio. Sistematización de experiencias de la Asociación de Indígenas, campesinos y afrodescendientes para el Desarrollo comunitario de la Ciénaga Grande del Bajo Sinú – Asprocig*. [Tesis de grado] Universidad de Antioquia.
- Illich, Ivan. (2014) *El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos de Ivan Illich*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Illich, Ivan. (1980) *Por un desacoplamiento de la paz y el desarrollo*. Obras Reunidas Volumen II. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (1795) *Sobre la Paz Perpetua*. Editorial Tecnos.
- Kalmanovitz, Salomón (2010) *Nueva historia económica de Colombia*. Taurus.
- Koselleck, Reinhart (2000) *Los estratos del tiempo: estudios sobre historia*. Editorial Paidós.
- Lederach, Juan Pablo (1985) *Enredos, pleitos y problemas*. Ediciones Clara-Semilla.
- Leef, Enrique (2003) La ecología política en américa latina: un campo en construcción. *Sociedade e Estado, Brasília*, 18. pp. 17-40.

- Leef, Enrique (2006). La Ecología Política en América Latina. Un Campo en Construcción. En: López, Miguel Nicolás (2016) *Aportes para una Ecología Política Latinoamericana*, pp. 21-39
- Miguel Nicolás López (2016) Las discusiones acerca de la dimensión ético política del Trabajo Social en la Argentina actual *Margen. (81)*. <https://www.margen.org/suscri/numero81.html>
- Marcílio Toscano Franca Filho (2006) historia y razón del paradigma Westfaliano. *Revista de Estudios Políticos. 131*, pp. 87-111
- Max Neef, Manfred (1986) *Desarrollo a Escala Humana. Una opción para el futuro*. Cepaur Fundacion Dag Hammarskjold.
- Mena Lozano, Angela Emilia; Meneses Copete, Yeison Arcadio (2019) La filosofía del vivir sabroso. *Revista Universidad de Antioquia. 337*, pp. 50-53
- Mendoza, Diana Alexandra (2020) *Protocolos autonómicos de consulta previa en Colombia: restablecimiento de los derechos a la autonomía y la autodeterminación en pueblos y comunidades étnicas de Colombia*. En: *protocolos autonómicos de consulta previa indígena en América Latina*, pp. 140 – 178. Editorial IWGIA.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias Locales/Diseños Globales. Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo*. Edición AKAL.
- Mignolo, Walter (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 25-46. Siglo del Hombre Editores.
- Muñoz Arce, Gianinna (2015) Intervención social en contexto mapuche y descolonización del conocimiento. *Tabula Rasa 23*, pp. 267-287
- Muñoz, F., & Bolaños, J. (2011). La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta. En: *Los habitus de la paz: Teorías y prácticas de la paz imperfecta*. Editorial Universidad de Granada.
- Nieto López, Jaime Rafael (2018) *Fronteras invisibles. Poder, Territorio y resistencia en Medellín*. Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas.
- Ochoa Mesa, D. (20). Otras formas de hacer la(s) paz(es) en los pobladores de los ríos Curvaradó y Tamaná: Comprensiones desde la Perspectiva Decolonial [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia.
- Oficina del Alto Comisionado para la Paz (2018) *Hacia un Nuevo Campo Colombiano: Reforma Rural Integral*. Biblioteca del proceso de paz con las FARC-EP. Presidencia de la República, Oficina del Alto Comisionado para la Paz.
- Organización de las Naciones Unidas (2021). *La calefacción está encendida Un mundo de compromisos climáticos aún por cumplirse*. Informe sobre la Brecha de Emisiones 2021.
- Ortiz, Pablo (2012) *Espacio, Territorio e Interculturalidad Una aproximación a sus conflictos y resignificaciones desde la Amazonía de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX*. Universidad Andina Simón bolívar.

- Ortiz Ocaña, A. & Arias López, M. I. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 16 (31), pp. 147-166.
- Palomino Flores, Mónica Patricia (2009) *La Pax Romana (Tito Flavio Vespasiano: 69 d.C. – Marco Aurelio antonino: 180 d.C.) a la luz de la Teoría de la Estabilidad Hegemónica: aplicabilidad de una teoría moderna de las relaciones internacionales a un caso históricamente antiguo*. Facultad de Relaciones Internacionales Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.
- Panikkar, Raimon (2002) *Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Editorial Herder.
- Pinto Rodríguez, Jorge (2003) *La formación del Estado y la Nación, y el Pueblo Mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Dibam editores.
- Quiceno Toro, Natalia. (2016). Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afrotrateños, en Bojayá. Chocó, Colombia. Editorial Universidad del Rosario.
- Quijano, Aníbal (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder, pp.777-832.
- Rappaport, J. (2005): *Intercultural Utopias. Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, London: Duke University Press
- Rain, Alicia & Muñoz Arce, Gianinna (2019): Interculturalidad crítica en clave decolonial: desafíos para la formación en trabajo social. *Revista digital de Trabajo Social*. 2 (4), pp. 166-182
- Richmond , Oliver (2011) Resistencia y Paz Posliberal. *Relaciones Internacionales*, 16. pp 13-46.
- Roa Avendaño, Lilia Tatiana (2010) *A la orilla del río, construyendo soberanía alimentaria la experiencia de una asociación de campesinos, pescadores e indígenas del bajo Sinú (Colombia)*. [Tesis de maestría] Universidad Andina Simón Bolívar.
- Rosa, Harmut (2011) Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada. *Revista Persona y Sociedad*. 15 (1) pp. 9-49.
- Ruiz-Serna, Daniel & Del Cairo, Carlos (2022) *Humanos, más que humanos y no humanos*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Saavedra, Juan (2015). Cuatro argumentos sobre el concepto de intervención social. *Cinta moebio* 53., pp, 135-146
- Sandoval-Forero, Eduardo Andrés & Capera Figueroa José Javier (2020) Una mirada anti-hegemónica y descolonizadora de los estudios de paz en Nuestra América. En: *Epistemologías decoloniales para la paz en el Sur-Global. Homenaje al filósofo del pensamiento antihegemónico Álvaro Ballardo Márquez- Fernández.*, pp. 19-50.
- Serge de la Ossa, Margarita Rosa (2005) *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales.
- Soler, Carlos (2009) La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía. *Otra Economía* 3 (4)., pp. 46-65.

- Torres Carrillo, Alfonso (2020) La investigación social. entre el monismo y la pluralidad metodológica. En: *La investigación en ciencias sociales: la historia del método y su filosofía*. Editorial Lemoine.
- Travi, Bibiana (2004) Primeras aproximaciones para la comprensión de la naturaleza, fundamentos y formas del trabajo social en la obra de Mary Ellen Rishmond. En: *La profesión del trabajo social*. Editorial PAIDEIA.
- Travi, Bibiana (2017). Fundamentos teórico-filosóficos que sentaron las bases de la relación entre Democracia, derechos sociales y Trabajo social en su proceso de profesionalización. *Conciencia Social. Revista digital de Trabajo social*. 1 (1)., pp. 10-27
- Urquijo Angarita, Martín Johani (2018) *Ética de la liberación. Implicaciones sociales, políticas y económicas*. Editorial Universidad del Valle.
- Vargas Reyes, Bryan & Ariza Santamaría, Rosembert (2020) Liberación de la madre tierra: entre la legitimidad y los usos sociales de la ilegalidad. Resistencia del pueblo nasa en el Norte del Cauca. *Estudios Socio-Jurídicos*. 22 (1)., pp. 203-231
- Vásquez, Arenas Gerardo (2015) Pensamientos "otros" para (re)pensar(nos) intercultural y decolonialmente. *Otros Logos. Revista de estudios críticos*. 6., pp. 116-128
- Vásquez, Arenas Gerardo (2017) *Retóricas de la paz en Colombia en el decenio 1995-2005*. [Tesis maestría]. Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz.
- Vásquez, Arenas Gerardo (2020) La paz en Colombia: interpelaciones de las pazes decoloniales e interculturales. En: *Epistemologías decoloniales para la paz en el Sur-Global. Homenaje al filósofo del pensamiento antihegemónico Álvaro gallardo Márquez Fernández*. Fondo de Publicaciones LISYL. Universidad de los Andes.
- Vasco, Carlos Eduardo. (1985) *Tres Estilos de Trabajo en las Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de Colombia.
- Viscarret, Juan Jesús (2014) *Modelos y métodos de Intervención en Trabajo Social*. Alianza Editorial.
- Zapata Olivella, Manuel (1947) *Tierra Mojada*. Editorial Bedout S.A.
- Zemelman, Hugo (2013) Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas. *Galeana* 96.
- Zirion-Landaluze, Iker (2017). Críticas al modelo de construcción de “paz liberal” en contextos posconflicto en el África Subsahariana. *Iberoamerican Journal of Development Studies*. 6 (2)., pp. 28-47
- Zuleta, Estanislao (1992) *Ocho ensayos se-lectos*. Ediciones autores Antioqueños