



TORMENTA VESPERTINA. Fotografía: Juan Mesías Vásquez Mosquera.
El clima en los últimos años se ha vuelto muy imprevisible. Llueve menos días
al año pero las tormentas son fuertes y por lo general causan estragos.
Lugar: Mercado El Arenal - Cuenca - Ecuador

La construcción de paz decolonial: un acercamiento desde los desarrollos comunitarios del Chocó-Colombia

Resumen

La construcción de paz en Colombia ha sido guiada e impuesta por intereses globales y nacionales típicos del modelo hegemónico liberal de paz, que muchas veces imposibilita su experimentación cotidiana, negando las condiciones para un nuevo orden pacífico. Aun así, las periferias han experimentado *otras* maneras de hacer paz y desde allí se propone una visión decolonial entendida como propuesta liberadora de las formas en que se construye la paz en Colombia, analizando algunas formas liberales en que se está implementando el acuerdo de paz entre el Estado Colombiano y las FARC-EP, aportando elementos como Comunidad, Gobierno Propio y Economía de la Abundancia, para dar luces sobre la puesta en práctica de *otra* paz posible y necesaria y llamar la atención sobre la necesidad de un nuevo proyecto de paz decolonial que parte de las periferias y las comunidades en resistencia, que han sido claves para la construcción y mantenimiento de la poca paz que ha existido en el país.

Palabras clave: Paz decolonial; Construcción de paz en Colombia; Intervención Social; Paz liberal.

The construction of decolonial peace: an approach from the community developments of Chocó-Colombia

Abstract

The peacebuilding in Colombia has been guided and imposed for global and national interests from liberal hegemonic model of peace. This model refuses the daily experience of peace and condition for a new social order based on peaceful relations. Even so, the peripheries have experienced *others* forms of peacebuilding, from this phenomenon it is proposed a decolonial vision understood a release proposition of the forms the peacebuilding in Colombia. Liberal forms are analyzed in the implementation of the peace agreement between FARC-EP and the State of Colombia and the Community, Self-government and Economy of the Abundance are proposed for open new categories for a new model of peace and put forward a new project of peace anchored to the resistance of communities and territories keys in the little peace that the country has experienced.

Keywords: Decolonial peace; Peacebuilding in Colombia; Social Intervention; Liberal peace.

La construcción de paz decolonial: un acercamiento desde los desarrollos comunitarios del Chocó—Colombia

Diego Ochoa Mesa

Introducción

La investigación sobre la paz en Colombia es una apuesta fundamental para alumbrar nuevos caminos creativos. Y así, que estos posibiliten *otras* formas de entendernos, nuevos proyectos para ser sociedad y maneras de ahuyentar diversas violencias, cimentadas en el despojo, la discriminación, la mercantilización de la vida y la inherente desigualdad. Misma que criollos, burgueses y narcotraficantes le han impuesto a las mayorías empobrecidas y desesperadas de Colombia.

Con esta idea como base para el accionar, he pretendido construir conocimiento con algunas expresiones de estas mayorías, orientado a fundamentar intervenciones profesionales de largo aliento. Lo anterior para que en la realidad más concreta se permita hacer práctico una postura crítica sobre el cómo se debería construir paz, sus diferentes formas y los fines de esta.

Esta reflexión surge de una investigación que se realiza en el departamento del Chocó junto a algunas comunidades que habitan las cuencas del río Jiguamiandó y Curvaradó, en el Norte del departamento, y en otras pertenecientes al Sur en la cuenca del río Tamaná, municipio de Nóvita; enfocándose en esclarecer las formas en que la paz se les presenta.

Las cuencas del Curvaradó y el Jiguamiandó son tierras ricas en pescado, montaña, madera y alimento. Pertenecen a la caudalosa cuenca del río Atrato

que, en sus coletazos finales, configura gran parte de la región Urabá.¹ Históricamente, fue habitada por comunidades negras e indígenas, que se relacionaban enteramente con la dinámica cultural, comercial y política de las diversas expresiones humanas del Atrato. En la década de 1970, se consolida Belén de Bajirá, como parte de la expansión de antioqueños y cordobeses hacia el Atrato. Desde allí inicia el poblamiento de los llamados “mestizos”, venidos de la costa atlántica y las cordilleras antioqueñas, quienes compraron tierras e iniciaron fuertes relaciones culturales con los negros. Así, se convirtieron en un grupo bastante importante en todas las dinámicas humanas de estos ríos.

Por estos tiempos, los mestizos reivindicaban la *finca* como lugar central de habitación y en total relación con una comunidad dispersa. Esta no distinguía el lugar de habitación del de trabajo, mientras los negros postulaban la comunidad como espacio de habitación, y los “trabajaderos” se posicionaban lejos de allí. Esto los obligaba a dobles y triples habitaciones, caminatas o tiempos prolongados en el río, para el trabajo agrícola o las labores en la montaña.

Ambos grupos generaron una extensa red de solidaridad y cooperación económica, expresada en una gran producción conjunta de alimentos, herramientas de uso cotidiano y un excedente. Este permitía un flujo sostenido de dinero que posibilitaba la compra de lo que la comunidad no producía. Y, a pesar de la ausencia estructural del Estado, lograron construir y ejecutar un gobierno propio, que permitió la concordia y los buenos tratos; edificando una suerte de periferia de la dinámica colonial y capitalista que se promovía desde el centro del país y el centro mundial (Europa y EEUU).

La presencia de guerrillas se intensificó en la década de 1980 y, en 1997, la entrada de los paramilitares rompió ambientes de paz; situación aquella que es recalcada por varias comunidades como el inicio de sus procesos de resistencia que se alargan hasta el presente. Aquellos paramilitares, vistos como una fuerza invasora que se originaba en las ciudades, buscaba imponer el interés criollo, burgués y narcotraficante a través de la Operación Génesis, ejecutando masa-

1 La región del Urabá está compuesta por el norte de los departamentos del Chocó y Antioquia, y gran parte del Occidente de Córdoba, en Colombia. Resalta su estratégica posición en el Caribe y sus ricas tierras planas, idóneas para el cultivo de plátano, banano, palma africana y otras mercancías importantes para el capitalismo globalizado. También, es fundamental en la producción de comida para zonas medianamente industrializadas en los valles de Aburrá y San Nicolás en Antioquia y ciudades como Montería, en el departamento de Córdoba.

eres, asesinatos, quemas de comunidad y desplazamientos forzados sostenidos, buscando la apropiación de las tierras para el cultivo de Palma Africana.²

La resistencia no se hizo esperar y se materializó a través de Comunidades de Paz en 1999 y Zonas Humanitarias, avaladas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el 2004. Estas permitieron la permanencia, en el territorio, de personas que desde las ciudades eran atacadas y despojadas, por no hacer parte de un proyecto de nación que negaba su existencia como comunidades. Esto provocaba más bien la estigmatización de su existencia como guerrilleros para justificar su exterminio.

En la cuenca del río Tamaná la historia conserva sus semejanzas. Es considerada la tierra madre de los chocoanos negros, esclavizados, traídos desde África, quienes eran obligados a tomar camino desde el puerto de Cartagena de Indias al norte de Colombia, pasando por la ciudad de Cartago, a las orillas del río Cauca. Desde allí se podía atravesar la Cordillera Occidental, para dar con las ricas tierras de oro producidas por la exuberante selva del Chocó, donde conquistadores, colonizadores y esclavistas inician su explotación desde las cabeceras del río Ingará y Tamaná.

Allí, enormes reservas de oro esperaban ser espoliadas por los criollos, que habitaban las ciudades de Popayán, Cali y Rionegro/Medellín y establecían sus negocios en Nóvita, incrementando sus riquezas por medio de la esclavización de miles de personas. Estas mismas, poco a poco, buscaron mejores condiciones, a través del cimarronaje y el juntarse con indígenas para la procreación de descendencia libre o la compra de su libertad, que permitió la construcción de palenques y comunidades en resistencia que afirmaban su vida como libre (Jiménez, 2004, 30). Esto permitía una dinámica periférica o desde otros sentidos, a la impuesta por el proyecto colonial y, después, el proyecto de nación colombiana.

Progresivamente, Tamaná y Nóvita, como su centralidad comercial, se volvió tierra de libres y de comunidades que, a su manera, generaban un espacio de paz, a travesado por la afirmación de lo negro como cultura *otra*. Esta pensaba de manera particular lo económico, lo político y el futuro de la existencia que se nutría del oro, la tagua, el chontaduro y la quina para mantener el tiempo

2 Ver Olmos (2010), Arbeláez (2001), el Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH (2003) y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (2006).

de ocio y de relacionamiento comunitario, mientras se alimentaba de extensos cultivos, que podían sostener a varias generaciones. Vida asegurada por un anhelo de autoafirmarse como proyecto de dignidad, asumiendo su tierra como territorio ancestral, sostén de sus vidas.

A principios del siglo XX llegaron empresas y funcionarios que entronizaban la necesidad de “dejar la pereza”, asumiendo que la vida en comunidad no generaba progreso e intentando implementar, de otra forma, la enajenación de la riqueza aurífera que ahora pertenecía a negros e indígenas.

En el Alto Tamañá, donde se desarrolla mi trabajo, hubo cierta aversión a la minería, configurándose un lugar rico en producción agrícola que abastecía de Chontaduro, Cacao y Plátano a Nóvita y se exportaba hacia Cartago, a través de las trochas que antaño habían sido lugar de tránsito de las cuadrillas de esclavizados. Allí la dinámica guerrillera es transitoria y en la década de 1990 se asienta como lugar de retaguardia hasta 2006 que, bajo el fallido Acuerdo con las Autodefensas Unidas de Colombia, entablado en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, algunos grupos que no dejaron las armas arremeten contra las comunidades. Estos las tachan de guerrilleros, quemando sus hogares y desplazando hacia el monte o las ciudades a agueridos sujetos comunitarios que, incluso en el marco de la guerra, continuaron comercializando sus productos.

Con la profundización del desplazamiento forzado, a causa del conflicto armado, el acabose del Chontaduro, por la aparición de un coleóptero que rápidamente se convierte en una desastrosa plaga, y la apertura de vías que sustentaban a Nóvita desde otros lugares, las relaciones comerciales merman y se empieza a implementar la minería mecanizada. En el 2010 el cultivo de hoja de coca.

Aun así, las comunidades son conscientes de que son ellas las que se han permitido espacios de paz, concordia, cooperación y solidaridad. Además, que hasta sus territorios no llegarán las propuestas de paz, siendo ellos la autoridad que históricamente la ha construido en sus territorios. Por lo que, ante los problemas que la coca y la minería mecanizada produce en sus comunidades, se hace necesario un esfuerzo comunitario por mantener la concordia y los valores que sostendrán la permanencia en los territorios.

Ambos lugares, sin duda alguna, son ejemplos de una práctica desde las fronteras del mundo moderno,³ proponiendo otra dinámica cuando de paz se refie-

3 Dussel menciona que: “Los hombres lejanos, los que tienen perspectiva desde la frontera hacia el centro, los que deben definirse ante el hombre ya hecho y ante sus hermanos bárbaros, nuevos,

re. A pesar de conflictividades enormes, violencia estatal y para-estatal contra ellos, capitalismo, discriminación y racismo, estas personas desde sus comunidades, territorios y perspectivas de vida, promueven relacionamientos que aquí se argumentan como prácticas de paz en vías de construirla y aprender de ellas para una propuesta de país.

La paz es lo que los criollos declararon. Por lo cual, Colombia ha sido un ejercicio de dominación de estos sectores de élite que, a través de la pacificación de los territorios, incluso desde la colonia, han implementado ordenes culturales sin violencia directa pero profundamente injustos y condenatorios de las mayorías a una vida de necesidad y lucha por el mero alimento.

Es necesario, entonces, indagar desde la visión de esos *otros* periféricos, que pueden tener otras propuestas de paz. Lo anterior, no para la búsqueda museística de “fotografiar” prácticas culturales o por la mera comprensión de las mismas. El objetivo aquí es aportar a intervenciones sociales planificadas con rigor, sustentadas en investigación. Además, que deriven en una construcción de paz, reconocida como tal por comunidades, barrios y organizaciones populares. Es decir, por las víctimas de la pacificación direccionada por el centro ideológico, político y económico, que gobierna el país y que transita entre burgueses, criollos y narcotraficantes.

En este texto se hará una primera aproximación teórica de la paz, para establecer una idea general de la paz decolonial como expresión de la discusión académica sobre la paz. Luego se pasa a tres elementos importantes que pueden nutrir la paz decolonial como experiencias de los territorios racializados, negados y víctimas de los procesos de modernización y progreso. Se continúa en un capítulo que busca aportar a la comprensión de la implementación del Acuerdo de Paz entre las Fuerzas Armadas Revolucionar de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP) y el Estado colombiano en el 2016. Se finaliza con una reflexión general que pueda sumar elementos a la paz decolonial como categoría necesaria para entender la construcción de paz en Colombia.

los que esperan porque están todavía fuera, esos hombres tienen la mente limpia para pensar la realidad. Nada tienen que ocultar ¿Cómo habrían de ocultar la dominación si la sufren? ¿Cómo sería su filosofía una ontología ideológica si su praxis es de liberación ante el centro que combaten? La inteligencia filosófica nunca es tan verídica, límpida, tan precisa como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno”. (1996, p.16.)

Aproximación teórica sobre la paz y horizonte para la interpretación de la paz decolonial

Tradicionalmente, los estudios de paz parten de la obra intelectual de Johan Galtung, sustentados en la dicotomía paz/violencia como centralidad en asuntos concernientes a la paz. Desde allí, propone un famoso triángulo sobre la violencia, resaltando la violencia directa como el plano del sufrir carnal, físico, donde el cuerpo es afectado directamente; la estructural puesta en el asunto del derecho, la legislación y las relaciones económicas; hasta proponer una violencia cultural, que legitima desde el plano simbólico y del significado al resto de violencias. De allí, se deriva el basamento justificador de lo que se ha llamado “paz liberal”: A cada violencia le compete un tipo de paz.

La paz negativa sería la ausencia de violencia directa, enfocándose en detener la guerra o en disminuir el número de muertos y de heridos. La positiva pasaría por edificar un orden jurídico y económico que satisfaga las necesidades y brinde oportunidades, bajo los cánones del desarrollo como doctrina universal. Para solucionar la violencia cultural, se propone la Paz Neutra (Jiménez Bautista, 2014, 28), con la que se pretende que el yo moderno, occidental, heterosexual, blanco y propietario entienda la perspectiva del *otro* que produce su riqueza y que él mismo denominó hace siglos como ser inferior, para pasar a relaciones empáticas de creatividad y no violencia.

Para la violencia cultural también se propone la Cultura de Paz, que postula realizar un gran proyecto global, en supuesta igualdad de condiciones, donde se promovería el desarrollo, la paz, la democracia y los derechos humanos como “cuarteto fundamental” (Fisas, 2006, 333–335). Esto es, una ética que convoca a toda la humanidad y que sustenta el proyecto moderno. Este, evidentemente, ha desembocado en el dominio económico de las periferias, imponiendo una hegemonía epistémica, teórica, metodológica y libidinal, que tampoco le interesa algún tipo de crítica al capitalismo o la colonialidad, como bases de la no-paz.

Muñoz y Molina (2010, p. 48), buscando aportar a dicha cultura de paz, también aseveran que la paz es un tema de satisfacción de necesidades y miedo a la violencia, más que condiciones históricas determinadas por las sociedades humanas. Así, ancla la noción de lo imperfecto a la paz, pues esta solo sería otro elemento más en los relacionamientos de guerra, violencia, injusticia y despojo y no la solución de los mismos. Esto permite pensar la paz desde la complejidad, no para la solución radical, estructural y cultural de lo injusto e indigno, sino

para pensarla como un ciclo perpetuo de equilibrio y no equilibrio y de cambio y permanencia. Este ciclo no permitiría la consolidación de algo así como un momento de paz de largo aliento, aunque es de resaltar su propuesta de pensar la paz desde diversas orillas y, en tanto paz, no contraria a la violencia, pero limitada a espacios de mediación en los que supuestamente los poderosos cederán sus privilegios (Muñoz y Bolaños 2011, p. 29).

A la par, Vicent Martínez Guzmán (2001), en sintonía con sus compatriotas, propone las Paces como noción para ampliar la visión de lo que puede ser llamado paz. Incluso, alejándola de los meros espacios de negociación y resaltando el papel de la intersubjetividad y la coparticipación en la reconstrucción de las formas de vivir en paz. Pero, todo ello justificado y centrado en las instituciones liberales y estados de violencia puntuales, donde la muerte y el sufrimiento se convierten en evidentes, descentrando la discusión sobre un orden injusto, racista y fundamentado en el robo a la vitalidad del planeta y la mayoría de humanos.

Estos autores, que sin duda son referentes en la reflexión académica e institucional sobre la paz en Colombia, tienen posicionamientos humanistas y, a veces, críticos. Pero, carecen de radicalidad y ampliación de la paz, más allá del Estado republicano-liberal, consolidado con la paz de Westfalia, e idealizado por Kant como el único que puede construir la paz. Más bien, retoman la *pax romana* como propuesta para eliminar al bárbaro, periférico y que puede poner en riesgo la ejecución de los intereses del centro mundial, en sus periferias dominadas a través de la fuerza de las armas o de los discursos de progreso, desarrollo y pacificación (Illich, 2008, p. 430; Vásquez Arenas, 2017b, p. 26; Muñoz, 1998, p. 207). Autores enmarcados en la paz liberal que, finalmente, se constituye como una práctica imperial y colonialista. Misma que, a través de un discurso tecno-científico, solo busca la reproducción de la hegemonía y el poder establecidos desde el Norte global (Zirion-Landaluze, 2017, p. 35).

Paz liberal para permitir la inserción del otro solo como patrimonio o ejemplo exótico de un pasado romántico y nunca alteridad válida (Torres Ayala, 2020, p. 74), que a través de formaciones diplomático-militares-humanitarias, filosófico-político-jurídicas y económicos-sociales, generan la estructura institucional básica para la implementación del neoliberalismo (Jaime-Salas, 2019, p. 141). Dicha estructura entrega la paz a gobiernos corruptos, faltos de ética y compromiso con sus pueblos, dedicados a establecer los intereses privados y criminales encubiertos como el interés “público” (Sandoval-Obando y Leguizamón-Martínez 2020, p. 39).

Ante esto muchos autores han aportado valiosas críticas que aquí, a manera de diferenciar posturas, se definen como *pazes otras*.⁴ En estas caben tanto los autores y posiciones teóricas que critican profundamente la paz liberal, como las prácticas y categorías concretas, que construyen paz en las comunidades mencionadas en esta investigación.

Es desde estas perspectivas que Oliver Richmond (2010) declara el fracaso del modelo liberal de paz y propone una propuesta híbrida para construirla, basada en instituciones y metodologías que pongan en la centralidad el poder local. Esta puede ser negativa en tanto no solucione las contradicciones entre las normas locales e internacionales, manteniendo el estilo colonial de operar en el modelo liberal o superando esto al resolverlas desde agencias activas y pasivas (Richmond, 2015).

Heywood y Maeresera (2019), Hyde y Byrne (2015), Mac Ginty (2010), Tardy (2014), Belloni (2018) y otros exaltan la noción de lo híbrido al poder develar relaciones concretas entre organizaciones locales, nacionales e internacionales marcadas por armonías, desarmonías, desconfianzas e incluso competencias. Mismas que permiten exigir un papel más protagónico de las organizaciones locales, que deberán adaptar las instituciones liberales a sus formas o, incluso, legitimidad de lo local en la práctica de construcción de paz.

Aun así, Hunt (2018), Scambary y Wassel (2018), Igreja (2018), Hameiri y Jones (2018), Millar (2014), Höglund y Orjuela (2012) destacan los límites de lo híbrido y la visión dicotómica liberal/no liberal. Así, intentan dar cuenta de las complejidades de lo local que, muchas veces, ignoran las relaciones de dominación y restricción para el reconocimiento de la paz local, la imposibilidad de traducir esto a instituciones liberales y la continuidad de formas violentas y paces incompletas, que no abarcan lo denominado como *local*.

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

También, aparece la noción de paz intercultural. Esta expone que la paz solo es posible al trascender el propio punto de vista, al entablar relaciones desde la interculturalidad pero con miras a construir un orden social nuevo (Panikkar 2006, p. 15). Puede partir, incluso, de nociones como el Sumak Kawsay (Karpava y Moya 2016) o, fundamentalmente, desde las conflictividades y el reconocimiento de intereses y argumentos sobre lo que hay que ponerse de acuerdo, que permita el diálogo entre culturas oprimidas y estas frente a la cultura dominante (Vásquez Arenas, 2020, p. 112).

Sumado a esto, Courtheyn (2016, p. 58) propone una versión crítica de la paz transracional, basada en la comunidad como centralidad de la construcción de paz, el respeto a la pluralidad y la libertad individual. Lo anterior, para decidir sobre el trabajo en el marco del diálogo y la decisión comunitaria, proponiéndose como principios el anti-racismo, la solidaridad, el respeto, el amor, la unidad y el trabajo comunitario.

Finalmente, Fontán (2012, p. 63) inicia la reflexión sobre la paz decolonial y exige reconocer que la paz existe en el *sur*, bajo los valores y las instituciones que acompañan procesos de resistencia y proyección social. Paz que se hace y se vive en la cotidianidad, que parte desde una ética del que sufre y que desconfía de cualquier valor universal, promulgado como evangelio por el norte y operativizado en la construcción de paz liberal.

Esta paz es desnaturalización de la paz liberal, como modelo fundado en los universalismos y ontologías unidimensionales y totalizantes de la modernidad capitalista y racista, al tiempo que se piensa la paz como apertura a una totalidad relacional de cotidianidades. Estas interpelan al capitalismo, la modernidad y la colonialidad, imaginando y estableciendo evidentes filosofías *otras*, como el vivir bien, el buen vivir y el vivir sabroso (Vásquez Arenas, 2020, p. 105; Anctil Avoine, et al., 2018, p. 324).

Una paz por fuera del mero mantenimiento de la seguridad de los mercados y el libre flujo de capital, el desarrollo o las prácticas que perpetúan privilegios de raza, género y clase. Pero, que tampoco pretende construir universalismos desde la periferia, prefiriendo operar desde la crítica y autocrítica, reivindicando espacios espirituales, sagrados, económicos y políticos de las culturas periféricas, como fundamentos de la construcción de paz (Torres Ayala, 2020, p. 74; Cruz 2020; Sandoval-Obando y Leguizamón-Martínez, 2020, p. 40-41).

Paz decolonial que se propone la construcción de paz como propuesta de liberación. En la que se exija la autonomía, dignidad, buen vivir, concordia y

felicidad como columnas que no solo se dan en documentos o negociaciones, sino que parten del disfrute y sentir en el diario vivir de millones de personas, que hoy son víctimas de la paz liberal, el capitalismo y la modernidad-colonialidad.

Paz decolonial que se refleja como reflexión y práctica en los siguientes apartados de este texto. Y, además, configura algunos elementos que, se espera, sirvan para alimentar discusiones y pensamientos de personas interesadas en construir paz en Colombia, desde colectividades que difícilmente son tenidas en cuenta como interlocutores válidos y con poder de decisión, en los espacios significativos copados por funcionarios del Estado u organizaciones encargadas de construir la paz.

La comunidad, el gobierno propio y la economía de la abundancia

La paz, en perspectiva decolonial, tampoco puede ser entendida solo como un discurso académico enclaustrado en los corredores universitarios. Más bien, surge de las aspiraciones y tejidos entre comunidades y luchas por la vida y el territorio. Y se deben expresar, incluso, en las categorías que se marcan en esos tejidos. Aquí, Comunidad, Gobierno Propio y la Economía de la Abundancia son algunas de las que se presentan como propuestas para otra paz posible y que ya está caminando.

Surgen del trabajo etnográfico realizado en los territorios colectivos de las cuencas del río Jiguamiandó, Curvaradó y Tamaná. En este se enfatiza en que su emergencia parte del propio entendimiento de la paz en el territorio. No son solo categorías que el que escribe discernió, sino que se establecieron desde la Conversación, como posibilidad de establecer subjetividades en relación, que ocurren en tanto posibilitamos relacionalmente acercamientos a las prácticas y reflexiones sobre la paz, en los territorios que sustentan todo este escrito. Conversación que parte de Haber (2011, p. 26), como horizonte investigativo, para asumir desde allí compromisos con la construcción de políticas y conocimientos situados.

Aquí se presentan estos aportes como elementos de una investigación que aún no termina y que posibilitan pensar la paz de *otro* modo, esperando que sean *buenos para pensar* en un país con la necesidad urgente de ámbitos, situaciones y territorialidades que ejemplaricen y posibiliten la paz.

Finalmente, son elementos que sustentan las referencias de paz halladas en los territorios y en la base de la comunidad misma, dando pie a la efectividad de

la comunidad para mantener ordenes de cordialidad, concordia y solidaridad, que pueden ser el reflejo claro de la paz en estos territorios. También, elementos que pueden ser retomados en diversos territorios, para pensar el cómo fortalecerlos y anclar la potencia de paz como elemento cotidiano, incluso desde intervenciones planificadas por profesionales de las Ciencias Sociales.

La comunidad como espacio para la paz decolonial

En el Chocó la comunidad es unión de familias proyectadas por objetivos comunes; se brindan seguridad, apoyo mutuo y generan formas de gobernar una porción de tierra colectiva. Estas, en el caso de los territorios afrocolombianos, son de posesión legal producto de la Ley 70 de 1993, que les brinda la posibilidad a las comunidades negras, para conformar Consejos Comunitarios con titulación colectiva de la tierra.

La comunidad allí sería el espacio de proximidad (Dussel 1996, p. 31) del sujeto comunitario. Al nacer es la primera relación rostro-rostro de todos los integrantes, nueva vida recibida por la comunidad como alguien que ya hace parte de manera perpetua, que escala rápidamente al “pueblo” o la comunidad como red de relaciones. También, que “amamanta” al recién llegado en los signos de la historia o de la cultura, lo que constituirá y direccionará su mirada en sintonía con su comunidad. Esta relación primigenia, incluso antes del signo, escala rápidamente de la madre a la familia, de allí a su comunidad, su monte y río, pasando a una relación proxémica⁵ con el territorio y sus elementos significativos, en total relación con su vida.

Lo anterior, puede ser entendido como una suerte de crianza comunitaria, que permite consolidar un nosotros, sin tener que ver enteramente con la familia o los padres. Más bien dada por una dinámica colectiva marcada por las relaciones entre generaciones, que deriva en la definición de lo bueno, lo bello y lo aceptable. Además, marcado por el interés comunitario, socializado en las nuevas generaciones de manera cotidiana y en el trabajo constante. Esta cuestión se

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

sostiene por el profundo respeto a los mayores y mayores y su derecho a corregir a las nuevas generaciones, solo por el hecho de hacer parte de la comunidad.

El orden comunitario es sostenido en la cotidianidad, no porque sea una legislación escrita, sino fundada en la crianza, en las que todos se ven sumados y que convive en constante tensión con las escuelas estatales y las nuevas estéticas y definiciones sobre lo bueno. Algo que los medios de comunicación masivos difunden, y que exige estrategias más creativas para el sostenimiento de la crianza y del *nosotros* comunitario.

Los elementos que se tratan en la dinámica de la crianza comunitaria empiezan con el conocimiento sobre el territorio. Se enfatiza en los lugares representativos, como los ríos y reservas de montaña, las especies que allí habitan, sus cualidades y funciones ambientales y sociales, las diversas utilidades de árboles y plantas y otros saberes a mitad de camino entre la ética y la técnica. También es relevante la transmisión de conocimiento de los lugares donde se puede encontrar las plantas medicinales, los espacios vedados por su peligrosidad, contenido sagrado o permanencia de grupos armados, y la división general de los trabajadores y las propiedades de los integrantes.

La vida religiosa también prima en la crianza, buscando el respeto a las diversas formas de creer dadas en las comunidades, además del conocimiento de un nutrido panteón de seres mitológicos como el Mohán, Madres de agua, las brujas, duendes y otros que van en la vía de venerarlos o cuidarse de ellos. Sumado a esto se enseñan formas de curación y algunos tipos de enfermedades.

Sobre lo político, se socializa en las diversas estrategias de resistencia y en un profundo conocimiento sobre los actores armados y no armados, los líderes legítimos e ilegítimos de las múltiples cuencas. Además, las relaciones con las instituciones del Estado y algunas relaciones estratégicas construidas en el plano electoral, profundizando con más fuerza en la legislación colombiana, pero vuelta herramientas para la defensa de la comunidad. Lo anterior, siempre con una base fundamental en el respeto por las instituciones de la comunidad y los espacios de decisión, que deberán ser amplios y democráticos.

Las instituciones comunitarias, que permiten que ésta se territorialice en tanto control de un lugar, es decir, en espacios significado, vivido y trabajado, se orientan al ejercicio de poder. La Asamblea de la Comunidad es la institución más amplia y define el porvenir y los proyectos a futuro de los integrantes. Además de darse como espacio de superación de contradicciones y manejo de con-

flictividades dentro de la comunidad, sumando elementos de análisis y reflexión sobre actores y elementos del territorio.

De allí emergen los líderes que son voceros de la comunidad y responsables de algunas tareas y responsabilidades que la asamblea les delega. Estos, normalmente, se encomiendan a los cargos de la Junta Comunitaria, institución con responsabilidades administrativas y encargada de hacer respetar el reglamento comunitario: el representante legal, es el cargo definido por la legislación estatal para llevar la relación burocrática con estos; el presidente, como cargo de prestigio y responsable principal de las acciones encomendadas por la asamblea; un tesorero, responsable del manejo de los recursos comunitarios; un secretario, encargado del archivo y las relatorías de las reuniones de la junta y de la Asamblea y varios vocales encargados de convocar a las reuniones y socializar decisiones.

Además de la junta, aparecen comités y diversos grupos con responsabilidades más puntuales, como el trabajo con los jóvenes, la construcción de algún tipo de infraestructura, y la gestión de recursos para alguna proyección comunitaria.

También, se dan los Consejos Mayores, como la agrupación de consejos locales y menores, o Asociaciones de estos, donde la conflictividad es nutrida por intereses económicos y políticos de liderazgos nacionales o regionales. Además, hasta es posible que se den campañas electorales masivas para el logro de votos suficientes, o la presencia de políticos institucionales o empresas privadas, que intentan capturar estos espacios de poder.

Estas instituciones sintetizan la voluntad comunitaria como expresión de un nosotros que se exalta como pensamiento propio y define ciertos elementos de la organización del cosmos, la infraestructura, las relaciones productivas y, en general, los entes de un territorio móvil accionado por el trabajo comunitario como articulador del trabajo de todos y posibilidad para materializar la voluntad de la comunidad.

Así pues, la comunidad aparece como espacio fundamental para que la paz emerja. Pero, solo bajo unas condiciones específicas, pues debe existir una voluntad que nazca de los sujetos socializados en comunidad y se tramite a través de la asamblea, hecha realidad a través del esfuerzo de los liderazgos y el trabajo comunitario. Si este trabajo comunitario no se guía por líderes legítimos o si no se enmarca en el cumplimiento de la voluntad de todos, no podría existir algo llamado *paz*, pues sería trabajo alienado dirigido hacia otras proyecciones.

De igual forma, si existe voluntad comunitaria, pero esta solo existe en el espacio asambleario, sin que los líderes o el trabajo comunitario la vuelvan realidad, ésta solo sería posibilidad para la demagogia y desarticulación de la comunidad.

Esta voluntad es el tema fundamental al definir a la comunidad como un espacio de paz. Solo sucedería así si la misma refleja el sentir colectivo, si de verdad es construida y afirmada como una propuesta de todos y en beneficio de todos. Es decir, donde cada quién aportaría con su puesta en práctica, a través del trabajo comunitario, evitando las relaciones asalariadas y la alienación del sujeto comunitario respecto al trabajo colectivo y la comunidad misma.

Es importante mencionar que el trabajo comunitario, en desarmonía con la voluntad o dirigido por liderazgos ilegítimos u objetivos exteriores, se consideraría un agente desarticulador. Este corrompería y se convertiría en una molestia, pues solo estaría en función de un horizonte no comunitario, que termina promoviendo relaciones asalariadas y una fuerte alienación con respecto al trabajo y la comunidad misma.

En tanto la voluntad y el trabajo comunitario estén en armonía, la comunidad respira paz,⁶ pues ésta se experimenta por todos como construcción colectiva. Pues tiende a relaciones de concordia, solidaridad y cooperación y hacia una paz que se inspira en horizontes de sentido opacados y negados por las relaciones y valores capitalistas, dominados por el valor de cambio, el trabajo asalariado y la corrupción.

Comunidad que, en tanto proceso político, también establece pautas para el relacionamiento con los actores que, típicamente, han construido paz, pero que vulneran sus iniciativas al traducir formas organizativas, maneras de trabajo a la lógica liberal y de la cooperación internacional, alejando las posibilidades de afirmar *otra* forma comunitaria de hacer paz.

El Gobierno Propio como ejercicio de poder comunitario para alcanzar la paz

El gobierno propio es un elemento constante en las conversaciones sobre la paz en estos territorios y medio primordial de las comunidades para la construc-

6 “La comunidad respira paz” resulta una expresión que surge en conversaciones con sujetos comunitarios, habitantes de los ríos Curvaradó, Jiguamiandó y Tamaná. Tendía a dar cuenta de ciertas condiciones que permitían definir que ese era un momento y unas relaciones de paz.

ción de paz. Se constituye como una serie de espacios y prácticas que ejercen el poder para la solución de problemas impuestos a las comunidades por los contextos y los tiempos. Así, se convierten en procesos regionales, exigiendo la unidad de varias colectividades, para lograr un ejercicio más fuerte, bajo la máxima de resguardar y mantener el ambiente de paz en las comunidades.

El gobierno propio impone entonces unos límites a los procesos culturales, económicos y políticos, que pueden poner en riesgo la dinámica comunitaria, proponiendo unos objetivos amplios. Además de la comprensión del Estado y las fuerzas armadas o capitalistas como expresión de intereses distintos a los comunitarios sobre los territorios que habitan. Esta comprensión se orienta a activar la resistencia, suponiéndose ellos mismos como comunidades y procesos organizativos que pueden interlocutar horizontalmente con todos los grupos armados –el Estado incluido–. Lo anterior, para ejercer poder al definirse como dueños, apropiados e identificados con el territorio y con la capacidad de imponer unos límites a estos grupos y mantener la paz en comunidad.

Los mecanismos del gobierno propio son la expresión concreta de esta dinámica de poder y emergen como práctica de construcción de *otra* paz. Lo anterior, parte del hecho de que son las comunidades las únicas que construyen la paz en sus territorios, pues el Estado es otro actor enemigo, en los lugares donde esta investigación se desarrolla. A través del terrorismo de Estado ha invalidado su accionar, quedando las comunidades como las encargadas de ocupar el poder, para mantener formas propias que permitan experimentar la paz.

Algunos de estos mecanismos de poder se nutren del acompañamiento de actores como la Iglesia, algunas *ONG* 's y defensores de derechos humanos, enfocados en visibilizar y dotar de elementos jurídicos para la resistencia de las comunidades. Otros se marcan desde la existencia de Zonas Humanitarias en Curvaradó y Jiguamiandó, entendidas como elemento aglutinador y respaldo para la permanencia en los territorios. Se viabiliza por el esfuerzo comunitario y muchos otros se articulan a esfuerzos y capacidades coyunturales, que permiten hacer a partir de capacidades y condicionantes que cambian todo el tiempo.

El deporte, los bazares, las fiestas patronales y demás espacios de encuentro que también funcionan para el intercambio de información y análisis de las condiciones regionales para la pervivencia comunitaria son otros mecanismos usados para el fortalecimiento del gobierno propio. A lo anterior se suman la autoridad y el reglamento, como elementos fundamentales para la definición de un horizonte ético y una actitud comunitaria de pervivencia.

Los consejos mayores y locales son logros del movimiento negro en Colombia. Estos legitiman, ante la institucionalidad, la propiedad de los territorios y, además, brindan posibilidades jurídicas claras para el ejercicio de poder en los territorios. Estas son algunas formas en las que en estos territorios se ha viabilizado un ejercicio de poder pleno y tendiente a establecer a la comunidad como lugar de paz y de control de los sujetos comunitarios.

Es entonces un ejercicio de poder hecho desde los negados y condenados del país. A pesar de la estigmatización, el racismo y el capitalismo como generador de prácticas de despojo y muerte, se alzan como re-existencias en busca de su liberación. Esta se hace realidad a través de comunidades organizadas y articuladas alrededor del ejercicio de poder, la defensa de la vida y el territorio, además de la afirmación de un pensamiento fronterizo. Esto genera, como lo dicen en los territorios, comunidades donde se respira la paz, cuestión que, para nada, es una conquista fácil, pues al tiempo que se lucha con las expresiones más concretas de dominación, se debe desnaturalizar la colonialidad que también construyó sujetos acomodados a la dominación.

Gobierno propio que, en tanto se fortalece y se profundiza, se realiza la idea de que las comunidades pueden constituir territorios donde realmente la paz se respira, se experimenta cotidianamente y es posible proyectar un futuro de bienestar, sabrosa y co-existencia con la naturaleza y sus dinámicas.

La economía de la abundancia para la construcción de *otra* paz

La economía de la abundancia es una categoría construida a partir de las reflexiones surgidas al hablar de paz con sujetos comunitarios, que integran los territorios donde esta investigación se realiza. Es potente en tanto vive en tensión con las relaciones capitalistas. Pero, se sobrepone y alimenta de la injusticia inherente al mundo del capital, para profundizar en sus grietas y concretar *otra* manera de solucionar los medios de vida y permitir el disfrute, la alegría y la creatividad que debe acompañar la vida humana, y en tanto eso, aportar a espacios, momentos y prácticas que se vinculan a la paz.

De ninguna manera son prácticas, valores o relaciones sólidas, limpias o exóticas en tanto parecen ser, radicalmente, contrarias al mundo capitalista. Se encuentra, más bien, que son ciertos valores, posibilidades y relacionamientos devenidos en alternativa, muchas veces, conjugada o realizada en el marco de los flujos y relaciones de poder derivados del capitalismo y la colonialidad. Aun

así, su profundización parece estar sumamente vinculada a la sensación de que se camina hacia la paz.

Estas dinámicas económicas se distancian de las propuestas económicas de la lógica externa a la comunidad, por considerar que el trabajo invertido beneficia a otro que no es ni la familia, ni la comunidad. Se prefiere entonces que la solidaridad y la cooperación actúen a manera de mediador general de las relaciones económicas, brindando posibilidades enormes a los sujetos comunitarios para el acceso a tierra, herramientas de trabajo y medios de vida sostenidos. Mismos que asegurarán establecer condiciones idóneas para el disfrute del ocio y la atención a las responsabilidades asumidas como sujeto de una comunidad. Esta economía permite que la elección de un oficio de trabajo no inicie con la mera búsqueda de alimentos, sino que permita ser definida desde el deseo, aunque las tensiones con la dinámica mercantil del capitalismo, las nuevas lógicas estéticas y proyectos de futuro, pueden y vienen minando las relaciones comunitarias de producir y hacer economía.

También, esta economía de la abundancia busca permitir la libertad sobre la necesidad, exaltar las capacidades para vivir de manera autónoma y mantenerse en los territorios. Y, en ella, priman espacios de evidente ayuda mutua y cooperación, como el convite, la mano prestada y el comité,⁷ es decir, formas propias de generar reciprocidad, cooperación y solidaridad en la dinámica económica. Esto sucede al juntar intereses, medios y fuerzas de trabajo en aras de un objetivo colectivo o en nombre del bienestar de cada individuo o familia, permitiendo algo cercano al buen vivir general de la comunidad, donde prima la solución de los medios de vida o espacios de ocio y labor comunitaria.

Además, partir de una serie de relaciones productivas más allá del salario que permiten la solución de los medios de vida, admite también la producción masiva de bienes de uso para la satisfacción de necesidades, incluso infraestructurales. Estas permiten sustentar los medios de vida de las personas pertenecientes a la comunidad. Y, en ese sentido, incentiva la proyección de la vida hacia el futuro, como condición fundamental para hablar de paz. Hablamos de

7 El comité es un grupo de personas que administra e impulsa un capital comunitario. El convite es la unión, por un tiempo corto, de la fuerza de trabajo de la comunidad para la realización de labores específicas, necesarias en la comunidad o en apoyo a una familia, ya sea en términos de infraestructura o cultivos. La mano prestada es más característica de las comunidades negras, mucho más en desuso y caracterizada por acumular la fuerza de trabajo de familias o parte de la comunidad en objetivos económicos de ciertas unidades familiares.

una economía diversa, que no depende de un solo producto o del dinero, que se sustenta de la gran diversidad de conocimientos acumulados por las comunidades, para afirmar la vida como elección sobre los tiempos dedicados a la labor, que soluciona el alimento y la emergencia del ocio como garante de la libertad y el vivir sabroso.

Evidente economía que interpela las relaciones comerciales y asalariadas injustas, que se propone una visión económica orientada al mantenimiento de la vida y la sabrosura, al determinar que el tiempo de vida es fundamental y debe usarse según convicciones políticas o del gusto propio y no como vida del gasto o de la mera supervivencia. Economía que se orienta a la paz, al surgir el deseo, la decisión propia, la felicidad y el libre uso del tiempo como pilares de una paz que solo puede existir como sensación y marco de la cotidianidad.

Apuntes sobre la implementación del acuerdo de paz con las FARC en el Chocó⁸

Indudablemente, el acuerdo de paz entre el Estado colombiano y la guerrilla de las FARC-EP es útil, pero anclado a los determinantes de la paz liberal hegemónica, que lo condenan a un seguro fracaso o un mínimo impacto. Se mencionarán algunos puntos que considero urgentes tratar, con miras a visibilizar temáticas que pueden ser transformadas en la implementación del acuerdo y permitir una orientación crítica.

Uno de los primeros temas importantes es la instrumentalización de las autoridades étnicas, visible en la implementación de los Planes de Desarrollo con

8 El Acuerdo de paz entre la guerrilla de las FARC-EP y el Estado colombiano se divide en seis puntos: 1) Hacia un Nuevo Campo Colombia: Reforma Rural Integral que trata integra inversión económica a las zonas rurales, legalización de la propiedad rural y acciones tendientes a plantear la equidad en la propiedad de la tierra. 2) Participación política: Apertura Democrática Para Construir Paz se enfoca en ampliar la democracia a los sectores víctimas y guerrilleros. 3) El Fin del Conflicto es el proceso puntual y sistemático para la dejación de armas por parte de la guerrilla y su “reincorporación a la vida civil”. 4) La Solución al Problema de Drogas donde se plantean estrategias para la sustitución de cultivos de uso ilícito y el tratamiento de consumidores y grupos armados involucrados. 5) Acuerdo Sobre Víctimas del Conflicto representa el sistema integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición. Y el 6) Implementación, Verificación y Refrendación que sintetiza la infraestructura burocrática que permitirá el desarrollo y seguimiento al acuerdo.

Enfoque Territorial (PDET).⁹ Estos, a pesar de estar orientados por el Capítulo Étnico del Acuerdo de Paz, en búsqueda de reconocer a las comunidades indígenas y negras como generadoras de propuestas de paz e interlocutores válidos en la construcción de paz, limitaron la participación de sus autoridades a temas de convocatoria y hechura operativa de los espacios de intervención. Lo anterior, sin siquiera diseñar los espacios de manera participativa o con alguna preocupación por ir más allá de un enfoque diferencial, que solo exigía más participación en número, técnicas interactivas o consulta previa.

En los “Espacio de alto nivel”, los planes construidos colectivamente por las comunidades eran priorizados por funcionarios del Estado, tecnócratas y las autoridades étnicas. Estos, frente a los discursos de la ciencia y la legislación, perdían toda capacidad de influir en la priorización de las propuestas que configurarían el PDET para el Chocó. Así, se convirtieron en voceros de estos espacios, orientados a convocar a sus comunidades, para la aceptación de lo que, para ellos, debió ser priorizado por espacios asamblearios y colectivos si de verdad se quería realizar bajo una propuesta de comunidad o con un enfoque étnico.

Ellos solo brindaron información tramitada por la institucionalidad, para ser “refinada”, quitando a las comunidades la posibilidad de elegir y participar de la priorización de propuestas. Las mismas pensaron que, con este Acuerdo el Estado iba a reivindicarse como un verdadero constructor de paz, luego de haber justificado el despojo en Curvaradó y Jiguamiandó o quemado los medios de producción en Tamaná. Cosa más lejana.

Hoy, los PDET parecen no tener recursos para su ejecución, ni siquiera con la priorización hecha sin las comunidades. Por ello, continuamente, se las convoca a diseñar proyectos para proponerlos en alcaldías y agencias que implementan la paz, como la Agencia de Renovación del Territorio encargada de los PDET. Cuestión que, finalmente, es imposible para muchos, sin la capacidad técnica para transitar de sus deseos a una elaboración apta para ser contemplados en esas convocatorias. Además, la idea de proyecto les es lejana o es ilegítima, en tanto que estas iniciativas no han servido en sus comunidades o, directamente, habitan demasiado lejos de los centros de poder institucional, para permitirse realizar la gestión necesaria para participar de estas iniciativas.

9 Los Planes de Desarrollo con enfoque Territorial es uno de los apartados fundamentales del punto 1 del acuerdo de paz y su objetivo es cerrar brechas de inequidad y solucionar la pobreza extrema en ciertas zonas priorizadas por el acuerdo de paz, que progresivamente se llamaron Zonas PDET a través de la planeación participativa.

Es por esto que algunos acuden a los *proyectos tipo*, que básicamente son iniciativas diseñadas desde las poltronas del centro del país, para ser regaladas a algunas comunidades con suficientes relaciones para participar de dichas convocatorias. Estos proyectos ni están anclados a la voluntad comunitaria, ni son fácilmente tratables a través del trabajo comunitario. Por tal hecho, se reconocen como problemáticos, pero se acude a ellos para no perder la oportunidad de gestionar, por lo menos, pequeñas unidades productivas, dando justificación a un Estado que prometió la paz. Hoy, se aleja de ella, al proponer la muerte y el despojo como realidades para muchos territorios.

El famoso punto 1 del Acuerdo de Paz (Hacia un Nuevo Campo Colombiano: Reforma Rural Integral) queda anclado a una dinámica de no reconocimiento de las particularidades, resistencias y luchas por la paz de comunidades. Mismas que llevan décadas incentivando en sus territorios relaciones pacíficas, llevando a que el Estado continúe como un actor ilegítimo y profundizando en la desesperanza de millones de habitantes. Así, estos deben seguir compartiendo sus territorios con el miedo, la guerra y la sobrevivencia, ofertadas por las relaciones sociales tramitadas por el Estado o el Capital.

Urge, entonces, asumir el capítulo étnico más allá de la consulta previa. Esto pasa por un reconocimiento práctico de las capacidades de paz de las comunidades y, en ese sentido, dotarlas de recursos suficientes para la concreción de su visión de paz. Además, es necesario renovar los indicadores con que se evalúa la implementación del Acuerdo, pues tampoco reflejan cómo se debería sentir estar en paz y permitir la dinámica de decisión, al tiempo que se tramitan las propuestas de las comunidades, de acuerdo a su ancestralidad y propios procesos históricos.

Muchos más aspectos de la implementación aún se escapan de la comprensión de esta investigación. Pero, parece que una de sus finalidades es generar relaciones asalariadas en los territorios o permitir el fortalecimiento de una institucionalidad que, en el fondo, solo representa los intereses de los sectores dominantes en el país. Lo anterior, evidencia la necesidad de volcar la paz hacia una postura decolonial, que niegue desde la praxis la paz liberal, hoy en boga de todo acuerdo.

Proyecto a futuro para la construcción de paz decolonial

La paz decolonial es un proyecto liberador, que busca reconocer y afirmar las formas, prácticas, categorías e ideas que se relacionan con la construcción de paz. Al tiempo, estas interpelan las maneras clásicas, hegemónicas o euro-

céntricas de pensarla y hacerla. Parte de contextos cambiantes, atravesados por luchas políticas, económicas o armadas. Normalmente, racializados y entendidos como obstáculos para el progreso, o territorialidades bárbaras o atrasadas.

Aquí se han expuesto algunos elementos que pueden nutrir dicho proyecto. Y surge de la *Conversación* etnográfica con comunidades afincadas en sus territorios para la construcción de paz, entendida como experiencia cotidiana. Estas prácticas casi nunca son tenidas en cuenta o acompañadas por la academia comprometida. Pero, es relevante la progresiva orientación a pensar la paz desde abajo, desde el territorio o desde los sectores subalternizados, cosa que demuestran los acercamientos desde la paz híbrida. Aun así, una paz decolonial que promueva otra perspectiva se supone como epifanía¹⁰ del oprimido y práctica liberadora, que logra cimentar mundos *otros*, construyendo paz al moldear un orden social justo, cordial, sabroso y aliado de la vida y la dignidad.

Se parte del hecho de que la paz liberal hegemónica es un instrumento colonial que maniobra de maneras ocultas y difíciles de reconocer en los territorios. Pero, se enfoca en romper la dinámica comunitaria y permitir la entrada del reinado del salario y la mercantilización, vulnerando la soberanía alimentaria, la autonomía política y económica de los procesos y movimientos sociales, que aún se mantienen resistiendo y construyendo.

Se propone, entonces, que la paz debe ser liberada de sus ataduras modernocapitalistas-patriarcales, desde un pensamiento y acción de las periferias organizadas. De modo que hagan realidad sus anhelos de paz, sin la necesidad de que un Estado republicano y liberal, o una ONG multilateral, proponga y dirija su accionar.

Lo anterior, puesto que los sectores neoliberales, capitalistas y empresarios de la guerra utilizan el discurso de paz para acallar las balas, cuando aporta a la realización de sus intereses, o exacerban la violencia cuando les conviene. Es decir, generan un caos social enorme y después aparecen como los salvadores de la paz, o generan procesos de pacificación en la ruralidad y las ciudades a sangre y fuego para implementar su dominio. Y, aunque se vistan de paz para legitimar sus acciones, la profundización del empobrecimiento, la discrimina-

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

ción, la demagogia y la corrupción han llevado al desespero y a la total falta de oportunidades a la gran mayoría de la población.

La paz del oprimido, el subalterno y el racializado quizás es la esperanza de un país con más de quinientos años de guerra, violencia y colonialidad. La esperanza de millones que, malnutridos, aun les atrae una palabra moribunda y anclada a lo sagrado, que puede permitir entendernos como país megadiverso, al movilizar las múltiples voluntades a un proyecto común, para permitir unas nuevas relaciones sociales más humanas, más libres, más decoloniales.

La lucha es incesante, pues, a pesar de que la resistencia no es nueva en Colombia, la desunión marca a los sectores campesinos, étnicos y populares y la unidad siempre acompaña a los dominantes. Aun así, las posibilidades de la paz construida desde las periferias pueden aglutinar y movilizar fuerzas sociales organizadas y atraer a muchas otras que enfrenten los retos necesarios para construir *otra* paz en Colombia.

Ya existe un avance teórico, expuesto en este escrito, que puede continuar con la apertura de caminos epistémicos, ontológicos y teóricos, para ampliar la práctica de *otra* paz. Pero, sigue siendo urgente diversificar los espacios de discusión sobre la paz, darle poder de decisión y presupuesto a las experiencias, procesos y movimientos sociales por la paz. Además, establecer aperturas dialógicas e interculturales a las diversidades en busca de esta y posibilitar la construcción de nuevas políticas públicas, que exijan el reconocimiento e incentivo a prácticas de paz que no se anclan al Estado, pero que pueden sumar a su consecución.

A los interventores sociales nos queda llevar a la práctica estas teorías y conocimientos, al generar o fortalecer procesos sociales políticos-organizativos que atiendan y fortalezcan a las comunidades. También, que entiendan la importancia de generar gobierno propio y ejercer el poder permitido por la unidad comunitaria. Esto siempre con miras a construir un proyecto de economía abundante, que admita los espacios de libertad, control del tiempo y solución de los medios de vida. Mismos que sostendrán los procesos, resistencias, re-existencias y movimientos sociales por la paz y, en ese sentido, la construcción de paz con miras y actuares decoloniales.

Referencias bibliográficas

- Ancil Avoine, Priscyll; Avoine Ancil; Paredes, N., (2018). Pensar la construcción de paces en Colombia: la (ir)relevancia teórico-práctica de la decolonialidad. *Análisis: revista colombiana de humanidades*, 50(93), p. 317-335.

- Arbeláez, M. (2001). Comunidades de Paz del Urabá chocoano, Fundamentos jurídicos y vida comunitaria. *Controversia* (117).
- Belloni, R. (2018). Hybrid Peace Governance: Its Emergence and Significance. *Global Governance*, 18(1), p. 21–38.
- Courtheyn, C. (2016). Comunidad de paz: Una paz “otra” en San José de Apartadó-Colombia. *Polisemia*, (22), p. 55–72.
- Cruz, J. (2020). Estudios críticos de paz y conflictos: una perspectiva decolonial. En: Edwin Parada (ed.), *Estudios críticos de la paz: perspectivas decoloniales*. CINEP/ Programa por la Paz.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Fisas, V. (2006). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Icaria Editorial.
- Fontán, V. (2012). Replanteando la epistemología de la Paz: El caso de la descolonización de paz. *Perspectivas Internacionales*, 8(1), p. 41–71.
- Haber, A. (2011). Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada. *Revista Chilena de Antropología*, (23), p. 10–49.
- Hameiri, S., Jones, L. (2018). Against Hybridity in the Study of Peacebuilding and Statebuilding. En: Joanne, W., Lia K., Miranda F., Sinclair, D. y Srinjoy, B. (eds.). *Hybridity on the Ground in Peacebuilding and Development: Critical Conversations*. ANU Press.
- Heywood, L. A., Maeresera, S. (2019). Analysis of the United Nations - African Union Hybrid Peace Support Operations in Darfur. *Journal of African Union Studies* 8(2), p. 119–134.
- Höglund, K., Orjuela, C. (2012). Hybrid Peace Governance and Illiberal Peacebuilding in Sri Lanka. *Global Governance* 18(1), p. 89–104.
- Hunt, C. T. (2018). Hybridity Revisited: Relational Approaches to Peacebuilding in Complex Socio-political Orders. En: Joanne, W., Lia, K., Miranda F., Sinclair, D. y Srinjoy, B. (eds.), *Hybridity on the Ground in Peacebuilding and Development: Critical Conversations*. ANU Press.
- Hyde, J., Byrne, S. (2015). Hybrid Peacebuilding in Northern Ireland and the Border Counties. *International Journal of Conflict Engagement and Resolution* 15(2), p. 93–115.
- Igreja, V. (2018). Post-hybridity Bargaining and Embodied Accountability in Communities in Conflict, Mozambique. En: Joanne, W., Lia, K., Miranda F., Sinclair, D. y Srinjoy, B. (eds.). *Hybridity on the Ground in Peacebuilding and Development: Critical Conversations*. ANU Press.
- Illich, I. (2008). *Obras Reunidas Vol. II*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaime-Salas, J. (2019). Descolonizar los Estudios de Paz un desafío vigente en el marco de la neoliberalización epistémica contemporánea. *Revista de Paz y Conflictos*, 12(1), p. 133–157.
- Jiménez, O. (2004). *El Chocó: un paraíso del demonio. Nóvita, Citará y El Baudó Siglo XVIII*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Jiménez Bautista, F. (2014). Paz neutra: Una ilustración del concepto. *Revista de Paz y Conflictos*, (7), p. 19–52.
- Karpava, A., Moya, R. (2016). Paz intercultural y Sumak Kawsay. *Revista de Paz y Conflictos*, 9(1), p. 47–72.
- Mac Ginty, R. (2010). Hybrid Peace: The Interaction Between Top-Down and Bottom-Up Peace. *Security Dialogue*, 41(4), p. 391–412.
- Martínez Guzmán, V. (2001). *Filosofía para hacer las paces*. Icaria.

- Millar, G. (2014). Disaggregating hybridity: Why hybrid institutions do not produce predictable experiences of peace. *Journal of Peace Research*, 51(4), p. 501–504.
- Muñoz, F., Molina, B. (2010). Una Cultura de Paz compleja y conflictiva. La búsqueda de equilibrios dinámicos. *Revista paz y conflictos*, (3), p. 44–61.
- Muñoz, F. (1998). La Pax Romana. En: Muñoz, F. Molina Rueda, b. (eds.). *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*. Universidad de Granada.
- Muñoz, F., Bolaños, J. (2011). La praxis (teoría y práctica) de la paz imperfecta. En: Muñoz, F. y Bolaños, J. (eds.). *Los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta*. Editorial Universidad de Granada.
- Olmos, B. (2010). La proyección de las comunidades afrodescendientes en el sistema interamericano: reflexiones a la luz del caso de las comunidades de Jiguamiandó y de Curbaradó. *Revista Electrónica Iberoamericana* 4(2), p. 61–97.
- Panikkar, R. (2006). *Interculturalidad y Paz*. Heder.
- Richmond, O. (2010). Beyond liberal peace? responses to “backsliding”. *Contexto Internacional*, 32(2), p. 297–332.
- Richmond, O. (2015). The dilemmas of a hybrid peace: Negative or Positive? *Cooperation and Conflict*, 50(1), p. 50–68.
- Sandoval-Obando, E., Leguizamón-Martínez, C. (2020). Caracterización decolonial de los “procesos de paz”: la experiencia colombiana y su incidencia en Latinoamérica. En: Parada, E. (ed.). *Estudios críticos de la paz: perspectivas decoloniales*. CINEP.
- Scambary, J.; Wassel, T. (2018). Hybrid Peacebuilding in Hybrid Communities: A Case Study of East Timor. En: Joanne, W., Lia, K., Miranda F., Sinclair, D. y Srinjoy, B. (eds.), *Hybridity on the Ground in Peacebuilding and Development: Critical Conversations*. ANU Press.
- Tardy, T. (2014). Hybrid Peace Operations: Rationale and Challenges. *Global Governance* 20(1), p. 95–118.
- Torres Ayala, D. (2020). Otras paces posibles. Apuestas para el Buen Vivir. En: Parada, e. (ed.). *Estudios críticos de la paz: perspectivas decoloniales*. CINEP/ Programa por la Paz.
- Vásquez Arenas, G. (2017a). *Retóricas de la paz en Colombia en el decenio 1995-2005*. Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz.
- Vásquez Arenas, G. (2020). La paz en Colombia: interpelaciones desde las pazes decoloniales e interculturales. En: Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias, Red CoPaLa, Red de Pensamiento Decolonial, Fondo Editorial Mario y Revista FAIA (eds.). *Epistemologías decoloniales para la paz en el Sur-Global*. Universidad de los Andes.
- Zirion-Landaluze, I. (2017). Críticas al modelo de construcción de <<paz liberal>> en contextos de posconflicto en el África Subsahariana. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 6(2), p. 28–47.