



# ETNOGRAFÍA Y APUESTAS COMUNITARIAS PARA LA PAZ: APRENDIZAJES DESDE LA CUENCA DEL RÍO ATRATO – COLOMBIA

## *ETHNOGRAPHY AND COMMUNITY ENGAGEMENT IN PEACEBUILDING: LESSONS FROM THE ATRATO RIVER BASIN, COLOMBIA*

Diego Ochoa Mesa<sup>1</sup>

Este artículo busca aportar a la comprensión de experiencias de paz de comunidades que ponen en tensión las conceptualizaciones de los estudios para la paz y ancla la pertinencia y necesidad de aproximaciones antropológicas en el desarrollo de conceptos, estrategias de intervención y reconocimiento de otros lugares y sentidos de la paz y su construcción. Se desarrolla a través de la etnografía en diversos espacios institucionales y comunitarios que permitieron la construcción de un material etnográfico ordenado para la realización del presente informe. Se parte del compromiso político y ético con las comunidades con las que este proceso investigativo se ha encontrado y busca fundamentalmente afirmar la agencia comunitaria en la construcción de paz. Los territorios recorridos se ubican en medio de la Cuenca del Pacífico y el sur del Caribe colombiano, históricamente habitado por pueblos originarios, comunidades negras y campesinos.

**Palabras claves:** paz, construcción de paz, etnografía para la paz, experiencias de paz, paz decolonial.

*This article aims to contribute to the understanding of peace experiences within ethnic communities that challenge conventional conceptualizations in peace studies, underscoring the relevance of anthropological approaches in developing concepts, intervention strategies, and the recognition of alternative epistemologies and ontologies of peace and its construction. The research draws on ethnographic work carried out in various institutional and community settings, which provided the basis for the structured ethnographic material presented in this report. Grounded in a political and ethical commitment to the communities involved in this research process, the study primarily seeks to affirm community agency in peacebuilding. The territories explored lie between the Pacific Basin and the southern Colombian Caribbean, regions historically inhabited by indigenous peoples, Afro-Colombian, and rural communities.*

**Key words:** Peace, peacebuilding, ethnography for peace, peace experiences, decolonial peace.

Este artículo busca aportar a la comprensión de algunas experiencias que resaltan el lugar de lo comunitario como fundamento de la paz. Son experiencias relevantes, pues exponen subjetividades, prácticas culturales y formas políticas/organizativas para la paz, orientadas a conquistar lo comunitario, la abundancia y la fiesta de la proximidad<sup>1</sup>; y proponen nuevos retos a las disciplinas como la Antropología y sus relaciones con la paz.

La investigación se desarrolla en la región del Río Atrato, departamento del Chocó, Colombia. Allí los tejidos comunitarios se vieron afectados por la guerra contrainsurgente y antinarcóticos que encubrían el destierro y la adecuación territorial a las dinámicas del capitalismo global. Las comunidades siguen en resistencia y permanencia territorial e imaginan y construyen una paz de otro modo,

cercana a sus aspiraciones de dignidad, buenos vivires y autonomía.

Se pretende aportar desde la antropología a la construcción de paz y los estudios críticos de la paz, reconociendo el giro etnográfico de estos (Richmond 2011:27-28), la etnografía militante (Vasco 2007:21) y la etnografía de la modernidad/colonialidad (Escobar 2003:71) como oportunidad de estar y aportar en experiencias comunitarias de paz, las que agrietan las lógicas hegemónicas de esta y dan cuenta de otros actores empeñados en afirmar lo comunitario como horizonte de la paz. Se resalta la potencia del acercamiento antropológico que nutre de elementos para desnaturalizar las concepciones occidentalizadas de la paz y proponer desde lugares y grupos humanos nuevos sentidos y lugares de esta, teniendo como herramienta fundamental la etnografía y su interés

<sup>1</sup> Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. diego.ochoam@udea.edu.co, ORCID ID: 0000-0002-0167-8417

Recibido: agosto 2024. Aceptado: febrero 2025.

DOI: 10.4067/s0717-73562025000100501. Publicado en línea: 25-mayo-25.



y compromiso por establecer conocimiento riguroso y situado.

Lo anterior, para continuar enrolando la antropología en los temas de la paz y sacar de la lógica liberal hegemónica las propuestas de intervención para la paz, proponiendo caminos centrados en el diálogo tenso y constructivo de la interculturalidad crítica (Panikkar 2006:38; Walsh 2009:47), que puede orientar diversos objetivos, maneras de intervenir, énfasis, estrategias y metodologías imposibles para la paz eurocéntrica.

### Metodología

Estos resultados provienen de una investigación etnográfica que aún se desarrolla en la región del Pacífico norte de Colombia. Una etnografía que, como aprendió de los guambianos el profesor Luis Guillermo Vasco (2007:19), parte por recorrer/caminar el territorio para comprender sus dinámicas, huellas y secretos, al tiempo que se impone el trabajo con el otro como opción epistemológica y política que acerca y encarna una postura orientada a hacer de la etnografía un instrumento de los dominados.

En este sentido, y en la misma vía de Suárez-Krabbe (2011:99), la justificación de este quehacer etnográfico no se encuentra en la escritura o producto académico, sino en las relaciones e identificación con las luchas, territorios e interpretaciones de la realidad que se han construido con los sujetos comunitarios; en el marco de lo que Haber (2011:25) propone como una conversación que supera el mero acto del habla, para proponer relaciones de conocimiento que generen el lugar de la investigación y transformaciones en las partes de esas relaciones.

Esto ha llevado a crear alianzas políticas (Hale 2007:302) situadas en los afectos y confianzas que permitan constituir una investigación anclada en las aspiraciones de poder y transformación social de las comunidades con las que se trabaja.

El taller ha sido epicentro epistemológico de esta investigación y herramienta relevante para el ejercicio etnográfico y la pregunta por la paz. Las múltiples responsabilidades y proyecciones construidas con las comunidades han motivado talleres sobre economía solidaria, derechos humanos, gobierno propio, memoria histórica y demás temas encadenados al fortalecimiento organizativo, que han alimentado y atravesado los espacios específicos para conversar sobre la paz y su construcción.

La etnograficidad que Ingold (2017:147) reclama se dio con diversos materiales audiovisuales y sonoros

de charlas, entrevistas y talleres, complementados con relatorías, diarios de campo y la experiencia misma del recuerdo y el aprendizaje del etnógrafo, quien experimentó la realización de proyectos institucionales de investigación en el bajo Atrato, acuerdos y objetivos comunes por la memoria de las comunidades de la cuenca del Río Jiguamiandó, procesos de recuerdo y comprensión de las luchas del pueblo negro del Atrato con la Misión Claretiana y diversas afinidades y compromisos con las luchas de los pueblos originarios en las cercanías del Municipio de Riosucio entre el 2021 y el 2023.

Este material se cruzó con la opción decolonial, la interculturalidad crítica y los estudios críticos de la paz, buscando entender las relaciones que estas experiencias y aproximaciones teóricas tienen con la urgente necesidad de transformar las prácticas, categorías y discusiones de la construcción de paz. Lo anterior constituyó una investigación etnográfica que propone una aproximación y algunos elementos de discusión sobre las relaciones de la etnografía, la antropología y los estudios para la paz.

Los espacios donde se produjo el encuentro etnográfico típicamente están influidos por la figura del proyecto social donde las ONG, la intervención humanitaria, los compromisos estatales con la periferia -representado en militarización e inversión "pública"- y el impacto del mercado humanitario en general (Guevara Meza 2015:74) complejizan la dinámica de poder y posibilidad material/económica. Esto implicó que el trabajo etnográfico también se diera en el marco de acciones conjuntas con los procesos organizativos de base o invitaciones de operadores, contratistas, profesionales, líderes sociales y otros actores anclados a algún tipo de proyecto social financiado a través de la cooperación internacional o el Estado colombiano. Asunto que enriqueció la mirada sobre la búsqueda de autonomía y alejamiento de las concepciones que se enmarcan en el accionar institucional limitado al marco lógico y la paz liberal, para entrar en el orden de lo comunitario. Los elementos de ese orden son caracterizados como lo propio por las comunidades con las que se trabaja y, más que ser construcciones genuinas de un nosotros específico, marcan las distancias y apuestas ético-políticas de los procesos organizativos de base.

Esta etnografía es una primera ordenación que reflexiona a partir del encuentro fortuito con Rosa, una enfermera del Municipio de Riosucio, en el bajo Atrato, que refleja a un sujeto surgido a partir del proceso organizativo de las comunidades negras

del bajo Atrato y que reproduce unas prácticas médicas ajustadas al ideal de servicio y solidaridad que caracteriza la cuestión comunitaria. Intento con ello mostrar los esfuerzos por ampliar la noción de paz que vienen desarrollando los indígenas del bajo Atrato, los esfuerzos de permanencia territorial y prácticas organizativas de una organización campesina afrocolombiana que respondió a la violencia generalizada. Expongo las relaciones entre memorias, formación y pedagogía que se vienen dando en el Río Jiguamiandó -tributario del Atrato-, con miras a impulsar la participación de un sujeto que continúe defendiendo la vida y el territorio, pilares de la paz en este lugar.

### Discusión Teórica

Los estudios para la paz tienen implicaciones políticas importantes en tanto marcan los horizontes de acción institucional que buscan construir la paz en un territorio o país específico. Sus categorías, discusiones y metodologías están insertas y producen las políticas, legislaciones, planes institucionales y de gobierno, agendas, programas y proyectos de cooperación internacional encaminados a remediar dinámicas de conflicto armado de variadas escalas.

Estos estudios han partido de bases culturales, epistemológicas y políticas que beben del pensamiento liberal-moderno, en el que las relaciones asalariadas, las democracias representativas, las visiones instrumentales sobre personas y naturaleza se sintetizan en nociones como desarrollo, que se igualan al sentido de la paz. Crean entonces una fórmula hegemónica en la que el desarrollo construido desde Occidente es igual a la paz. Fórmula hegemónica distribuida a través de manuales y agendas de organizaciones multilaterales encargadas de construir la paz en el mundo.

Oliver Richmond (2011:14-15) es un excelente exponente de esto que ha denominado ‘paz liberal hegemónica’. En esta, la paz en escalas locales es desviada para dirigirse a élites, actores internacionales, instituciones liberales y normas que no logran superar las situaciones adversas que enfrentan comunidades y colectividades duramente golpeadas por la violencia moderna. Incluso, niega la agencia local, las tradiciones, costumbres y procesos organizativos que se han constituido o adaptado para generar condiciones locales de paz.

La imposición de este modelo ha supuesto un avance sobre la homogenización y estandarización de los países del sur global, reconfigurando la misión

civilizadora “que únicamente pretende modernizar y relegitimar el statu quo” (Zirion-Landaluze 2017:34), impidiendo que se desarrollen nuevas fuerzas, formas y planteamientos sobre lo que se debe hacer para construir la paz.

Lo anterior es un evidente movimiento neocolonial en el que se despliegan profesionales y demás agentes técnicos que “saben” construir la paz por ser formados en las universidades del norte (Fontan 2012:51), reproduciendo las relaciones históricamente coloniales, en las que la otredad supuestamente salvaje, subdesarrollada, pobre y en guerra será salvada mientras es acoplada como instrumento (Dussel, 1996:14) a los circuitos económicos, políticos y epistemológicos de la dinámica global dominada por Occidente.

Es un modelo de paz para el capital, donde no se permite interpelar el modelo republicano, el libre mercado, los derechos meramente liberales sobre la propiedad privada o las democracias representativas donde las élites son elegidas (Vásquez Arenas 2017:49). Paz lineal, que se hace ver como esfuerzo técnico, positivo, replicable en todo lugar (Zirion-Landaluze 2017:38-39), pero que oculta un proyecto político global injusto para millones de personas que salen de las violencias políticas globales, para entrar en otras nutridas y desencadenadas por los sistemas jurídicos, las relaciones asalariadas, la imposición desarrollista y diversos fenómenos derivados de la colonialidad, el racismo, el patriarcado y el capitalismo.

Desde el norte global se ha propuesto la noción de paz híbrida como alternativa a dicho modelo, generando nuevas aperturas teóricas y prácticas. Esta no ha estado exenta de críticas. Se ha logrado resaltar que lo híbrido puede carecer de precisión a la hora de entender las relaciones de poder entre lo local y lo estatal/internacional, promoviendo binarismos que esencializan, exotizan y determinan uno y otro aspecto (Hunt 2018).

A su vez, se explicita que la paz híbrida puede reducir la comprensión de las diferencias culturales que están en tensión en un lugar en conflicto o con disposición a construir paz, simplificando la realidad entre un ámbito dicotómico local/internacional. Por lo tanto es urgente detallar esta diversidad de culturas, colectividades, sus intereses, prácticas y nociones sobre la paz, la guerra y la realidad en general (Hameiri y Jones 2018; Millar 2014).

Desde el Sur y con desarrollos importantes en Colombia, se ha venido pensando y haciendo otra forma de estudiar y construir paz, atravesada por

la perspectiva decolonial e intercultural. Se busca desnaturalizar el modelo liberal para comprender por paz formas “otras” de relacionamiento social que interpelan la matriz de poder colonial [...]. Formas de relacionamiento social que actúan en permanente tensión con el militarismo, impugnado por propuestas pacifistas<sup>2</sup> de hondo calado presentes en Colombia como el vivir bien, el buen vivir y el vivir sabroso, por mencionar algunas de estas (Vásquez Arenas 2020:105).

Esto es, prácticas que se han edificado en los procesos organizativos de las periferias del país y que enseñan formas subjetivas, relaciones y elementos sociales y culturales fundamentales para hablar y hacer la paz en/con los territorios y localidades y que son hechas con la intención principal de que la paz sea una experiencia de lo cotidiano.

Este rumbo tiene que ver con agrietar los conocimientos expertos y los monopolios teóricos (Castro-Herrera 2020:31) que han acompañado los estudios para la paz, con miras a “la reivindicación y reposicionamiento de los saberes ancestrales, sociales y comunitarios de la paz; es decir, verlos más allá de simples experticias locales” (Cruz 2020).

Exigencia para avanzar sobre la historización del “estatuto epistémico, metodológico y praxeológico del saber sobre la paz constituido hasta este presente histórico para inventar-nos ‘posibilidades otras’ transdisciplinarias, situadas, en inter-acción permanente con comunidades, movimientos, colectivos y actores sociales” (Jaime-Salas 2019:149). Indudablemente una paz hecha a partir del dialogo crítico, que no se limita a los asuntos operativos derivados del desarme, desmovilización y reincorporación, para planear acciones, estrategias, modos y lugares de la paz.

En tanto esto, una paz que busca superar el lugar de enunciación de aquella sociedad civil abstracta declarada por la cooperación internacional<sup>3</sup>, para hablar y construir desde la posición de exclusión, del no ser, de aquel periférico reducido y negado, que supera la guerra colonial-moderna para proponer salidas y mundos otros que asuman distintos valores y posibilidades ancladas a una paz desde lo comunitario (Courtheyn 2016:63).

Este es un tránsito entre lo que Fontan ha llamado “el mapa y el territorio” (Fontan 2012:63) como movimiento de aquello calculado desde una visión positivista asumida en la tecnociencia burguesa, para pensar y aprender de la vivencia y experiencia de comunidades, colectividades y nichos de resistencia

que han construido paz de un modo inédito para los estudios clásicos, modernos y liberales de la paz.

## Hallazgos

### *Rosa, salud y comunidad*

Sofía tiene doce años y Rosa es su madre. Ambas se han tomado el rol de promotoras comunitarias de salud en el Municipio de Riosucio, Chocó. Ambas sufren el destierro, una por no poder disfrutar de su territorio desde que la violencia paramilitar arreció con todo, la hija por no haber sido criada en este.

Los padres de Rosa escucharon y tuvieron que habitar con los insurgentes, pero nunca imaginaron que tan adentro en la selva llegara la violencia política del país, narrada en otras latitudes de la nación. La relativa paz solo se inmutaba por pequeñas revoluciones económicas como el auge marimbero o las industrias madereras, en parte rechazadas por asumir visos esclavizantes y destruir rápidamente los medios de vida que el monte brinda.

La vida en comunidad arrojó a Rosa, su tiempo estaba conectado con las subriendas de peces, la cosecha de los diversos frutos de la selva, el trabajo de rocería y el cultivo de comida, los tiempos de exploración, las bañadas en el río, visitas a la vasta familia, preocupaciones por el futuro y conexiones con el mundo globalizado, tiempos que siempre son definidos como de paz.

En 1996 una operación militar y paramilitar denominada Génesis desterró a la gran mayoría de comunidades negras que habitaban el bajo Atrato, poniendo a prueba esa subjetividad comunitaria que retaba las dinámicas globales de mercantilización y salario. La Asociación Campesina del bajo Atrato (ACABA), la Asociación Campesina del Municipio de Riosucio (ACAMURI) y el Cabildo Mayor de la Zona del Bajo Atrato (CAMIZBA), junto a la misión católica claretiana y los liderazgos políticos regionales, promueven la resistencia, defensa y permanencia territorial como banderas de lucha.

La “sabrosura” de habitar una comunidad como en la que Rosa se levantó se convertía en una apuesta política frente al despojo y destierro que la guerra paramilitar promovía para implantar el cultivo de palma aceitera y la ganadería extensiva. Muchos buscaron ser útiles en estas nuevas condiciones; el sueño de ella, ser enfermera, tomaba sentido en las precarias condiciones de los refugios y poblados de desplazados por la guerra.

Entre 1999 y 2004 surge la necesidad de consolidar Comunidades de Paz y Zonas Humanitarias para garantizar la permanencia territorial. Rosa hace consciente la noción de ser líder comunitaria, de entregar sus anhelos, esfuerzos y tiempo a las funciones que la comunidad exige y necesita, dinámica clave en la idea de paz a la que ella quiere aportar y que configura la riqueza subjetiva que viene dándose en esta región. El ser líder legitimado por la comunidad sucede cuando se exalta la labor de servicio desinteresado por organizar a la población en vías de mejorar las condiciones de existencia más concretas, en este caso, referidas a la salud.

Durante este tiempo se empieza a configurar el Comité Asociado de Promotores Interétnicos del bajo Atrato en Salud (COAPIBAS), como resonancia de una lectura comunitaria de la realidad donde el Estado ha dejado de cumplir sus funciones, es cómplice del destierro y la violencia, definiéndose que son las comunidades organizadas las llamadas a garantizar la paz, la vida y el territorio para los suyos. Inicia así un camino de más de 20 años de formación y trabajo comunitario que llevaron a Rosa a su reconocimiento público como una enfermera entregada a las necesidades de su pueblo, combinando la medicina ancestral, tradicional y occidental en un horizonte de bienestar y dignidad para los habitantes rurales y urbanos.

Como partera, otro de sus esfuerzos desde hace 20 años, es interesante que ella evidencie la importancia de un hospital cuando aparecen casos de alto riesgo, al tiempo que recrimina el daño a la autonomía que implica no reconocer los procedimientos propios para alumbrar una vida humana, en tanto el discurso aséptico y quirúrgico de Occidente impone las cesáreas en casos de fácil manejo para una partera:

Hoy en día algunas muchachas o algunas mujeres que ya son enseñadas a tener su hijo les están haciendo cesáreas que porque no sale su hijo rápido, entonces nos estamos creyendo, nos han metido una metodología acá en el cerebro los compañeros médicos porque como no saben, no vienen de un proceso ancestral, como no conocen, por eso actúan de esa manera (Rosa, entrevista 23 de octubre de 2022).

Rosa aquí recrimina que su proceso ancestral, que la ha dotado de técnicas para, por ejemplo, incentivar con algunos masajes y preparaciones con plantas el

nacimiento natural, evitando cirugías y otros métodos invasivos, es negado por el médico occidental, que se ha “metido” en las lógicas propias de las muchachas de su barrio y comunidad. Esta negación refleja la relación de poder que se ha configurado en la intervención a estos territorios, que no solo impone prácticas y sujetos, sino también, se mete en las dinámicas propias que han dado resultados a favor del bienestar y la autonomía y que se traducen en condiciones favorables para vivir en paz.

Aun así y a pesar del esfuerzo conjunto de la iglesia, comunidades y organizaciones internacionales para que haya atención en salud de calidad y adaptada a las condiciones territoriales y culturales, el Estado no reconoce esta actividad y la práctica de Rosa sigue siendo ilegal por no anclarse a la hegemonía epistémica, a pesar de que los habitantes prefieren su atención por sobre la desfinanciada y mezquina salud pública legal, tema que muestra cómo la legalidad liberal saca del campo de posibilidades prácticas que pueden ser centrales en los ejercicios de construcción de paz.

Este bagaje y proceso ancestral y experiencias como COAPIBAS y sujetas como Rosa ejemplarizan una forma de llevar condiciones que aportan a la paz desde un horizonte completamente distinto al institucional-estatazido. La visión liberal de la realidad cesa para dar paso al intercambio de saberes locales e internacionales, el centro y la periferia se enredan para concluir en una apuesta propia y autónoma que intenta garantizar dignidad y comunidad. Experiencia que interpela la geopolítica del conocimiento en tanto reclama el conocimiento humano general como uno que no es validado por una institución o un diploma, para serlo en la práctica política que supla las necesidades contextuales en el marco de lo común, lo propio y autónomo.

Planteo que experiencias como la de Rosa pueden ayudar a que los esfuerzos por la paz reconozcan algo que es propio y que ha solucionado los problemas que Occidente estandariza, tema central cuando se plantean modelos ideales en todos los contextos de construcción de paz. Esto que es propio son conocimientos que se desarrollan en las comunidades y que fueron reducidos en cierto modo por la guerra y la situación de destierro; aun así, son discursos que fundamentan la práctica política que busca continuar viviendo en comunidad y que pueden ponerse al servicio de la intervención para la paz.

Esto propio cimenta una memoria que da consistencia a los procesos organizativos que habitan

el Atrato, su acción política y la búsqueda incansable de tratos entre las personas y con la naturaleza cercanos a sus aspiraciones y entendimientos de la paz. Memoria que es venerada, reproducida, retomada o hecha práctica con las iniciativas comunitarias que se proyectan a hacer la paz y que también es usada por las formas liberales en el marco del multiculturalismo y las reducciones étnicas y culturalistas propias del neoliberalismo y la colonialidad.

Memoria puesta por sujetas como Rosa y que permite hablar de un proyecto comunitario conjunto que avanza sobre condiciones de dignidad y exaltación de valores y tratos cercanos a la solidaridad y la pertenencia a un nosotros que se impulsa cooperativamente, desde el arraigo y defensa de un proyecto propio que se aleja de las precariedades de la mera vida (Han 2020) para encontrarse en el regocijo de la abundancia y la vida sabrosa, conceptualizaciones recurrentes en Rosa y que determinan su trabajo y perspectiva de la paz que ella quiere y por la que pelea diariamente.

#### *La Uramia y el proceso indígena del bajo Atrato*

Los procesos organizativos en el bajo Atrato se iniciaron con la tensión que provocaban las arremetidas capitalistas y estatales sobre los territorios periféricos que constituían maneras diferentes de entender la vida humana y sus relaciones con la naturaleza. Los pueblos originarios embera y wounan, que siguen habitando estos territorios, continúan edificando una vida humana alrededor de las nociones de comunidad y territorio como manera de tensionar los proyectos civilizatorios individualistas y mercantilizantes que se aproximan desde las ciudades.

Para ellos la comunidad es una suerte de escuela que enseña el amor y arraigo por el territorio, y marca la ley de origen que orienta acerca de cómo continuar siendo una fuerza que se acciona junta, para preservar lo que los ancestros mandataron. Esto es, una serie de itinerarios de vida y objetivos políticos que se relacionan directamente con el mantenimiento del ser indígena, la apropiación del territorio, la comprensión y lucha con y contra la ley de la institución liberal y la afirmación de un proyecto propio constituido en la asamblea comunitaria.

Durante los años setenta el auge del indigenismo, junto al extractivismo maderero y minero en el país, haría que los indígenas fortalecieran sus procesos políticos y profundizaran en sus contradicciones con las líneas generales de la modernidad/colonialidad

capitalista. Esto llevó a la creación de gran parte de los resguardos indígenas del país, la edificación de Cabildos Mayores, Consejos Regionales, Organizaciones regionales y la Organización Nacional Indígena de Colombia como instancia de interlocución con el gobierno nacional. Expresiones organizativas que funcionaron como cobija conceptual y metodológica para operar en la defensa de los intereses y proyectos locales de los pueblos originarios del país.

En el bajo Atrato esto se traduciría en la creación del Cabildo Mayor Indígena de la Zona del bajo Atrato (CAMIZBA) que aglutinaría gran parte de los esfuerzos organizativos y se consolidaría como expresión legítima de la autoridad indígena en todo el bajo Atrato. A finales de la segunda década del 2000 emergerían otras organizaciones indígenas territoriales como la Asociación de Autoridades Indígenas Ancestral del Bajo Atrato (ASOAIABA) y la Asociación Wounan del Darién Chocoano (ASWOUNDACH).

Un pilar fundamental del accionar de las organizaciones indígenas en la región fue la promoción de la guardia indígena como mecanismo de defensa, control territorial y, básicamente, organización que realiza las decisiones de la asamblea comunitaria y de la autoridad ancestral. Estas guardias funcionaron hasta el 2017, pues las mismas fuerzas estatales y paramilitares iniciarían una campaña de estigmatización al relacionarlas como una fuerza que formaba parte de grupos armados insurgentes, quitándole su estatus civil y provocando que las autoridades indígenas iniciaran un proceso de reorganización para confrontar las maniobras del actor estatal y paraestatal, que siempre se han presentado como contrarias al proyecto comunitario de los pueblos originarios. Todo esto se dio en el marco de la implementación del acuerdo de paz con las FARC-EP (comunicación personal, 22 de noviembre de 2022).

Este proceso de reorganización llevó a la creación de la Uramia, explicado a través de la dura traducción al español de lo pensado en ebëra bedea.

La Uramia es una hormiga (...) es la hormiga legendaria. Esa hormiga no trabaja sola, sino trabaja unidas. Incluso, si toca pasar por el río, ellas se juntan y van juntando y se cruzan el río. A ellas les gusta, no hemos visto así, pero anteriormente cuando habían tantas cucarachas entonces se venían y entre todas atacaban. Entonces, la Uramia no es solamente en defensa de la vida, es para

defender el territorio, para el control. Hoy entonces la Uramia se viene construyendo de acuerdo a la ley de origen, de acuerdo a nuestra cosmovisión, a través de los mitos tradicionales de los ancestros, de las mujeres, de nuestros mayores. Entonces la Uramia hoy es, hemos mirado... no solo la violencia es la paz, también existe otra violencia que es el fenómeno natural, están acabando la naturaleza (...) entonces también la Uramia es para defender la naturaleza, pero construyendo la paz. Entonces la Uramia se tiene que preparar en varias líneas, se tiene que preparar en medio ambiente, en el tema de salud, en plantas naturales, para poder nosotros defendernos a través de la energía de la naturaleza, entonces esto es la Uramia para nosotros (entrevista líder indígena, 21 de noviembre de 2022).

Esta mención a la hormiga legendaria y a la ancestralidad y visión compartida por las comunidades indígenas de pueblos eyábidas, dóbida y chamí ha llevado a inspirarse en sus mitos y observaciones sobre los seres de la selva para anclar lo que ellos enseñan a la práctica organizativa. La Uramia no solo es la hormiga que habita en la selva de manera comunitaria y defiende su territorio y a la naturaleza que le da vida, también forma parte de su corpus mitológico e inspira una modalidad de defensa del territorio donde ya no solo se trata de defender a la población que habita las comunidades, pues la violencia también se dirige a la naturaleza con todos los seres y *jaidé*<sup>4</sup> que dependen de ella, buscando negar que presta unos beneficios y condiciones de bienestar para todos, humanos y no humanos.

En este mismo sentido, construir paz desde la Uramia es posible pues esta tiene que ver con mantener y afirmar las condiciones que tiene la naturaleza para proteger a los que allí habitan. Esta visión de la naturaleza como madre que arropa y brinda las condiciones de la vida es fundamental para entender que la paz pasa por permitirle a la naturaleza y sus fuerzas que continúe dando vida y generando la existencia de los embera y de todos los seres que habitan allí y que, de alguna forma, son ocultados por la miopía moderna o las clasificaciones tecnocientíficas de la naturaleza y las prácticas sociales.

La paz desde la visión originaria, entonces, pasa por la defensa de la naturaleza, del territorio, de las comunidades. Humanos y no-humanos se vuelven

depositarios de los esfuerzos de paz, más allá de las aperturas jurídicas o discursos carentes de estrategias efectivas que logren condición material. Resalto aquí las declaraciones del Río Atrato como sujeto jurídico, enorme logro que continúa preso de las meras discusiones epistemológicas y aún no se reflejan en transformaciones en la cotidianidad comunitaria o en la práctica institucional.

Sumado a esto, su visión de la violencia no se basa únicamente en fusiles y proyectos políticos o económicos puntuales. La violencia también está anclada a la formación de un sujeto que mercantiliza su hogar y niega a la comunidad su territorio y sus autoridades. Este sujeto viene siendo impulsado desde el discurso de los derechos y se alimenta de la inmersión de las comunidades en las dinámicas de los proyectos sociales y de las relaciones con los aparatos humanitarios globales que brindan una formación desconectada de los criterios de gobierno propio en el territorio.

Lo anterior se refleja en las palabras de una autoridad indígena del bajo Atrato (entrevista 21 de noviembre de 2022): “Ya a través de sus estudios los jóvenes, ya ellos dicen que ellos tienen sus derechos y desvalorizan a los adultos mayores, porque lo más de toda organización son los adultos que venían conociendo todo históricamente (...) Y ellos no conocen la cosa”. Estas palabras hacen referencia a un continuo desplazamiento de las autoridades indígenas tradicionales que tienen dificultades con el español, no poseen títulos académicos, pero venían “conociendo todo históricamente”, es decir, conocen la historia del proceso organizativo, sus objetivos histórico/ancestrales y los medios a utilizar, además han profundizado en la sabiduría de los ancestros y la reproducen en su vida cotidiana. Este desplazamiento también es visto como una forma de reducir las proyecciones de lo organizativo y genera tensiones y antagonismos que la Uramia quiere prevenir y superar, pues se edifica como un espacio de subjetivación de la juventud y de la comunidad, en la que se reproduce la sabiduría ancestral y se retoman las tácticas de la naturaleza para construir la paz de las comunidades.

#### *COCOMACIA y los territorios colectivos de comunidades negras*

Con el Concilio Vaticano II, el Grupo Golconda y las reflexiones críticas latinoamericanas iniciarían en el medio Atrato una fuerte transformación en las

concepciones políticas y teológicas de la misión católica claretiana. Esta tiene presencia en el Atrato, inclinándose hacia la teología de la liberación y el íntimo trabajo organizativo entre laicos y misioneros, que resultaría en la formación de líderes, catequistas y evangelizadores y en continuos análisis de la realidad social atrateña a través de la lectura bíblica en el marco de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), las organizaciones de base, la evangelización liberadora y la defensa de los recursos naturales (Restrepo y Gutiérrez 2017:52).

Al igual que los procesos indígenas, las condiciones organizativas de las comunidades del medio Atrato estuvieron fuertemente influenciadas por la entrada de capitales extractivistas. En este caso, las grandes empresas madereras, auspiciadas por los permisos del gobierno nacional que retrataban un Chocó deshabitado y una autoridad ambiental que suponía lo mismo, llegarían a marcar arboles e identificar condiciones para la explotación maderera con la idea de “solicitar una concesión de explotación forestal de todo el medio Atrato, afluentes de ambos lados, izquierda y derecha. Y nosotros nos dimos cuenta y dijimos, eso no se puede, hicimos asamblea” (entrevista con líder afro, 9 de agosto 2023). Con esto surgiría la Organización Campesina del Atrato que poco después se llamaría Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), expresión organizativa fundada a partir de las comunidades eclesiales de base y que disputaría la administración del territorio con el Estado al comprender que sus tierras eran identificadas como baldíos de la nación.

Llegamos a darnos cuenta que estos territorios nos pertenecían, pues llegamos al punto que nuestros ancestros compraron la libertad metiéndose a los socavones para sacar las libras de oro, pero el esclavista no le puso la champa para que se devolviera a África, entonces nuestros ancestros siguieron trabajando en estos territorios (...) Entonces, haciendo todo ese tipo de reflexiones decimos: si nosotros no volvimos a África y el gobierno dice que estos territorios eran baldíos de la nación, entonces nosotros también estamos en la nación y nuestros ancestros han trabajado sobre estos territorios, por ende estos territorios nos deben pertenecer a nosotros, no a la Nación (entrevista con líder afro, 8 de julio de 2023).

Con esa reflexión y conclusión comunitaria las comunidades lograrían el Acuerdo 20 de Buchadó de 1988. Este acuerdo “dice que la presencia de cualquier institución, empresa y la que fuese en el territorio tenía que llegar y pedirle permiso a la comunidad. Porque decíamos: Si esta es mi casa, la persona debe decidir a quién deja entrar y a quién no. Y ahí empezamos a ganar cancha” (entrevista con líder afro, 8 de agosto de 2023). Este logro marcaría una fuerte concepción en el proceso organizativo, dirigido a la consecución de la autonomía comunitaria y la decisión de esta como máxima. Incluso, se lograría concebir una suerte de gobierno propio frente a una institucionalidad que desconocía las lógicas del Atrato, sus gentes y los proyectos comunitarios que allí se desarrollaban.

El proceso organizativo aprovecharía la emergencia de la Asamblea Constituyente de 1991 para plantearse como una etnia negra y fortalecer, en el marco de la legislación liberal, su autonomía y control sobre el territorio con la Ley 70 de 1993, fundando el Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (COCOMACIA) como máxima autoridad étnica y persona jurídica titular de las tierras de las comunidades negras del medio Atrato (695.245 ha), asunto que seguiría fortaleciendo el proceso organizativo.

La guerra contrainsurgente de finales de siglo también llegaría al medio Atrato generando enormes desplazamientos y exigiéndole a la autoridad étnica recién instaurada acciones concretas para mantener la autonomía del proceso organizativo, generando una propia agencia y acción por la paz que ligaba el llamado por la vida, la permanencia en el territorio y la autoridad de las comunidades como principio rector del futuro de las tierras del medio Atrato. Estas acciones se vieron reflejadas en jornadas y caravanas humanitarias como el Atratiando e innumerables espacios de mediación para salvar vidas y exigir límites al accionar de los grupos armados, incluidas las fuerzas armadas legales.

Nos mentalizamos en que íbamos a morir por la defensa del territorio, entonces eso no nos hacía bajar la guardia, bajar la lucha, porque decíamos si muere el que sea, nosotros seguíamos, porque para nosotros es un legado que va a dejar el que muere, entonces seguíamos. Y cada vez que pasaba un incidente entonces lo asumíamos con mayor compromiso (entrevista con líder del medio Atrato, 17 de julio de 2023).

Estas palabras demuestran el fervor y la claridad política de una organización que no tenía pensado esperar que alguien más le construyera la paz que anhelaba. Se trataba de asumir las condiciones históricas adversas y atrincherarse en el proceso organizativo para garantizar la vida y el territorio que venía siendo peleado por años, manteniendo el espíritu comunitario a través de un proyecto político propio forjado durante décadas de luchas y discusiones con armados e institucionalidad.

Esto los llevaría a ganar diversos premios en derechos humanos y ser una organización reconocida a nivel nacional e internacional por su importante función en la defensa de los derechos humanos, el territorio y la vida. Asunto que también fue recogido, por ejemplo, en la negociación entre el gobierno nacional y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC-EP), invitando a parte de la dirigencia de COCOMACIA a la mesa de negociación para tramitar asuntos sobre reparación y acciones frente al pueblo negro del país.

Aun así, la franja operativa de la construcción de paz en el Atrato sigue viendo a COCOMACIA y sus comunidades como un depositario de los favores de la institucionalidad, restándole a las metodologías, pedagogías y estrategias de lucha, resistencia y construcción de paz que viene desarrollando esta organización. Asimetría epistemológica que llevó a que su dirigencia, formada en las CEB y en el mismo proceso organizativo, tuviera que empezar a asumir como propios los formatos, lenguajes y estilos del mercado humanitario global. Y entendiendo que más que generar condiciones para la autodeterminación y proyección política y económica sobre el territorio, la autoridad étnica se solapara en prácticas cercanas a la “oenegización”, asunto que también ha sido pensado por Restrepo (2011:62-63) y analizado por gran parte de la dirigencia de esta organización.

Este vuelco en la trayectoria política pudo desencadenar una serie de inconsistencias y rupturas que son combatidas por la dirigencia, pero que siguen siendo alimentadas por el aparataje institucional y humanitario global y nacional. Este aparataje vulnera los principios de autonomía para formar un sujeto receptor/reproductor de los discursos individualizantes del mercado humanitario y transmitir necesidades lejanas que invitan a transformar las prácticas políticas propias hacia la lógica del proyecto social, que hace insostenible el proceso autónomo, aunque se siga manteniendo la propiedad sobre el territorio administrado.

Este proceso lo que buscaba, insisto, es el proceso de fortalecimiento de autonomía desde adentro, donde es responsabilidad nuestra seguir construyendo su pueblo (...) Es a nosotros a los que nos toca seguir construyendo y desarrollando su pueblo de forma consciente y autónoma (...) El territorio es un proceso de liberación, de construcción de autonomía y es lo que nosotros tenemos que retomar hoy porque se ha dejado de lado lo que era la visión colectiva, el imaginario que recoge la Ley 70 de 1993 (entrevista con líder del Chocó, 18 de julio de 2023).

La líder expresaba esto en tanto se ha suplantado la agencia comunitaria, se ha venido negando su historicidad y sus capacidades para mantener y construir la paz; además de que se continúa reproduciendo el desconocimiento y la mirada estadocéntrica que desconoce los territorios y sus procesos organizativos, prefiriendo al operador foráneo que trabaja sobre indicadores técnicos y aun así fracasa, sobre los procesos políticos que han dado la vida por defender los territorios y garantizarse condiciones de paz. Este puede ser un llamado a replantear la intervención del Estado y las ONG que intentan construir paz, pese a que han fallado en el mantenimiento de la autonomía comunitaria, la permanencia territorial y los anhelos de liberación que configuraron al COCOMACIA y son los mayores aportantes en la fragmentación de las fuerzas comunitarias en el Atrato.

#### *Zonas Humanitarias y Comunidades de Paz en el bajo Atrato*

Durante la guerra desatada contra la insurgencia y las comunidades del bajo Atrato para imponer la palma aceitera, la especulación sobre la tierra con la ganadería extensiva y proyectos globales como el canal interoceánico Atrato-Truandó, las comunidades del bajo Atrato desarrollarían prácticas de paz recogidas en experiencias como las Comunidades de Paz y las Zonas Humanitarias.

Estas tienen algunos antecedentes interesantes a la luz de los procesos organizativos que se despliegan desde la Parroquia Nuestra Señora del Carmen en Riosucio, cabecera municipal y epicentro de las dinámicas del bajo Atrato. Esta ayudaría a construir la Organización Campesina del bajo Atrato y algunas asociaciones campesinas dirigidas a la administración de los propios recursos por parte de las comunidades

y habitantes de los territorios. Además, adoptaría la tarea enorme de difundir la importancia del Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de 1991, que propondría la Ley 70 de 1993 y sería central en dotar legalmente al negro y la negra de la condición de pueblo étnico.

Sumado a esto aparecen en la década de 1970 sindicatos agrarios del Urabá y toda una organización obrera expresada en algunos sectores del Partido Liberal, el Partido Comunista y la Unión Patriótica que difundiría nociones sobre las luchas obreras y campesinas del país, la necesidad de organizarse políticamente y hacer lecturas sobre la realidad nacional para accionarse como clase frente a las condiciones adversas del capitalismo nacional y global.

Asunto además alimentado por un ferviente sentido comunitario de negros, indígenas y mestizos habitantes de innumerables ríos que nutren la cuenca y que sostenían su habitación a partir de un sólido plan de trabajo familiar y comunitario. Este plan estaba abocado a convivir con la selva mediante los saberes negros e indígenas y a proyectarse como sujeto productor en los circuitos comerciales de la economía global a través del golfo de Urabá o, al centro del país, por la vía al mar de la ciudad de Medellín.

Dicho plan de trabajo puede aparejarse a las nociones del Ayllu Universal expuestas por García Linera (2015), donde se explicitan relaciones de producción que interpelan las lógicas del capitalismo, además de configurarse una relación rostro-rostro atravesada por la figura del hermano/prójimo de la comunidad que, relacionados a través de un nosotros fundamental, logra establecer unas prácticas, pedagogías y objetivos comunes que impulsan la solidaridad y cooperación como acciones inherentes para cumplir la estrategia familiar y comunitaria. Entrelazamiento parental que se explicita en la figura del compadrazgo y el vecinazgo, que en el bajo Atrato estuvo mediado por las relaciones históricas de los definidos como indígenas, negros y mestizos.

Este plan de trabajo y organización política/económica aún fundamenta las nociones de paz como experiencia vivida en un pasado no muy lejano que fue abruptamente arrancado del plano de la cotidianidad por la guerra que, en su raíz consolidaba el destierro y la aculturación para imponer las relaciones del capitalismo global en el sur todavía periférico/externo. Este pasado sigue en forma de potencia epistemológica, ontológica, pedagógica y política para pensar de otro modo la paz.

En Paravaradó, campamento de desplazados en 1997, se configurarían las nociones de un proceso de Defensa de la Vida y el Territorio que construiría sujetos como Rosa y prácticas políticas aquí relatadas. También desencadenaría un fuerte posicionamiento como Comunidades de Paz y posteriormente Zonas Humanitarias, enfrentadas a los diseños globales sobre su territorio para imponer desde la organización campesina, étnica y popular opciones de vida fundadas en ese plano del no-ser desechado por la modernidad, pero que aquí se postulaba como razón étnica, política y económica para seguir siendo en vía de consolidar espacios y condiciones para la paz.

Estas Zonas Humanitarias y Comunidades de Paz han sido ya descritas y analizadas por diversos autores (Bouley y Rueda 2007; Courtheyn 2016, 2019; Martínez 2013; Naucke y Halbmayer 2016; Ochoa 2022). Aquí quiero dar algunos vistazos a la memoria y el recuerdo que desarrollan las comunidades del Río Jiguamiandó, en el marco de su interpretación del proceso de Defensa de la Vida y el Territorio y en su concepción de lo comunitario, las Zonas Humanitarias y un territorio de paz.

En las incursiones militares y paramilitares del 2001 hacia el Río Jiguamiandó, la comunidad de Nueva Esperanza sería reducida a cenizas con el presupuesto de que eso haría que la población se disgregara y asumiera que ya su territorio no existía. La única casa que no fue víctima del incendio provocado sería retomada por la comunidad como símbolo de su lucha y permanencia en el territorio. Cuidada con recelo, cuando pudieron retornar en otras circunstancias de la confrontación bélica, la comunidad decidiría convertirla en un lugar de memoria y recuerdo del proceso histórico y se arrojarían a la recopilación de relatos, fotografías y espacios significativos donde se desarrollaban las bases políticas del proceso en la charla cotidiana y la rememoración. Espacio para el ritual que sirvió para mantener vivo el proyecto comunitario y la necesidad de continuar alimentando el análisis de la realidad concreta que se avecinaba.

Esta casa de la memoria puesta para nutrir la socialización y formación política de los nuevos integrantes de la comunidad conversó de manera potente con el ejercicio pedagógico abocado a consolidar un sujeto comunitario que continuara defendiendo la vida y el territorio. Este asunto se concretiza en la figura del profesor/a comunitario que expresaba una líder docente de la región:

María Chelero, sí, esa señora nos cogía “¡Las profes nuestras” y nos abrazaba “¡Las profes de la comunidad!”. Y entonces uno sentía esa energía, como esas ganas. Y entonces yo me sigo sintiendo muy orgullosa. Listo, yo ahora estoy contratada, claro que sí. Pero yo nunca desconozco que estamos en un proceso y que gracias también a eso soy lo que soy. Y yo estoy aquí y yo cuando la comunidad se vaya, ahí voy a estar, si me entiende. Entonces yo ahora estoy trabajando, contrata por la secretaria. Pero no es solo eso, no es por plata. Yo también tengo un sueño, de servirle a la comunidad. Y uno ir sembrando su granito de arena para superar este conflicto que mantenemos siempre en el país (docente comunitaria Río Jiguamiandó, 4 de julio de 2021).

Relación docentes-recuerdo-memoria que en el Jiguamiandó fue bellamente recogida para exaltar la necesidad de continuar viviendo en comunidad y proyectarse como un actor válido para interlocutar en el diseño del futuro de los territorios indispensables para ellos. “Es que sin el territorio, ¿qué somos? (comunicación personal, Jiguamiandó, 27 de junio de 2021). Esta máxima, que implicó la determinación de permanecer en el territorio incluso en medio de una guerra que no distinguía civiles y combatientes, hoy se convierte en la potencia para recordar y activar una memoria dirigida explícitamente a constituir y mantener un sujeto comunitario y una comunidad que propone objetivos que no encajan en la visión liberal, capitalista, racista y patriarcal.

Hoy la casa ha sido rebautizada como Casa para el Encuentro, la Memoria y la Reconciliación y sigue como eje del gran objetivo de declarar la cuenca del Jiguamiandó como un territorio de paz, donde se pueda desarrollar la vida comunitaria de las familias que allí habitan y permitir el encuentro de contrarios y afines para hallar salidas a los conflictos y nuevos proyectos de futuro.

Esta relación entre memoria y pedagogía ha sido importante para la intervención para la paz en esta región, aun así, sigue estando relegada a pequeños proyectos sociales sin el alcance necesario para ayudar a consolidar al sujeto comunitario que permita reproducir los planes familiares y comunitarios, bases que también pueden nutrir los horizontes de acción institucional aún atrapados en las grandes agendas internacionales del desarrollo.

## Aprendizaje

En este artículo se buscó resaltar algunas relaciones teóricas, metodológicas y contextuales que tensionen la matriz estratégica y operativa de la investigación e intervención para la paz, desde una etnografía hecha en relación a discusiones con procesos organizativos de la cuenca del Río Atrato, que se interesó por indagar en las nociones y experiencias de paz que se han dado en la región, partiendo de una conceptualización común en estos lugares, definida como lo propio.

Lo propio lo entendí como un esfuerzo por diferenciarse de aquellas prácticas sociales que son ajenas a las comunidades y sus procesos organizativos. Desde lo propio se resaltan unos discursos que buscan tensionar aquellas prácticas burocratizadas/institucionalizadas que operan desde los horizontes de sentido que niegan la agencia, capacidad, prácticas culturales y la historicidad de las comunidades a las que se les imponen.

Resalto que dos de las experiencias aquí expuestas discuten con algunas de las profesiones liberales más clásicas, dígase profesores y trabajadores de la salud. Estas experiencias ponen en el centro el diálogo entre diversas epistemologías, conceptualizaciones y prácticas para acercar dichas profesiones a las lógicas de lo propio, haciendo realidad instituciones esenciales para la vida en sociedad (salud y transmisión de conocimientos) duramente golpeadas en todo el Atrato desde las arremetidas desarrollistas.

Esto debería invitar a reflexionar sobre otras formas de suplir las necesidades de salud y educación en los contextos de construcción de paz, donde la precariedad institucional es innegable. Se hace, entonces, necesario abrir condiciones legales a prácticas tradicionales, ancestrales, diálogos modernos/no modernos y flexibles a las lógicas burocráticas que muchas veces evitan el acceso a estos servicios y no se corresponden con las prácticas cotidianas referidas al proceso salud-enfermedad, ni con la dinámica pedagógica y formativa no anclada exclusivamente a los objetivos liberales o nacionales.

Es importante mencionar que las experiencias están atravesadas por la noción del sujeto comunitario en contraposición a otro que viene siendo formado y puesto para prácticas contrarias a lo propio. Este sujeto corresponde con la reproducción de posiciones políticas y proyectos comunitarios que centran su práctica en la defensa de unos territorios y unos intereses colectivos sobre la propiedad de la tierra, la

administración de esta, las relaciones económicas con el afuera territorial y la defensa de un ethos específico.

Como se representa con la experiencia de CAMIZBA, el sujeto comunitario se alimenta de una memoria de luchas y resistencias que se ven representadas en las y los mayores, quienes aglutinan esas experiencias/sabidurías. Lo anterior se vuelve fundamental en la construcción de paz en tanto el sujeto comunitario hace un esfuerzo local por garantizar condiciones de concordia y bienestar para las comunidades.

Aun así, en el contexto donde esta investigación se desarrolla, el sujeto comunitario viene siendo destruido por la operación institucionalizada del proyecto social. Estos proyectos son financiados por la cooperación internacional y el Estado colombiano y forman parte de la estructura operativa de la paz liberal, que se formula bajo el ideal marco lógico centrado únicamente en responder con facilidad a una serie de actividades y gastos funcionales a objetivos enormes de agendas nacionales e internacionales sobre los territorios; tema fundamental para continuar indagando por el impacto de los proyectos sociales sobre la dinámica de los procesos organizativos en Colombia, cuestión importante en los diagnósticos que hacen las comunidades sobre los problemas de sus organizaciones.

El dilema que quise resaltar con la experiencia de COCOMACIA refiere a una tensión entre el sujeto comunitario y las agendas nacionales e internacionales ancladas a la construcción de paz, que viene siendo dirimida como mera instrumentalización del proceso organizativo a dichas agendas. Estas las puedo resumir en títulos conferidos por la política de paz nacional como los Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET) firmados con la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP), las Zonas Futuro de la política de Paz con Legalidad del gobierno de Iván Duque y una serie de espacios de ejecución y negociación priorizados por las agendas de la Paz Total del actual gobierno de Gustavo Petro. Sin embargo, estos programas no logran avivar las bases sociales en las realidades políticas de los territorios, aún duramente golpeados por la represión y hegemonía de fuerzas violentas afines a los proyectos extractivistas y neocoloniales sobre el Atrato, que se nutren de la especulación sobre la tierra, el narcotráfico y el mercado minero local. En ninguna de estas políticas de paz COCOMACIA u otra organización étnico-territorial ha sido central para su ejecución. De hecho, la exigencia ha sido que se creen

otras organizaciones de tipo asociativo, corporativo o de fundación para que el Estado pueda firmar algunos contratos, desencadenando una fragmentación en el ejercicio de poder y de las capacidades para el gobierno comunitario. Lo anterior ha llevado a la emergencia de innumerables organizaciones que luchan por las bolsas de recursos anuales, perdiendo el centro del problema que se expresa en la emergencia humanitaria constante de las comunidades que aún viven a orillas del Atrato y sus afluentes y que aleja a la paz como situación cotidiana.

Todo esto da cuenta de una negación constante desde los aparatos nacionales e internacionales de construcción de paz, sin categorías para ver las potencialidades históricas de los procesos organizativos que aquí se intentaron retratar. Es decir, dichos aparatos están adscritos a una forma de gobernar/disciplinar que se ajusta a las lógicas de la paz liberal y niega que allí haya capacidades de gestión, logística, administración, lectura y acción política que afiancen condiciones para la paz. La práctica sigue cerrada a la lógica lineal según la cual es el Estado nacional el que llevará la paz a través de pequeñas inversiones desancladas de la deliberación política de las comunidades. Objetivo cada vez menos cierto y que se refleja en los terribles fenómenos de inseguridad, destierro y destrucción de las condiciones para la vida en el Atrato, claves que explican la difícil situación para el gobierno propio de las comunidades, por demás derecho conquistado desde 1991.

La antropología ha desarrollado potentes instrumentos de análisis e investigación que pueden seguir tensionando las visiones etnocéntricas en los grandes problemas de la actualidad. Construir paz es una urgencia histórica para el mundo, y adentrarnos en las prácticas institucionales encaminadas a este proyecto es fundamental para aportar a un futuro en el cual la especie tenga cabida. Fórmulas obsoletas que suplantán la paz con el desarrollo del capitalismo global son nichos de discusión que podemos iluminar con posiciones creativas desde la disciplina, que permitan fortalecer la autonomía y formas de autogobierno y bienestar de las poblaciones que hoy claman por paz.

En esta investigación el ser antropólogo y hacer etnografía desencadenó una serie de relaciones ético-políticas que dan el tono a este artículo. Las críticas concisas que las comunidades hacen a los proyectos “de afuera” son centrales para imaginar que la paz no llegará de allá, que esta debe ser construida con el esfuerzo concreto de instituciones estatales e internacionales que pongan los recursos necesarios para fortalecer las capacidades de gobierno propio.

Pero no desde la visión etnocéntrica que convierte a líderes políticos en gestores de proyectos, sino desde la visión propia que aquí se intentó consignar a partir de los hallazgos presentados.

*Agradecimientos:* Este artículo se realizó en el marco del Programa de Reconstrucción del Tejido social en zonas de Posconflicto en Colombia, código SIGP 57729. Proyecto “Hilando capacidades políticas para las transiciones en los territorios”; financiado

por el Fondo Nacional de Financiamiento para la Ciencia, la Tecnología y la Innovación, Francisco José de Caldas, en Colombia con contrato No 213-2018 y Código 58960. Se agradece a los evaluadores, al Grupo de Investigación en Estudios Interculturales y Decoloniales y al Semillero de Investigación en Perspectivas Crítica de la Paz, ambos de la Universidad de Antioquia, y el invaluable aporte de los y las integrantes de los procesos organizativos que aparecen en este artículo.

## Referencias Citadas

- Anctil Avoine, P., A. Avoine y N.J. Paredes 2018. Pensar la construcción de Paces en Colombia: la (ir)relevancia teórico-práctica de la decolonialidad. *Análisis: Revista Colombiana De Humanidades* 50 (93):317-335.
- Bouley, C. y D. Rueda 2007. *Zonas Humanitarias y Zonas de Biodiversidad: Espacios de Dignidad para la Población Desplazada en Colombia*. Comisión Colombiana de Juristas/ Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Bogotá.
- Castro-Herrera, F.S. 2020. Ficciones coloniales de la paz. En *Estudios Críticos de la Paz: Perspectivas Decoloniales*, editado por E. Parada, pp. 29-32. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz, Bogotá.
- Courtheyn, C. 2016. Comunidad de paz: Una paz “otra” en San José de Apartadó. *Polisemia* 22:55-72.
- Courtheyn, C. 2019. Territorios de paz: otras Territorialidades en la Comunidad de paz de San José de Apartadó. *Territorios* 40:291-318.
- Cruz, J.D. 2020. Estudios Críticos de paz y Conflictos: una Perspectiva Decolonial. En *Estudios Críticos de la Paz: Perspectivas Decoloniales*, editado por E. Parada, pp. 21-28. Centro de Investigación y Educación Popular/ Programa por la Paz, Bogotá.
- Dussel, E. 1996. *Filosofía de la Liberación*. Nueva América, México DF.
- Escobar, A. 2003. Mundos y conocimientos de otro modo. *Tabula Rasa* 1:51-86.
- Fontan, V. 2012. Replanteando la epistemología de la paz: El caso de la descolonización de paz. *Perspectivas Internacionales* 8 (1):41-71.
- García Linera, A. 2015. *Hacia el Gran Ayllu Universal: pensar el mundo desde los Andes*. Antología. Biblioteca Indígena, La Paz.
- Guevara Meza, A. 2015. Revisitando las ONG como objeto de estudio: Consideraciones para una aproximación crítica inicial. *Rupturas* 5 (2):49-101.
- Haber, A. 2011. Nometodología payanesa: Notas de metodología indisciplina. *Revista Chilena De Antropología* 23:10-49.
- Hale, C. 2007. Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada. En *Anuario CESMECA*, editado por T. Gutiérrez, pp. 299-315. Nueva Época, Chiapas.
- Hameiri, S. y L. Jones 2018. Against hybridity in the study of peacebuilding and statebuilding. En *Hybridity on the Ground in Peacebuilding and Development: Critical Conversations*, editado por J. Wallis, L. Kent, M. Forsyth, S. Dinnen y S. Bose, pp. 99-114. ANU Press, Acton, Canberra.
- Han, B. 2020. *La Agonía de Eros*. Herder, Barcelona.
- Hunt, C.T. 2018. Hybridity revisited: Relational approaches to peacebuilding in Complex sociopolitical orders. En *Hybridity on the Ground in Peacebuilding and Development: Critical Conversations*, editado por J. Wallis, L. Kent, M. Forsyth, S. Dinnen y S. Bose. ANU Press, Acton, Canberra.
- Ingold, T. 2017. ¿Suficiente con la etnografía! *Revista Colombiana de Antropología* 53 (2):143-159.
- Jaime-Salas, J.R. 2019. Descolonizar los estudios de paz un desafío vigente en el marco de la neoliberalización epistémica contemporánea. *Revista de Paz y Conflictos* 12 (1):133-157.
- Martínez, I. 2013. *Análisis de las Zonas Humanitarias de Curvaradó y Jigamandó como Ejercicio de Acción Colectiva Noviolenta (1997-2007)*. Universidad del Rosario, Bogotá.
- Millar, G. 2014. Disaggregating hybridity: Why hybrid institutions do not produce predictable experiences of peace. *Journal of Peace Research* 51 (4):501-504.
- Naucke, P. y E. Halbmayer 2016. Resistencia legítima frente al conflicto colombiano. Una reflexión teórica a partir de una comunidad de paz. *Revista de Antropología Social* 25 (1):9-33.
- Ochoa, D. 2022. La construcción de paz decolonial: Un acercamiento desde los desarrollos comunitarios del Chocó-Colombia. *Trabajo Social* 33-34:103-126.
- Panikkar, R. 2006. *Interculturalidad y Paz*. Heder, Barcelona.
- Restrepo, E. 2011. Etnización y multiculturalismo en el bajo Atrato. *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2):37-68.
- Restrepo, E. y A. Gutiérrez 2017. *Misioneros y Organizaciones Campesinas en el río Atrato (Chocó)*. Uniclaletiana, Medellín.
- Richmond, O. 2011. Resistencia y paz postliberal. *Relaciones Internacionales* 16:13-45.
- Suárez-Krabbe, J. 2011. En la realidad. Hacia Metodologías de Investigación Decoloniales. *Tabula Rasa* 14:185-204.
- Vasco, L.G. 2007. Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa* 6:19-52.

Vásquez Arenas, G. 2017. *Retóricas de la Paz en Colombia en el Decenio 1995-2005*. Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz, Medellín.

Vásquez Arenas, G. 2020. La paz en Colombia: Interpelaciones desde las pazes Decoloniales e Interculturales. En *Epistemologías decoloniales para la paz en el Sur-Global*, editado por Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias, Red CoPaLa, Red de Pensamiento Decolonial, Fondo

Editorial Mario y Revista FAIA, pp. 88-118. Universidad de los Andes, Caracas.

Walsh, C.E. 2009. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (De)coloniales de nuestra Época*. Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador, Abya-Yala. Quito.

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):28-47.

## Notas

<sup>1</sup> 2.1.6.6 Es la proximidad como seguridad y calor, el de las carnes en inmediatez, o el del vino; es el olvido de las angustias y el sorber con gusto lo merecido. La proximidad es fiesta, pero fiesta de la liberación y no de la explotación, injusticia o profanación. Es fiesta de los iguales, de los libres, de los justos, de los que esperan un orden de proximidad sin contrarrevoluciones, retrocesos.

2.1.6.7 Proximidad arqueológicamente acrónica y escatológicamente utópica, la realidad más esencial del hombre, el comienzo del discurso filosófico de la liberación, la metafísica en su sentido estricto, real y reflejo, pensado. Dussel (1996:33-34).

<sup>2</sup> La insubordinación gramatical, como ejercicio político de interpelación cultural, es un recurso con el que se pretende (re)nombrar y (re)definir las representaciones hegemónicas que se han constituido en torno a un concepto determinado. En este caso las Pazes se insubordina al criterio gramatical establecido por la real academia de la lengua española en cuanto a que toda palabra en singular y terminadas en Z al ser nombrada en plural la forma correcta de escribir la palabra es utilizando la letra C. En tal sentido las Pazes se transforma en un concepto vigoroso que se expresa a

través de experiencias sustantivas de hacer las pazes en Colombia, denotando semiótica y políticamente la diferencia que existe entre la concepción de Paz liberal con otras concepciones de hacer la(s) paz(es) en el país. Vásquez Arenas (2017:11).

<sup>3</sup> Siguiendo a Fontán (2012), lo que se requiere es una crítica articulada, entre lo teórico y lo práctico que viene cuestionar este paradigma de “paz liberal” que obstaculiza generalmente las verdaderas formas de reconciliación reduciéndolas a la reconstrucción nacional, económica y política. Así, la autora argumenta que se ha equiparado el modelo de paz al modelo de cooperación internacional que termina dilatando los recursos para la construcción de paz en una cantidad de burocracia heredada del esquema del Estado europeo: es un modelo que normaliza la paz y la define como una sola, única y a contracorriente con los procesos endógenos de cada comunidad. Anctil Avoine et al. (2018:325).

<sup>4</sup> Los *Jaidé* son lugares donde habitan los Jai, seres espirituales con los que trabaja el *Jaibaná* para curar y armonizar el territorio. Estos lugares son de especial importancia pues son las casas de estos espíritus y de allí depende la posibilidad de que el *Jaibaná* pueda cumplir con sus trabajos.