

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador
Área de Letras y Estudios Culturales

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

Concepciones “otras” de pensar y hacer la(s) Paz(es) en Colombia

Gerardo Vásquez Arenas

Tutor: Santiago Arboleda Quiñónez

Quito, 2024



Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Gerardo Vásquez Arenas, autor de la tesis intitulada “Concepciones “otras de pensar y hacer la(s) Paz(es) en Colombia” mediante el presente documento de constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor de mi tesis, yo asumiré toda responsabilidad frente a ellos y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General el ejemplar respectivo en formato digital.

21 de noviembre de 2024

Firma: _____

Resumen

Este trabajo realiza un amplio debate a la perspectiva filosófica, histórica, política, social, cultural y económica que se ha venido configurando alrededor de los conocimientos producidos por la academia especializada en torno a los denominados Estudios de la Paz. Nos adentramos en una ruta histórica que transita por la denominada “edad antigua”, pasando por la experiencia de la modernidad y continuando con las formas contemporáneas que han adquirido las narrativas y prácticas de la paz en los diversos contextos dentro de los cuales fueron surgiendo dichas configuraciones discursivas y sus correspondientes prácticas, íntimamente articuladas a la experiencia de los Estados-nación como parte esencial de la institucionalidad creada por la modernidad en su propósito de garantizar la paz a sus ciudadanxs.

De igual forma, y de manera simultánea, presentamos un conjunto de alteridades históricas que han sido obliteradas, invisibilizadas, inferiorizadas y criminalizadas, en buena medida por la persistencia a mantener sus modos de vida ancestrales que les caracteriza. Modos de vida que claramente interpelan al modo de vida hegemónico y mediante los cuales se constituyen formas “otras” de concebir y hacer la(s) paz(es) que vamos a adjetivar desde nuestro posicionamiento analítico como decoloniales e interculturales. Dichas pazes decoloniales e interculturales se despliegan creativamente en proyectos pluritópicos que tensionan las orientaciones epistémicas y políticas construidas alrededor de lo que hegemónicamente se ha entendido como paz y de sus medios para alcanzarla a partir de la aplicación de un conjunto de políticas gubernamentales establecidas para tal fin.

La pregunta orientadora de esta investigación estuvo relacionada con responder algunas inquietudes surgidas respecto a nuestro tema de interés en torno a ¿cuáles han sido las representaciones discursivas y las correspondientes políticas ejecutadas por el Estado durante el proceso de institucionalización de la paz liberal hegemónica? Y, de igual modo, ¿qué características han adquirido las disputas político-epistémicas ejercidas por las concepciones “otras” de pensar y hacer la(s) *paz(es)* en Colombia?

Palabras clave: paz liberal hegemónica, pazes decoloniales e interculturales, pensamientos otros, estudios de la paz, ontologías relacionales

Agradecimientos

La culminación de este trabajo no habría sido posible sin las complicidades de muchas de las personas que me acompañaron en esta apasionante aventura por decolonizar las ideas y prácticas asociadas a la paz. En muchos momentos aparecía como una tarea infructuosa y bastante incomprendida, quizás por la naturalización que hemos hecho de la idea de la paz como expresión directa de la culminación de las dinámicas de guerras y violencias de las cuales pareciera no tuviéramos escapatoria. No obstante, pensar la paz en clave de paz y no en la analítica de la guerra y la violencia, tal como suele hacerse dentro de los llamados estudios de la paz, se convirtió en la herramienta epistémica que nos permitió develar las presencias invisibilizadas de esas otras formas de pensar y hacer la(s) paz (es) adelantadas en el país por un conjunto de experiencias que nos siguen enseñando claves importantes para construir un mundo donde puedan convivir muchos de los mundos existentes, los cuales no solo han sido negados e invisibilizados sino, también, criminalizados, perseguidos y violentados en nombre de la civilización, el progreso, el desarrollo, la democracia y el Estado, entre otros imperativos categóricos contruidos por el patrón mundial de poder moderno/colonial.

En primera instancia, quiero dar un inmenso agradecimiento a todos los procesos que acá presento por sus inconmensurables enseñanzas y las posibilidades que nos brindan en términos del entendimiento de la idea y práctica de la paz desde referentes bien diferenciados a los que usualmente estamos familiarizados en el campo de los llamados estudios de la paz. En este sentido el reconocimiento que hago a estos procesos se concreta en una escritura despersonalizada del yo por una enunciación desde el nosotros y en tal sentido la enunciación en primera persona que se utiliza en esta nota de agradecimiento no se volverá a ver en el resto de las páginas que componen este trabajo como una forma de reconocimiento a sus invaluable conocimientos desplegados en torno a la paz.

Igualmente, debo hacer un especial agradecimiento a la casa de estudios de la Universidad Andina Simón Bolívar por haberme acogido dentro de la Cuarta cohorte del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, DECUL y a su cabeza y corazón visible, Catherine Walsh, quien merece todo nuestro reconocimiento por la ardua y paciente labor a través de la cual logró posicionar la opción decolonial como una apuesta

política y epistémica desde Abya Yala para el mundo en general. De igual modo, agradecer al profesor Santiago Arboleda Quiñones, quien además de haber sido el director de este trabajo, se convirtió en el amigo-hermano con el cual establecimos intensas y fructíferas conversaciones en nuestra inolvidable estancia en Quito en compañía de nuestro otro gran amigo-hermano Dairo Sánchez Mojica.

Agradecimientos infinitos a Esperanza, mi fiel compañera y amor cómplice en este viaje de la vida, quien siempre ha estado a mi lado para apoyarme en los proyectos comunes que seguimos compartiendo. Gracias a su valiosa interlocución este trabajo también es el reflejo de algunas de las conversaciones que hemos tenido alrededor de lo que acá se presenta. Finalmente, quiero agradecer a mi padre, a mi madre y a toda mi familia y amigos-hermanos del alma por entender mis permanentes ausencias para poder concentrarme en este y otros proyectos en los cuales me encuentro involucrado.

Tabla de contenidos

| | |
|---|-----|
| Introducción..... | 11 |
| Capítulo primero: La paz liberal hegemónica: Base de la construcción del estado moderno y el gobierno republicano | 27 |
| 1. La pax romana: antecedente central del Estado en su versión imperial | 41 |
| 2. La paz de Westfalia: origen del Estado en su versión de nación soberana..... | 50 |
| 3. La paz perpetua: la consolidación del Estado en su versión liberal republicana..... | 53 |
| 4. Ejercicios decoloniales para agrietar la paz liberal hegemónica..... | 57 |
| Capítulo segundo: Simultaneidad histórica de las pazes otras desde la época prehispánica al período colonial | 73 |
| 1. Formas prehispánicas de autoridad colectiva comunal de los pueblos originarios como expresión de pazes otras e interculturales | 81 |
| 2. Los palenques como formas de autoridad colectiva afrodiaspórica y expresión de pazes decoloniales e interculturales | 93 |
| 3. Las rochelas o pueblos de libres como formas de autoridad colectiva y expresiones de pazes interculturales y decoloniales..... | 102 |
| Capítulo tercero: La paz liberal hegemónica en la Colombia del siglo XIX | 109 |
| 1. Recepción y asimilación de la paz liberal hegemónica en la Colombia del siglo XIX | 122 |
| 2. Una mirada crítica a los estudios historiográficos sobre la paz en el siglo XIX.. | 131 |
| Capítulo cuarto: Paz liberal hegemónica y pazes decoloniales e interculturales en Colombia: Dinámicas contemporáneas..... | 145 |
| 1. La paz liberal hegemónica en Colombia en los procesos de negociación de la década de los ochenta del siglo XX y parte del siglo XXI..... | 153 |
| 2. Estudios críticos de la paz: Una mirada crítica desde las pazes decoloniales e interculturales..... | 166 |
| 3. Experiencias actuales de pazes decoloniales e interculturales en Colombia | 174 |
| 3.1 El proceso de liberación de la Madre Tierra: una experiencia de paz telúrica... | 178 |
| 3.2 El proceso comunitario de la Ciénaga Grande del Bajo Sinú, Asprocig: una experiencia de paz anfibia..... | 187 |

| | |
|---|-----|
| 3.3 El proceso de comunidades negras: una experiencia simbiótica de paz telúrica y anfibia | 195 |
| 3.4 Una última coda en torno a otros procesos de pazes decoloniales e interculturales en Colombia | 204 |
| Conclusiones..... | 217 |
| Lista de referencias | 227 |

Introducción

El presente trabajo tiene el propósito de problematizar la mirada canónica construida alrededor de las ideas y sentidos sobre la paz como parte de una tradición cultural específica y dominante que ha reproducido la academia especializada alrededor de los denominados Estudios de la Paz. Dicha mirada, caracterizada en este trabajo como *paz liberal hegemónica*, la ubicamos en términos de un proceso de larga duración que describimos y analizamos para descolonizarla a partir de sus presupuestos fundantes que podemos encontrar en una diversidad de campos del conocimiento como el histórico, filosófico, político y sociológico. Para tal fin nos adentramos en una ruta histórica a través de la cual iremos destacando los diversos contextos en los que han surgido las principales configuraciones discursivas y prácticas de la paz en occidente, deteniéndonos en la denominada “edad antigua” para continuar con la experiencia de la modernidad e ir llegando a las formas contemporáneas que estas han adquirido.

Partimos de la necesidad de analizar y pensar la paz en clave de paz y no en la clave analítica de la guerra como usualmente lo realiza la academia especializada de la paz para, de este modo, no continuar fortaleciendo los estudios de la guerra y las violencias sino que, por el contrario, podamos robustecer el campo analítico de los estudios de la paz el cual ha sido claramente despotencializado cuando se aborda dicho concepto como expresión directa de su antítesis, es decir, como ausencia de guerra o violencia. Este trabajo se instala precisamente en la idea de contribuir a potenciar una mirada otra de pensar y hacer la(s) paz(es) en Colombia desde la cual rescatamos formas de relacionamiento social que históricamente han construido los pueblos, comunidades, colectivos, organizaciones, seres y sociedades negadas por la sociedad hegemónica.

En este sentido, nos proponemos visibilizar la paz como un proceso vivo y concreto que se encuentra presente en la cotidianidad de una diversidad de sociedades las cuales, a pesar de la invisibilización y negación ejercida históricamente por la sociedad hegemónica, nos muestran y ofrecen posibilidades de vivir desde lógicas “otras” que se caracterizan por aportarnos sus inconmensurables conocimientos, gramáticas, estéticas y sentires de paz en plural que interpelan los sentidos euronocéntricos de la paz universal, es decir, de la paz liberal hegemónica. Lógicas “otras” que se han instituido históricamente desde una perspectiva potencial y las cuales se han desplegado mediante

un conjunto de proyectos pluritópicos que interpelan las imágenes construidas alrededor de la idea hegemónica de la paz y de sus correspondientes políticas gubernamentales que se han aplicado desde el supuesto de preservar y/o garantizar la paz en el marco de la matriz civilizatoria occidental.

En mi condición de militante político de izquierda, durante la década de los 80s, y luego en mi experiencia como estudiante, profesional y académico universitario, desde la década de los 90s hasta hoy, he tenido la oportunidad de estar vinculado a procesos de formación, investigación e intervención con comunidades urbanas y rurales alrededor de los temas de la paz, los conflictos y el desarrollo en la ciudad de Medellín y el departamento de Antioquia a través de los cuales he podido reflexionar sobre dichos asuntos que al final se han ido condensando en la siguiente pregunta que orienta la realización de esta tesis: ¿Cuáles han sido las representaciones discursivas y las correspondientes políticas estatales que han acompañado el proceso de institucionalización de la paz liberal hegemónica, al igual que las disputas político-epistémicas ejercidas por las concepciones “otras” de pensar y hacer la(s) *paz(es)* en Colombia?

Para dar cumplimiento a las diversas respuestas que sugiere la anterior pregunta, asumimos el enfoque político-epistémico de la opción decolonial el cual podemos verlo configurado en la autosúplica de Frantz Fanon (2009) cuando en tono exclamativo le demanda lo siguiente a su cuerpo racializado: *¡Oh, cuerpo mío. Haz siempre de mí un hombre que interroga!* En este sentido, la autosúplica de Fanon para que su cuerpo racializado no deje de interrogarse, ante la conciencia adquirida por su condición como condenado de la tierra, es nuestra propia exhortación para auto persuadirnos de mantenernos en un estado de alerta permanente y vigilante frente a las diferencias coloniales que impugnamos en este trabajo.

Es a partir de esa actitud permanente de interrogación y sentida o pasada por el cuerpo desde la cual se erige el giro decolonial como una opción desestabilizante, en este caso para el pensar y el hacer de la paz, que nos invita a entender algunos imperativos categóricos de una manera distinta a como usualmente los hemos concebido. Por tanto, es necesario volver a re-flexionarlos¹ y re-conocerlos a través de una analítica basada en

¹ Re-flexionar de modo otro al acostumbrado es volver a pensar y sentir las cosas desde espacios y tiempos no lineales los cuales nos permitan re-pensarnos, re-configurarnos y re-hacernos desde espacios y tiempos espiralados complejos, los cuales trastocan nuestros sentidos espacio-temporales que han sido colonizados por el espacio-tiempo euronorcéntrico.

cambiar los términos de la conversación que nos propone la tradición euronorcentrada como expresión ideológica sobre la cual se asienta la geopolítica del conocimiento de la que nos hace referencia en su trabajo Walter Mignolo (2003).

Dicho en otras palabras, se trata de iniciar un proceso de *desprendimiento* tal como lo sugiere el mismo Mignolo (2010) cuando nos plantea que dicho *desprendimiento* es un despertar del sueño y la ilusión hegemónica del conocimiento, del entendimiento y del horizonte de vida que han estado regidos desde el siglo XV cuando se estableció el mundo moderno/colonial. Para el caso sobre el cual estamos empeñados se trata de dotarnos de una *analítica del desprendimiento* que nos ayude a desnaturalizar algunos conceptos como parte de los campos conceptuales que han totalizado la paz liberal hegemónica en tanto realidad universal única e incuestionable. Una posibilidad de actuación para el desprendimiento lo constituye el amor y la erótica por y en el conocimiento, tal como lo plantea la pensadora lesbiofeminista Audre Lorde (2002), quien nos invita a disponernos a experimentar otra forma de conocer en donde lo racional se subordine a la experiencia amorosa que podemos sentir en el proceso corporalizado del conocimiento sobre el cual hace referencia Fanon en su obra.

En el anterior sentido, la disposición hacia el conocimiento, y de la cual hablamos para la realización de este trabajo, se encuentra situada dentro de lo que caracterizamos como una disposición *epistemo-erótica-lógica* que retoma el planteamiento de un pensamiento otro o pensamiento de la diferencia al que se refiere Abdelkebir Khatibi (2001) cuando nos plantea sobre la necesidad de situarnos en un pensamiento que permita descolonizarnos. Es así como el llamado que se hace en este trabajo es coincidente con el objetivo teleológico de un “pensamiento otro” y, en consecuencia, la propuesta analítica es por atrevernos a (re)pensar(nos) y (re)hacer(nos) decolonial e interculturalmente alrededor de las ideas y sentidos hegemónicos que tenemos de la paz. Al tenor de lo anterior el pensamiento otro se edifica en una racionalidad no euronorcéntrica y genera nuevas narrativas y relatos que se constituyen desde una doble crítica derivada de estar entre un legado prehispánico vivo en su lengua y tradiciones y una herencia hispana occidentalizada y compartida con los connacionales.

El pensamiento otro se ejerce en la doble crítica, pues desde este lugar de enunciación es posible aguzar los sentidos desde ambos lados para liberar el pensamiento y la subjetividad. En este sentido hay que afirmar que las sociedades originarias, afrodescendientes, campesinas y populares, en su larga tradición oral, han aprendido a desenvolverse en la frontera cultural, epistémica y subjetiva. Durante siglos de diferencia

colonial aprendieron la lengua hegemónica sin olvidar la propia, sincretizaron algunas tradiciones y resguardaron otras, ininteligibles incluso para algunos de sus propias sociedades. El pensamiento otro, posibilita la transmisión escrita y oral de un conocimiento diferente, una racionalidad no occidental vigente dentro de estas sociedades para divulgar y compartir la visión negada de sus mayores y mayores, abuelos y abuelas, ancianos y ancianas, entre otras formas de nombrar que tienen dichas sociedades y según a las tradiciones culturales a las que estas correspondan.

En suma, el pensamiento otro se establece desde una subjetividad diferente que es representado tanto en la lengua propia como en la lengua mestiza y el cual se convierte de manera creativa en poesía, novela, narrativa, cuentos, relatos, cantos, juegos, oraciones, leyendas, fábulas o conjuros que comunican, de manera bilingüe, las dos lógicas albergadas en la misma persona. En suma, este pensamiento otro estaría respondiendo a la preocupación manifestada por Catherine Walsh (2005, 31) en cuanto a cómo incitar un (re)pensamiento crítico que en términos de carácter, perspectiva, lógica y práctica sea “otro”. Sería así entonces como se podría estar configurando un pensamiento crítico en la medida:

que tenga su fundamento y razón de ser en un proyecto de transformación social, política, epistémica y humana, y en un imaginario o visión de un mundo de otro modo. Un pensamiento crítico que no parta de perspectivas eurocéntricas ancladas en la modernidad (como Deleuze, Lacan y Foucault, entre otros) sino un (re)pensamiento crítico que se construya desde y con relación a la colonialidad y la gente, incluyendo los movimientos sociales latinoamericanos y sus intelectuales, y con la idea de crear nuevas comunidades interpretativas; una nueva teoría de real compromiso que, como ha argumentado Maldonado Torres, nos ayude a ver de mejor (y de otra) manera.

En consonancia con lo anterior y en correspondencia con una práctica atenta y permanente de nuestro que hacer investigativo, la actitud a la cual apelamos acá se adjetiva decolonial e intercultural en la medida que se encuentra conectada al conjunto de razones y emociones generadas por la herida colonial que ha marcado nuestros cuerpos y subjetividades como seres negados por la geopolítica del conocimiento al momento de asignarnos un lugar marginal y tributario con relación al conocimiento producido en las metrópolis centrales. En este sentido, y a partir de nuestro lugar de enunciación, reconocemos la existencia de formas de conocimiento “otras”, igualmente válidas, potentes y pertinentes en/desde/por/para el contexto en el que se originan y en un diálogo paralelo e interpelante con otras formas de conocimiento, incluido el euronorcentrado.

Igualmente, una actitud decolonial e intercultural que se erige como conciencia expectante de auto interpelación respecto a las diferencias coloniales que no solo padecemos, en la medida que hacemos parte de sociedades y academias “periféricas” sino, también, las cuales hemos reproducido en tanto sociedad y academia hegemónica que inferioriza los conocimientos de las sociedades no académicas y de las academias ubicadas en los puestos más bajos de los llamados *rankings*, enmarcados dentro del lenguaje agenciado por la cuantimetría actual cuando utiliza el indicador de “prestigio” de las universidades más “reconocidas” en el mundo. Podemos decir entonces que nos ubicamos dentro de una sociedad y academia “periférica” que se mueve, de forma paradójica, entre la auto inferiorización y la inferiorización, en el primero de los casos generada por el autocolonialismo mental y, en el segundo, instituido por el lugar de privilegio que eventualmente estemos ocupando con relación a las sociedades no académicas o al interior de la academia misma de la cual hacemos parte por la posición privilegiada o no que estemos ocupando dentro de los mencionados rankings de las mejores universidades que existen en el “mundo”.

De este modo, hablamos de una actitud decolonial e intercultural como expresión concreta de nuestra disposición corporal que acecha interrogativamente al qué, para qué y por qué queremos investigar lo que queremos investigar² -sentido ético-político de la investigación- de tal modo que el cómo investigar se desprende inicialmente de respondernos estas tres preguntas, las cuales se encuentran relacionadas con la autoafirmación ontológica que hacemos mediante una actitud decolonial e intercultural para negar la negación a la cual nos hemos visto enfrentados seres, pueblos, comunidades y sociedades que la cultura hegemónica ha inferiorizado e invisibilizado. Igualmente, el cómo hacer investigación en clave decolonial e intercultural se desenvuelve en una práctica que compromete a todos nuestros sentidos sensoriales y extrasensoriales³ para conocer lo que desconocemos y arrogantemente creemos conocer. En suma, en diálogo con Nelson Maldonado (2008), asumimos una actitud des-colonial y la complementamos como intercultural por la disposición a la autocrítica que debemos hacer a nuestro propio

² Lo decolonial no puede reducirse a una metodología, lo decolonial es mucho más que un método y un conjunto de técnicas y procedimientos; más bien, son propósitos políticos y acciones liberadoras de un caminar decolonial e intercultural, es decir, es un hacer otro y no otra forma canónica de hacer.

³ La aceptación de la concurrencia de elementos no racionales y extra-científicos en la construcción del conocimiento científico, que se encuentra en contravía con los conceptos universales que devienen en totalitarios y excluyentes, trae como consecuencia la apertura a nuevas perspectivas y explicaciones de mundos posibles y presentes otros que han sido invisibilizados.

equipaje cultural que llevamos a cuestas de tal modo que podamos establecer un efectivo diálogo intercultural que nos permita no solo auto interpelarnos sino, también, interpelar al otro mediante la experiencia de una con-versación intercultural.

La con-versación intercultural se ubica de esta manera en un elemento central de nuestro que hacer investigativo decolonial e intercultural, la cual se encuentra mediada por el principio de la solidaridad y el sentimiento de la afectividad que nos posibilitan reconvertir-nos mutuamente. Es una con-versación intercultural mediante la cual me dejo interpelar por el otro y en la que, igualmente, interpelo al otro a partir de un sentimiento de valoración y reconocimiento por la humanidad del otro tanto o más que de nuestra propia humanidad colonizada y desde la cual muchas veces nos asumimos como seres superiores frente a seres otros a los que calificamos y/o sentimos abierta o subrepticamente desde algunos atributos de inferioridad construidos históricamente y mediante los cuales nos lleva a considerarlos como objetos de investigación. Es importante decir que no apelamos a una esencialización de las alteridades negadas sino a un sentimiento de respeto mediante el cual se facilita el establecimiento de un diálogo intercultural de mutua interpelación que nos ayuda a reconocer las huellas coloniales que nos habitan a unos y otros y nos adviertan de la necesidad de transitar hacia una ruta de viaje compartido para descolonizar-nos.

Partiendo de lo anterior, mantener una actitud decolonial e intercultural implica enfocarnos en la analítica de la matriz colonial del poder, saber y del ser en tanto componente constitutivo o cara oculta de la modernidad que la inquirimos a partir de la lógica reveladora de las múltiples violencias que dicha matriz esconde. Y, de forma simultánea, buscamos potenciar el conjunto de poderes, conocimientos y seres invisibilizados a través de una perspectiva liberadora que objeta las formas hegemónicas establecidas por el patrón mundial de poder moderno/colonial. En este sentido, la perspectiva metodológica de la cual partimos busca develar la constitución y funcionamiento de la colonialidad del poder a la cual hace referencia Aníbal Quijano (2001) como expresión de la materialidad institucional creada por la modernidad mediante el denominado Estado-nación, el cual se encuentra claramente articulado al ámbito de existencia social de la autoridad colectiva estatal que justifica la diferencia colonial sobre la base de una supuesta superioridad de la democracia occidental frente a una supuesta inferioridad de las formas de autoridad colectiva comunal de las sociedades no occidentales.

Es un lugar común encontrar en los análisis que se hacen desde las ciencias sociales al momento de aludir sobre la autoridad colectiva como ámbito de existencia social, su acentuado énfasis en la experiencia de la institución moderna del Estado-nación a través del cual se ha invisibilizado las múltiples experiencias de las autoridades colectivas comunales no estatales. Ahora bien, en la mayoría de los análisis de las ciencias sociales al momento de referirse a dichas autoridades colectivas comunales éstas generalmente son caracterizadas como expresiones de un pasado remoto que es necesario integrar a la modernidad o desde un reconocimiento claramente articulado a una visión de relativismo cultural el cual produce repertorios de inferiorización, subvaloración y/o esencialización.

En este sentido, este trabajo pretende develar las diversas formas de autoridades colectivas comunales no estatales constituidas como expresiones atávicas las cuales se encuentran presentes en la contemporaneidad que se han venido recreando y repotencializando como proyectos pluritópicos basados en la construcción de formas otras de gobierno desde una perspectiva disruptiva de *gobiernos que mandan obedeciendo*, es decir, gobiernos que parten del sentir profundo del interés general de las mayorías y no de las minorías, tal como ocurre en la democracia moderna occidental.

Partiendo del enfoque clásico eurocéntrico de la paz, sustentado en el predominio de una concepción universalista a la que definimos como paz liberal hegemónica, es relevante destacar la función esencial que ha venido cumpliendo el Estado-nación como instrumento del poder hegemónico para garantizar el orden y la estabilidad social bien sea en las sociedades monárquicas o en las democráticas. En este sentido, hablar de paz liberal hegemónica es reconocer parte de la historiografía imperial ya que cuando se alude a la denominada *pax romana*, relacionada con el período hegemónico vivido como imperio, esta se encuentra referida a la paráfrasis de otros períodos hegemónicos de dominación imperial como la *pax hispánica*, *pax británica* y *pax americana*, entre otras. En suma, la paz liberal hegemónica o si se quiere la paz imperial o la paz estatal es lo que en el campo de la investigación sobre la paz se nombra "*paz negativa*", la cual es ampliamente entendida como expresión de la ausencia de la guerra o la violencia directa al interior de un Estado-nación.

En cuanto al enfoque crítico eurocentrado de la paz, respaldado en posturas académicas críticas europeas que interpelan la mirada reduccionista o minimalista que caracteriza a la paz negativa, se observa una ampliación en la mirada conceptual cuando se considera a la ausencia de la violencia directa como un elemento complementario a lo

que debería ser la desaparición de la violencia indirecta y/o la violencia cultural como condiciones esenciales para garantizar la experiencia de la denominada “*paz positiva*”. Si bien este enfoque crítico eurocentrado de la paz representa una mirada más vasta al enfoque clásico eurocéntrico, es importante señalar que el enfoque crítico se mantiene atrapado en la lógica de la matriz discursiva y práctica del Estado-nación y la democracia moderna a la cual se le considera como instrumento fundamental en los procesos de constitución, promoción y garantía de escenarios para la paz que se despliegan en el marco de la paz liberal hegemónica.

Partiendo del proceso de recepción y asimilación de las anteriores ideas y representaciones de la paz liberal hegemónica, dentro de la naciente república decimonónica de la hoy nombrada república de Colombia, podemos plantear que en el país se ha mantenido la tradición de los estudios sobre la paz en el sentido de que estos se encuentran más centrados en el estudio de la conflictividad armada, las guerras y las violencias que en un abordaje basado en las diversas manifestaciones alrededor de la paz ya que la academia especializada se ha dedicado más a investigar sobre los procesos que han sucedido y se continúan presentando alrededor de las diferentes expresiones relacionadas con la violencia y la guerra y no precisamente a estudiar los procesos ocurridos en el pasado y los que contemporáneamente se vienen gestando como potentes experiencias alrededor de la vivencia cotidiana de la paz.⁴ Una opinión en tal sentido nos la compartía Jesús Antonio Bejarano (1995, 14), al señalar esta falta de interés por el estudio específico de la paz y de la resolución pacífica de los conflictos y por el afincamiento en la interpretación del conflicto armado en la medida que:

Pareciera obvio que las investigaciones sobre el conflicto no guardan sino una lejana relación de correspondencia con las investigaciones para la solución del conflicto, esto es, las investigaciones para la construcción de la paz. Sin embargo, cuando el conflicto sobrepasa ciertos límites y cuando alcanza una perspectiva e intensidad como la colombiana, sería intelectualmente irresponsable seguir divagando en una violentología que no guarde conexión con los esfuerzos de construcción de la paz.

⁴ Podemos afirmar que la investigación de la paz en Colombia se ha convertido en un tema accesorio a los que se desarrollan alrededor de los estudios sobre el conflicto armado interno, la violencia, la seguridad, la defensa, el terrorismo, el narcotráfico, la guerra, la justicia transicional, los procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración DDR, las víctimas, los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario IDH, entre otros. En tal sentido en Colombia se podría hablar del campo de la Investigación para la paz IPP como un campo que aún no ha logrado deslindarse de los estudios de la “violentología” de manera determinante y donde la paz, como objeto de estudio no ha trascendido la reconstrucción histórica de los procesos de paz vividos en Colombia tanto desde la perspectiva de la paz liberal hegemónica como desde la(s) paz(es) otras.

En otro trabajo, el mismo Bejarano (1999) señala otro rasgo problemático de la investigación sobre la paz colombiana en su dimensión normativa y teórica. Sostiene que los pocos trabajos existentes en el campo de la educación y cultura de paz resultan ser puramente descriptivos de experiencias y/o propuestas de acción, y los de mayor carácter analítico y teórico se limitan solo a la educación para la paz y la convivencia. Lo problemático de lo anterior es que si bien dichos estudios ayudan a resolver la pregunta sobre que hace la sociedad civil y la investigación en Colombia estos no han generado mayores reflexiones teóricas sobre la experiencia de la paz liberal hegemónica lo cual, en simultaneidad con el estudio de la(s) paz(es) otras, nos estaría dando cuenta de un campo de estudio que podría estar problematizando alrededor de los alcances, limitaciones y posibilidades para construir la paz en el país.

Sobre los enfoques de la paz desde los cuales parten los investigadores colombianos se encuentra que el 16,3 % asume una posición *minimalista* o negativa frente a la paz, es decir, que la paz es reducida a la ausencia de guerra o al silenciamiento de las armas; el 25,2 % asume un *enfoque intermedio* de la paz en donde esta es concebida como ausencia tanto de guerra como de amenazas a la convivencia social; mientras que la mayoría de autores 56,1 % aborda el tema de la paz desde una posición *maximalista* o positiva la cual se caracteriza no solo por la inexistencia de la violencia directa sino, también, por la ausencia de violencia indirecta o violencia estructural entendida como injusticia social que exige una reestructuración de la sociedad, intentando conciliar los intereses de las partes en conflicto (Gutiérrez 2010, 33).

Partiendo de la anterior y breve síntesis sobre los énfasis de la investigación colombiana en torno a la paz, se constata el predominio de una mirada maximalista directamente relacionada con el enfoque crítico eurocentrado que aboga, en suma, por la existencia de un ambiente de justicia social, es decir, de paz positiva. En principio podríamos estar de acuerdo y alinearnos alrededor de esta tendencia, sin embargo, lo que no podemos compartir son las consecuencias a las cuales nos suele conducir cuando se reduce la justicia social como expresión directa de la variable económica, llevándonos a correr un doble riesgo que debemos analizar. El primer riesgo se relaciona con un efecto de inmovilidad en la creatividad conceptual y práctica que se presenta al momento de considerar la necesidad de que se establezcan cambios radicales en el marco de las estructuras sociales injustas que genera el modelo económico capitalista, es decir, pensar que solo puede haber cambios sociales sustanciales una vez se hagan los cambios

económicos en el orden estructural que sabemos no van a suceder en el marco de las condiciones establecidas por la estructura económica del capitalismo.

En cuanto al segundo riesgo este se ve expresado a partir de un efecto de movilidad restringida de la subjetividad y la acción social, generado por el reduccionismo de la justicia social como mera justicia económica. Es decir, el análisis sobre la posibilidad de alcanzar la paz positiva se encuentra reducido a la necesidad de la inclusión económica de sectores tradicionalmente marginados del proceso de acumulación de la economía capitalista, desplazando la posibilidad de concebir la paz positiva por fuera de dicho proceso de acumulación o, incluso, que se le considere a este como el núcleo del verdadero problema el cual impide construir los posibles escenarios de relacionamiento social basados en la cordialidad y la solidaridad colectivas a las que históricamente le han apostado las sociedades no estatales en su permanente interpelación a los procesos de competitividad e individualismo, exacerbados actualmente por el modelo neoliberal que se ha pretendido mostrar como el orden natural de la sociedad.

Por todo lo mencionado, es importante replantear las ideas y sentidos de la paz que permita develar cómo el sistema mundial capitalista ha sido y será incompatible con la posibilidad de generar acciones favorecedoras que constituyan ambientes sociales de cordialidad y solidaridad entre las personas y los pueblos. Partiendo de esta premisa se hace pertinente descolonizar el conocimiento que se ha construido en occidente en torno a las narrativas de la paz liberal hegemónica, las cuales aparecen como escenarios profundamente contradictorios a lo que pretendidamente se persigue, es decir, actúan como crudas expresiones de violencia que han sido históricamente justificadas como parte de una narrativa centrada en la búsqueda de ese bien universal llamado paz.

La teoría sobre la paz y de lo que hoy caracterizamos como paz liberal hegemónica tiene en la figura de Immanuel Kant a su mayor exponente contemporáneo quien abogaba por la creación, dentro del núcleo de su trabajo sobre la paz perpetua, de un conjunto de normas e instituciones democráticas para la contención al recurso de la guerra y mantener la paz al interior de los Estados liberales. Tal como se advierte, la teorización de la paz ha estado directamente relacionada con la generación de la teoría general del Estado y, por tal motivo, esta institución se convierte en un insoslayable campo de reflexión que se abordará durante este trabajo investigativo.

A contrapelo de las visiones ya señaladas, y desafiando el continuo de violencia y escepticismo a las posibilidades de *paz(es)* “otras”, experiencias de sociedades originarias, afrocolombianas, campesinas, populares, feministas y juveniles se han

organizado históricamente para transformar la realidad y responder al impacto directo de las diversas violencias como la exclusión clasista, la negación de sus culturas y derechos, el patriarcalismo, el racismo y las múltiples injusticias que históricamente han enfrentado. Estas experiencias han otorgado otros significados a la paz liberal hegemónica, superando su generalizada y restringida comprensión como paz negativa o paz positiva. En dichos escenarios sociales se materializa un ejercicio colectivo de construcción de *paz(es)* que encuentran su origen en las culturas, necesidades y aspiraciones de los pueblos y sociedades que las generan, dinamizan y reinventan de manera profusa.

En el anterior sentido, esta investigación se inscribe en el marco de una acción política comprometida con procesos sociales contrahegemónicos, que no solo han resistido los embates de la violencia, desatados históricamente desde tiempos de la colonia y continuados por las élites criollas y mestizas del país en contra de estos sino que, además, han re-existido sistemáticamente como formas de vida “otras” las cuales contribuyen, notable y creativamente, a la construcción de relacionamientos sociales que le vienen apostando a una refundación de la sociedad colombiana desde una perspectiva de interculturalidad crítica como proceso vivo entre las sociedades negadas histórica y contemporáneamente y como proyecto político interpelante de la matriz civilizatoria occidental.

Es importante destacar que este trabajo parte por asumir el reto de hacer un ejercicio de construcción teórica y conceptual de la paz que no solo problematiza la representación moderna de la paz liberal hegemónica como expresión directa del orden y la estabilidad política, económica, cultural y social al interior de los denominados Estados-nacionales sino que, también, identifica y caracteriza formas “otras” de concebir y hacer la(s) *paz(es)* en Colombia que han sido sistemáticamente invisibilizadas, negadas y criminalizadas y a las cuales denominaremos en este trabajo como *Pazes Decoloniales e Interculturales* en una doble lógica de actuación política y epistémica como procesos y proyectos sociales “otros”.

Reconocer la importancia académica y social de la presente investigación reposa, en primera instancia, en la necesidad de agrietar el predominio de una paz liberal hegemónica que la academia especializada de la paz no la ha problematizado lo suficientemente en torno a sus presupuestos filosóficos y políticos fundantes que la han instaurado a través del denominado “mantenimiento del orden y la paz” como principio básico orientador del Estado-nación moderno. En segunda instancia, se justifica por la posibilidad argumentativa que puede ofrecer a los procesos de las sociedades negadas

histórica y contemporáneamente en un horizonte de re-potenciar sus visiones y prácticas de *paz(es)* “otras”, las cuales muchas veces solo alcanzan una notoriedad en planos locales y regionales, relacionándose con lo que podría denominarse una *presencia-invisibilizada* de dichas pazes en el conjunto de la sociedad colombiana.

Al tenor de lo anterior, la relevancia de esta investigación se afirma en la posibilidad de nombrar y re-nombrar diferentes procesos históricos, políticos, económicos y culturales que aparecen como expresión concreta de situaciones de conflicto, lucha, ruptura y articulación en torno a los discursos y prácticas de la paz. De igual modo, la investigación es una oportunidad de ampliar la comprensión académica, política, epistémica y metodológica a partir del establecimiento de nuevos lentes que nos permitan sentipensar las experiencias de *paz(es)* “otras” las cuales se encuentran presentes en Colombia y que no sólo denuncian las variadas situaciones de injusticia que se presentan en el país sino, también, aportan maneras “otras” de ver, pensar, teorizar y sentir mundos desde una perspectiva relacional biocéntrica. Finalmente, esta investigación es una posibilidad para consolidar el reconocimiento de grietas político-epistémicas que puedan conducirnos por senderos decoloniales los cuales vienen marcándonos el camino hacia la re-construcción de nuevas formas de relacionamiento dentro de la sociedad colombiana a partir de la enunciación de una perspectiva crítica decolonial e intercultural de la paz sobre la cual reposa la analítica de este trabajo.

La reflexión que realizamos en este trabajo se enmarca en una perspectiva *genealógica de la paz*, mediante la cual se cuestionan las representaciones que se han construido comúnmente alrededor de la historia oficial de la paz liberal hegemónica para ir evidenciando la pluralidad histórica de la pazes decoloniales e interculturales que han sido invisibilizadas a lo largo de la tradición cultural edificada por occidente alrededor de dicho concepto. Por lo tanto, no se trata de mostrar una historia lineal sobre la construcción de la paz liberal hegemónica en sí misma sino de presentar, en simultaneidad histórica, los pilares de las pazes decoloniales e interculturales que han sido y continúan siendo invisibilizadas por la primera y para lo cual mediante la presentación de este trabajo pretendemos revelarlas.

No obstante, para efectos expositivos iniciaremos presentando el contexto filosófico e histórico del concepto a partir de la denominada “edad antigua” de tal modo que podamos ir reconociendo los presupuestos sobre los cuales se habrían fundado las ideas primigenias de la paz desde la larga tradición cultural occidental hasta configurarse en la idea de la paz liberal hegemónica a la que presentaremos de manera simultánea y en

clara tensión con los elementos que caracterizan las presencias invisibilizadas de las pazes decoloniales e interculturales, tal como lo veremos a lo largo de los cuatro capítulos que estructuran este trabajo.

El archivo utilizado para la realización de este trabajo hace parte de un cuerpo documental basado en libros, crónicas, ensayos y artículos que se caracterizan por su diversidad disciplinaria. En particular podemos destacar los trabajos abordados desde claras orientaciones de carácter filosófico, histórico, jurídico, político, sociológico y antropológico como aportes importantes que aluden de forma directa o indirecta sobre el tema de la paz y que convencionalmente conocemos, en la narrativa de la denominada historia universal, como obras escritas en la “edad antigua”, “edad media”, “edad moderna” y “edad contemporánea”. De igual modo, un compendio de obras, ensayos, libros, cartas y artículos que fueron escritos algunos de estos en el siglo decimonónico, así como otros escritos entre el siglo XX y el XXI en los cuales se analizan los procesos acaecidos en diferentes momentos históricos y/o del presente que reflexionan el concepto y la práctica de la paz en tanto tema central de interés que analizamos en esta tesis.

Otro archivo importantísimo del que parten las reflexiones que se tejen en este trabajo tiene que ver con el que podemos nombrar un *archivo existencial o sentipensado* que se fue incorporando potentemente a través de un conjunto de ejercicios de relacionamiento que se han ido estableciendo con algunas redes de trabajo y apoyo en el orden local, regional, nacional e internacional. Mediante dichos ejercicios de relacionamiento, posibilitados por la participación en diferentes procesos de investigación, formación, conversación, encuentros académicos, colaboraciones mutuas, marchas, mingas, rituales y visibilización de agendas de trabajo y luchas en diferentes coyunturas sucedidas en Colombia y por fuera del país entre los años 2015 al 2022, se logró reconocer e incorporar las potencialidades de las concepciones “otras” de pensar y hacer la(s) paz (es) en Colombia las cuales se enunciaban aún de manera tímida en los inicios de las clases presenciales en el doctorado en Quito durante los años de 2014 y 2015.

Algunas de estas redes, organizaciones y procesos que destacamos acá, y con las y los que aún mantenemos dichas relaciones de colaboración a través de la realización de una serie de actividades adelantadas en su mayoría por y con el Grupo de Investigación en Estudios Interculturales y Decoloniales, adscrito a la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia, son las siguientes: Red colombiana de energía de la Biomasa -RedBioCol-, Red Nacional de Trabajo Social Intercultural y Decolonial,

Red de Tejidos Interculturales y Decoloniales de Trabajo Social Latinoamericano y Caribeño, Red Amáfrica Ladina de Pensamiento Decolonial e Intercultural en Trabajo Social, Asociación de Pescadores Campesinos Indígenas y Afrodescendientes para el Desarrollo Comunitario de la Ciénaga Grande del Bajo Sinú -Asprocig-, Corporación Nuevo Arco Iris y los procesos conocidos como Cinturón Occidental Ambiental COA en el suroeste antioqueño y la Liberación de la Madre Tierra en el Norte del Cauca.

De igual modo, un *archivo existencial o sentipensado* que se ha nutrido de una serie de salidas pedagógicas, proyectos de investigación y extensión al igual que en la realización de varias tesis de pregrado y posgrado adelantadas con algunas de las anteriores redes, organizaciones y procesos a través de un importante número de estudiantes, adscritos a la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia, el pregrado de Ciencia Política de esta misma Universidad y de la Maestría en Estudios de la Cultura de la Universidad Andina Simón Bolívar, que se han vinculado a las comunidades de los Resguardos de San Lorenzo, ubicado en el municipio de Riosucio en el departamento de Caldas, La María, ubicado en el municipio de Piendamó en el departamento del Cauca, Marcelino Tascón, ubicado en el municipio de Valparaiso y el de Omega en el municipio de Cáceres del departamento de Antioquia, la Comunidad de Paz del Carare en el Magdalena Medio, la Comunidad de Paz de San José de Apartadó en Antioquia, el Consejo Comunitario Mayor de la Cuenca del Río Jiguamiandó y el Consejo Comunitario Mayor de Curvaradó en el Bajo Atrato del departamento de Chocó. Redes, organizaciones, pueblos, comunidades y procesos que nos ha permitido reconocer y mencionar hoy, sin titubeos, sobre las potencias invisibilizadas de las pazes decoloniales e interculturales que serán presentadas en el último capítulo como expresiones del pasado atávico que continúan resonando en el presente y que nos ofrecen la posibilidad de repensar-nos el mundo de hoy en el cual vivimos.

Este trabajo se estructura a partir de cuatro capítulos En el primero, mediante una reconstrucción conceptual sobre la idea de la paz, emergida en las principales obras clásicas de la filosofía platónica y aristotélica y la cual se ocuparía inicialmente sobre el tema, vamos mostrando la relación inextricable que se fue configurando desde dicha filosofía entre la idea de la paz con la del Estado. Igualmente, destacamos la continuidad filosófica, histórica y política que a través del tiempo fue marcando la filosofía clásica en la comprensión posterior de la paz en relación directa con la del Estado y para lo cual se dispone de una analítica que evidencia la triada matrística de la paz liberal hegemónica, configurada en tres momentos históricos muy específicos que dieron origen a lo que se

registra en la historia como: la pax romana, la paz de westfalia y la paz perpetua. Finalmente realizamos unos ejercicios decoloniales iniciales con los cuales agrietamos la construcción de la paz establecida por la tradición cultural de occidente en su estrecha relación con la del Estado moderno. Para dicho agrietamiento mutamos la mirada hacia las historias negadas de las formas de autoridades colectivas comunales las cuales nos permitan reconocer las diferencias sustanciales que les caracteriza con relación a la hegemonía cultural de occidente en torno a las ideas y prácticas sobre la paz que dicha hegemonía ha construido en torno a la autoridad colectiva estatal.

En el segundo capítulo buscamos evidenciar los referentes desoccidentalizados de la paz como elementos históricos centrales que preceden a lo que denominamos conceptualmente Pazos decoloniales e interculturales. En este sentido, hacemos un ejercicio en el cual ubicamos las historias silenciadas de las pazos decoloniales e interculturales que se encontraban presentes desde los tiempos precolombinos y posteriormente revitalizadas por la experiencia histórica de los proyectos libertarios, agenciados por el movimiento afrodiaspórico a partir del pensamiento cimarrón y la fundación de sus palenques y, consecutivamente por los pueblos de libres o arrochelados que, en su conjunto, se establecieron como ordenamientos sociales alterativos del orden “natural” colonial mediante la construcción de formas de autoridad colectiva de carácter comunal. Así mismo, presentamos una discusión que pretende subvertir la narrativa de la historia oficial y de su sentido lineal del tiempo y el espacio para reconfigurar el pasado como una expresión viva que emerge de los sustratos atávicos que perviven en el presente de muchos pueblos, comunidades y sociedades que continúan resistiendo y re-existiendo a pesar de su sistemática invisibilización, negación y criminalización.

En el tercer capítulo ubicamos, por un lado, el contexto en el que se desarrolló el proceso de recepcionamiento y asimilación de la idea de paz liberal hegemónica en la Colombia del siglo XIX por parte de las élites criollas y sus partidos políticos quienes apelarían a la imagen de autoridad y legitimidad de los cronistas coloniales, cuyos textos eran considerados fuentes históricas legítimas, objetivas y fidedignas mediante las cuales se construyeron las *representaciones historiográficas* que se produjeron en torno a la paz y su correspondientes políticas establecidas como expresión del colonialismo interno que les caracterizó y, por otro lado, realizamos un debate en torno a cómo se ha venido analizando la paz decimonónica en el marco de las recientes referencias y estudios historiográficos que han aparecido sobre el tema, particularmente en las últimas dos décadas, en los cuales se privilegia una idea de la paz inscrita en una lógica de

construcción estatal, dejando por fuera la posibilidad de pensar las paz en la lógica de las construcciones de sociedades otras que históricamente han estado tanto por dentro como por fuera de dicha construcción estatal de la paz y las cuales, mediante sus autoridades colectivas comunales, han construido sus propias maneras de concebir y hacer las pazes en sus sociedades otras.

En el cuarto y último capítulo presentamos los repertorios contemporáneos que se han configurado en el país alrededor de la paz liberal hegemónica al igual que de las pazes decoloniales e interculturales en el marco de una lógica de simultaneidad. Para lo anterior se realizará un recorrido sobre los procesos de negociación adelantados en el país en la década de los ochenta como expresión de lo que podríamos denominar la primera generación del actual modelo de Desarme, Desmovilización y Reintegración DDR, aparecido en los primeros años del presente siglo en el marco de las denominadas Operaciones de paz agenciadas por la Organización de las Naciones Unidas ONU con el propósito de atender los conflictos armados presentados en las naciones integrantes de dicho organismo internacional y como clara expresión de la operacionalización de la paz liberal hegemónica en Colombia.

De igual modo, mostramos los presupuestos centrales de lo que se ha venido denominando estudios críticos de la paz y sus limitaciones desde la mirada de las pazes decoloniales e interculturales las cuales fijan la crítica en otros elementos de discusión que son desapercibidos por dichos estudios. Finalmente, abordamos los principales elementos que caracterizan a las pazes decoloniales e interculturales mediante la presentación de las luchas ontológicas y epistémicas que realizan algunas de las sociedades negadas en el país alrededor de lo que denominamos pazes ontológico-relacionales que se han expresado en las experiencias territoriales de dichas sociedades como formas ontológicas de lo que denominamos *pazes telúricas* y *anfíbias* que actualmente hacen presencia en Colombia.

Capítulo primero

La paz liberal hegemónica: Base de la construcción del estado moderno y el gobierno republicano

Si vis pacem, para bellum.
(Flavio Vegecio Renato)

El objetivo que nos proponemos en este capítulo es develar la matriz del pensamiento instituido sobre la *paz liberal hegemónica* como parte de una construcción filosófica, histórica, política, económica, cultural y social, íntimamente asociada al pensamiento *euronorcéntrico* que lo entenderemos en este trabajo como una forma subjetiva de configurar la realidad social de acuerdo con una perspectiva específica surgida en Europa, y posteriormente en Norte América, con pretensiones de universalidad y la cual se ha erigido como la única forma válida de conocimiento. Una mirada parroquial que, en opinión de Dussel (2000), se le imputó a todo el mundo a partir de la configuración del actual patrón mundial de poder moderno, colonial, capitalista, patriarcal y euronorcentrado, originado en el siglo XVI. Esta mirada parroquial, con pretensiones de universalidad, se ha ido imponiendo en la forma canónica de entender la paz como expresión de los llamados procesos de pacificación que se han ido legitimando por una ideología de la negación de lo “otro” no hegemónico, no europeo, no desarrollado, no civilizado y un largo etcétera de la exterioridad negada por la colonialidad del poder.

Dicha paz la estaremos caracterizando en este trabajo como expresión de una representación discursiva y práctica de dominación, desplegada en el campo político, cultural, económico y social, la cual la vemos íntimamente articulada con lo que Aníbal Quijano (2014) ha definido en su rica y extensa obra como la colonialidad del poder o también como la expresión de lo que sería la inauguración de un nuevo patrón mundial de poder moderno/colonial/capitalista/patriarcal y eurocéntrico que se habría ido configurando con la incursión colonialista realizada por el Imperio español en las tierras del llamado *Nuevo Mundo*.⁵ La *paz liberal hegemónica* la definimos acá como una forma

⁵ Dicho patrón mundial de poder se constituyó en uno de los resultados más importantes del esfuerzo realizado por este sociólogo peruano en su madurez intelectual al convertirse en la clave del concepto que denomina la colonialidad del poder a partir del cual sitúa cuatro dimensiones en las que se disputa el control de los ámbitos de existencia social como generadores de sus propios productos y recursos: trabajo, sexo, subjetividad y autoridad colectiva. Para cada uno de dichos ámbitos la modernidad creará las instituciones que van a regular el acceso a sus respectivos productos: la empresa capitalista, la familia burguesa, el eurocentrismo como perspectiva epistemológica y el Estado. Quijano muestra cómo se han

de relacionamiento social basada en la naturalizada confianza que se le ha transferido al Estado como autoridad institucionalizada para garantizar la concordia en la sociedad moderna. En este sentido, el Estado se ha cimentado como uno de los eslabones centrales en la construcción de la idea de la *paz liberal hegemónica* en tanto se ha pretendido legitimar la autoridad del Estado moderno desde su función sustantiva que se ha construido en torno a garantizar el orden social, léase *statu quo*.

Partiendo de la anterior definición podemos entender por qué la *paz liberal hegemónica*, como forma de relacionamiento social, se ha convertido en el basamento central mediante el cual se ha legitimado la existencia del Estado y por qué se ha transfigurado paulatinamente en la idea unívoca que actualmente se tiene de la paz. Igualmente, vislumbraremos por qué la *paz liberal hegemónica*, fundada en el presupuesto de que las relaciones sociales solo pueden ser reguladas, equilibradas y gestionadas mediante la labor que debe cumplir el Estado, se ha ido convirtiendo en el supuesto central mediante el cual se ha naturalizado e institucionalizado la función estatal de control y orden social como un “mal necesario” del cual no podemos desprendernos, so pena de vernos abocados al caos social.

Para adelantar la anterior tarea nos planteamos responder algunos interrogantes relevantes que serán abordados en las siguientes páginas de este capítulo. Estos son: ¿qué elementos caracterizan la tradición conceptual construida por el pensamiento moderno sobre la paz?; ¿cómo se han ido configurando las representaciones de la paz con relación al surgimiento del Estado moderno?; Y, finalmente, ¿qué ejercicios decoloniales podemos realizar para agrietar la construcción moderna sobre la idea de la paz en su estrecha relación con el Estado moderno?

Iniciando con nuestra tarea podemos advertir que una de las sentencias más naturalizadas y la cual podemos evidenciar en la cultura occidental, con relación a la reproducción discursiva cotidiana sobre la idea de la paz, se encuentra asociada al aforismo de Flavio Vegecio que le da entrada a este capítulo “si quieres la paz prepárate para la guerra”. Y concomitante a esta máxima será que podemos identificar una extensa literatura generada desde diversos campos del conocimiento como el histórico, filosófico, económico, político, cultural y social, mediante la cual se ha configurado una particular

articulado los ámbitos de existencia social con las respectivas instituciones las cuales se extienden en una inextricable malla de poder en la que se despliegan los múltiples procesos de dominación, explotación y conflicto que configuraron el primer patrón de poder de alcance mundial.

narrativa y práctica de la paz sobre la cual estaremos describiendo e interpelando a lo largo de esta tesis.

A partir del análisis crítico a los trabajos realizados desde dichos campos del conocimiento, inscritos en las Ciencias Sociales y Humanas, tuvimos la posibilidad de acercarnos a obras clásicas al igual que a estudios, investigaciones, tratados, políticas y programas de intervención que han sido elaborados y ejecutados por centros universitarios, organismos multilaterales, ONG e instituciones estatales y sociales de variado tipo que formalmente mencionan estar preocupadas por las devastadoras consecuencias que producen las innumerables guerras y violencias en el mundo y, por consiguiente, de la necesidad de la paz.

Al momento de analizar el trasfondo que se enuncia desde la superficie discursiva, respecto a los sentidos que históricamente han emergido sobre la paz, podemos advertir sobre la presencia de dos características centrales de las cuales hablaremos en extenso en la presente tesis. La primera tiene que ver con una visión precarizada de la paz en tanto vemos como esta ha quedado atrapada en una simplista lógica antinómica de la guerra y/o las violencias. Al tenor de lo anterior, podemos afirmar que la guerra y/o las violencias han logrado un contenido conceptual propio y específico a expensas de la pobreza conceptual que ha caracterizado el abordaje de la paz por más que exista una variedad importante de estudios en los cuales aparece esta categoría nombrada, muchas veces solo de manera nominal. La segunda característica se encuentra asociada a una idea muy arraigada en nuestras mentes a través de la cual hemos naturalizado la inevitabilidad de la guerra y la implementación de los respectivos mecanismos de coerción y violencia utilizados por el Estado como medios para la paz, más allá de las problematizaciones filosóficas, sociológicas, jurídicas y políticas que se han realizado desde diferentes orillas ideológicas en torno a si dichos medios son legítimos o ilegítimos, legales o ilegales.

Un ejemplo de lo anteriormente expresado lo podemos constatar en el contenido general del articulado del tratado de Versalles, firmado el 28 de junio de 1919, el cual le daría fin a la denominada primera guerra mundial. Debemos recordar que con dicho tratado se creó la Sociedad de las Naciones o Liga de las Naciones la cual habría de convertirse en el mecanismo de coerción utilizado por los países vencedores frente a los que resultaron vencidos en esta guerra, especialmente de Alemania la cual no solo perdería parte de sus territorios, sino que se vio compelida a asumir un pago oneroso por los costos de la guerra durante casi un siglo.

Cuando ubicamos nuestra mirada sobre la construcción de la idea de la paz y de sus respectivas políticas y programas para alcanzarla, identificamos que esta ha sido concebida de manera preeminente desde el enfoque que Johan Galtung (2003) definiera como *paz negativa*, la cual es concebida como el resultado del fin, cese o ausencia de la guerra entre Estados (interestatal) o al interior de un Estado (intraestatal o también caracterizada por las Relaciones Internacionales como guerra civil o conflicto político armado). En tal sentido, podemos afirmar que la idea de la paz, concebida como antítesis de la guerra desde la *paz negativa*, se fue configurando en la representación hegemónica mediante la cual las Ciencias Sociales y Humanas han abordado el estudio de la paz a partir de los análisis relacionados con los contextos de corta, mediana y larga duración, articulados con las causas y consecuencias que habrían influido en las guerras reaccionarias o revolucionarias como medio para alcanzar la paz. Dicha forma de analizar la paz se ubica alrededor de la tendencia teórica nombrada por la academia especializada como *estudios tradicionales de la paz*, que centra su interés explicativo en la dimensión cuantitativa y la cual se encuentra íntimamente asociada tanto al número como a las características principales que han tenido o tienen las guerras, muertes y/o pactaciones que son objeto de análisis.

Frente a la anterior tendencia sería el mismo Galtung quien sería el que la problematizara, mediante el esfuerzo por fundamentar epistemológicamente a las denominadas Ciencias de la Paz a través del enfoque de la *paz positiva* entendida, por un lado, como el resultado no solo de la superación de la violencia directa sino, y fundamentalmente, como consecuencia de la terminación de las injusticias sociales en tanto condiciones generadoras de la violencia indirecta o estructural ejercida por el Estado y variable determinante que estaría afectando el despliegue de la vida en todas sus manifestaciones. Y, por otro lado, entendida como la ausencia de la violencia simbólica o cultural, configurada como un discurso legitimador de la violencia tanto directa como indirecta. Será a partir de esta nueva manera de entender la paz, ya no desde la tradicional relación paz/guerra (paz negativa) sino desde la relación paz/violencia (paz positiva), que emergerán los denominados estudios sobre y de la paz, investigación para la paz o *peace research*, convirtiéndose en una nueva tendencia teórica que se le reconoce en el medio académico como *estudios especializados de la paz*, los cuales centran su interés explicativo en la idea construida por la socialdemocracia europea, asociada a la preocupación por el mejoramiento de las condiciones de vida para aquellos sectores menos favorecidos de la sociedad a partir de la adquisición de derechos de diverso tipo.

Es importante destacar que desde los inicios del nuevo milenio la academia española ha venido produciendo una literatura que ha pretendido terciar en el anterior debate, mediante la definición de categorías como la paz imperfecta, en cabeza de Francisco Muñoz (2001), y la paz neutra, en cabeza de Francisco Jiménez (2009). No obstante, debemos señalar que tanto la paz imperfecta como la paz neutra podemos entenderlas como reediciones tanto de la paz negativa como de la paz positiva, respectivamente. Partiendo de la anterior afirmación podemos decir que los argumentos utilizados en la idea de la paz imperfecta se encuentran bastante relacionados con el enfoque de la paz negativa por el lugar protagónico que se le concede a las negociaciones y firmas de paz. Para esto último va a considerar los presupuestos de la paz positiva de Galtung como utópicos la cual precisaría de una versión más ajustada al realismo político y sobre todo de la misma condición de “imperfección humana”. Debemos advertir sobre el reposicionamiento de la paz negativa mediante la paz imperfecta que soslaya, mediante el denominado *empoderamiento pacifista*, la preocupación por la persistencia de la injusticia social, considerada por este autor como un elemento inherente a la imperfección humana y la cual debemos aceptar en tanto expresión constituyente de lo humano. En suma, podemos afirmar que la paz imperfecta a la cual hace referencia Muñoz se convierte en una impostura académica para encubrir la perpetuación del *statu quo* como una de las características centrales que define o caracteriza a la paz negativa como ausencia o cese de confrontaciones bélicas *per se*.

Por su lado la paz neutra de Jiménez se articula al enfoque de la paz positiva, retomando los aportes que realiza Galtung al respecto y complementándolos con el llamado que este académico hace sobre la necesidad del diálogo en los procesos de comunicación intersubjetiva como herramienta para reducir la violencia cultural y/o simbólica. De igual modo, nos alienta a la construcción de una cultura de paz a partir de una educación en perspectiva multicultural la cual habría de convertirse en la forma idónea para neutralizar la violencia cultural. Debemos advertir que la paz neutra, al poner el foco en la educación para la paz y el diálogo multicultural, no problematiza en como dichas estrategias se encuentran inscritas en los estrechos marcos de una crítica intramoderna la cual gira en torno a la corriente denominada ética del discurso que actúa como encubridora de los contenidos coloniales inmanentes a dicha crítica a pesar de la postura, aparentemente emancipadora, que se enuncia dentro de los planteamientos generales que este académico alcanza a enunciar. Otra perspectiva similar se encuentra relacionada con la difundida cultura de la paz la cual se propone como una emergencia

de nuevos estilos de vida, patrones de creencias, valores y comportamientos que se alineen con la construcción de paz como “acompañante” de las transformaciones institucionales para promover el bienestar, la administración equitativa de recursos, la seguridad y la identidad (Fisas 2011, 8).

Recapitulando lo que hemos venido planteando, podemos decir que el debate suscitado entre las dos tendencias teóricas, previamente señaladas, ha girado principalmente en torno a la crítica realizada por el enfoque de la paz positiva a la que denomina visión reduccionista o minimalista de los estudios alineados desde el enfoque de paz negativa (ausencia o cese de guerra) y desde la cual se elude la existencia de otras violencias, igual o peor de dramáticas que el propio estado de guerra. Por su lado, la crítica que el enfoque de paz negativa le hace al enfoque de la paz positiva se encuentra ubicada en la denominada visión amplificadora o maximalista (ausencia de violencia directa, indirecta y cultural) que la habría llevado a una supuesta falta de rigurosidad teórica y metodológica para caracterizar los conflictos armados que se presentan en las sociedades.⁶

Es importante señalar que tanto la visión minimalista de la paz negativa, articulada a su perspectiva funcional y naturalizadora del *estatu quo*, como la visión maximalista de la paz positiva, relacionada con su enfoque crítico estructuralista y de pretensiones emancipadoras; comparten por lo menos tres elementos comunes que abordaremos a continuación y los cuales se constituirán en los asuntos de mayor relevancia a los que nos estaremos refiriendo críticamente a lo largo de esta tesis.

El primero de los elementos comunes se encuentra expresado en que ambas tendencias conciben la paz como el resultado de la ausencia de su antítesis, es decir, de la guerra o las violencias, coincidiendo en conceptualizar la paz, aun en el marco de sus énfasis diferenciadores, como la ausencia de la fuerza o vigor que permite que la voluntad de uno se imponga sobre la de otro, es decir, la ausencia de acciones relacionadas con la misma sustancia que es causar daño físico o moral ya sea en su versión de la guerra y/o de las violencias. En tal sentido, la paz, al ser reconocida simplemente por la ausencia de su contrario, es decir, de guerra (paz negativa) o violencias (paz positiva), se despotencializa como presencia concreta, cotidiana y observable que

⁶ Para un acercamiento más detallado sobre este debate se puede encontrar en el capítulo denominado *La paz positiva de la peace research y sus mutuas interpelaciones con la paz negativa*, que escribí en colaboración con otros colegas y el cual se encuentra en el libro titulado: *Balances y perspectivas de la paz en Colombia*, publicado en el 2018 por la Universidad de Sabaneta.

deberíamos analizar quienes afirmamos estar interesados en estudiar, analizar, experimentar y posicionar la paz y no a la guerra y/o las violencias como lamentable y tradicionalmente suele ocurrir en los Estudios de la paz.

Haciendo una analogía con las ciencias de la salud deberíamos preocuparnos si en las investigaciones sobre las condiciones para mantener un buen estado de salud estas se centraran exclusivamente en el estudio de las diversas enfermedades que van apareciendo en la sociedad, que en principio es importante hacerlo, y no en las múltiples situaciones potenciadoras de la salud que debemos promocionar e incrementar. Lamentablemente las tradicionales ciencias de la salud, articuladas a la visión mercantilista que las ha contagiado, se han configurado más como ciencias de la enfermedad que de la salud propiamente, tal como los estudios tradicionales y especializados de la paz los cuales han estado más orientados hacia los estudios de la guerra y las violencias que a las múltiples experiencias de la(s) paz(es) misma(s).

En este sentido, los estudios tradicionales y especializados de la paz, al momento de privilegiar el estudio de la guerra y/o las violencias, desvían su mirada del análisis de las relaciones sociales que históricamente han posibilitado el establecimiento de contextos, ambientes, situaciones y circunstancias para la paz, construidas cotidianamente por una diversidad de pueblos, comunidades y colectivos de diversa índole a partir de sus procesos políticos, sociales, económicos y culturales que han resistido y re-existido a la pretensión hegemónica de la paz construida históricamente desde los valores propios de la cultura occidental.

Un segundo elemento común que observamos se encuentra relacionado en que ambas tendencias teóricas analizan la paz desde una perspectiva predominantemente económica puesto que mientras el enfoque de paz negativa se posiciona desde la validación y/o naturalización de la economía capitalista el enfoque de la paz positiva lo hace desde la promoción de la economía socialdemócrata o socialista. Este vínculo entre paz y economía tiene repercusiones desafortunadas para la paz popular puesto que, como lo anotara Ilich (2008), “la pax económica, *ya sea capitalista, socialdemócrata o socialista*, alimenta la guerra contra los ámbitos de comunidad” (el subrayado es nuestro). Para Ilich la vinculación de la paz con la economía trae nefastas consecuencias para la paz popular ya que el proceso mediante el cual la *pax económica* ha monopolizado el significado de la paz es particularmente importante develarlo en tanto:

En primer lugar, la *pax económica* enmascara el postulado según el cual la gente se ha vuelto incapaz de satisfacer por sí misma sus necesidades. Confiere a una nueva élite el poder de que la sobrevivencia de todos los seres sea tributaria de su acceso a la educación, a los servicios de salud, a la protección policiaca, a los departamentos y a los supermercados. De muchas maneras inéditas, exalta al productor y degrada al consumidor. La *pax económica* califica a los que subsisten por sí mismos como “improductivos”, a los que son autónomos como “asociales”, a los que tienen un modo de vida tradicional como “subdesarrollados”. Dicta la violencia contra todas las costumbres locales que no se insertan en un juego de suma cero (Ilich 2008, 436-7).

En la anterior perspectiva la *pax económica*, al proteger la producción y promover la violencia en contra de la naturaleza, bien sea de tipo capitalista, socialdemócrata o socialista; despoja de manera progresiva la autonomía de todas las formas de paz popular y, por tanto, estas tienden a transitar sobre caminos bastante tortuosos en el propósito que tienen por mantener sus diversas formas ancestrales de reproducción de la vida, basadas en la reciprocidad, el apoyo mutuo, la prodigalidad, la complementariedad y la solidaridad. Es por ello por lo que quienes se rehúsan a adaptarse al modelo dominante de la *pax económica* se les llama enemigos de la paz y detractores del desarrollo económico, convirtiéndose en mecanismos discursivos de control mediante los cuales se encubre y legitima prácticas como el destierro y la violencia generalizada en contra de los calificados “improductivos” “asociales” “incivilizados” y “subdesarrollados”, entre muchos otros calificativos inferiorizantes.

Es por lo anterior que podemos afirmar como los estudios tradicionales y especializados de la paz, al haber acoplado el análisis de la paz de manera preeminente con la variable económica, han desatendido la mirada relacional de potentes campos de análisis de la paz como el cultural, el político, el social y el filosófico, los cuales podrían convertirse en lentes amplificadores en la mirada alrededor de la investigación de y para la paz que podrían, desde perspectivas no hegemónicas, trascender la perspectiva económica reduccionista como variable siamesa para entender la paz y quizás ahí, encontrar el origen de los problemas mismos de la paz que hoy vivimos en todas las latitudes del planeta.

El tercero y último elemento común, que comparten los dos enfoques mencionados, se encuentra relacionado con la legitimación que ambos le otorgan al Estado como el agente principal hacedor de la paz en su propósito de garantizar el orden social mediante el uso de la “violencia legítima” que nos conduciría o bien a la ausencia o cese de la guerra o a la presencia de la justicia social, en el primero de los casos asociado al Estado capitalista y en el segundo al Estado socialdemócrata o socialista. Es en torno a

esta coincidencia que estaremos hablando en extenso en el presente capítulo por ser el asunto central de nuestro planteamiento del cual partimos ya que advertimos sobre como *la cimentación de la idea de la paz liberal hegemónica históricamente se ha constituido en el basamento central de la construcción del Estado moderno y de su forma de gobierno republicano.*

Para iniciar nuestras argumentaciones en torno a este último elemento común debemos indicar que la forma canónica de entender la paz en occidente hunde sus raíces en la estrecha relación establecida con la arquitectura del Estado moderno como agente mediador que la construye, preserva o garantiza mediante el ejercicio de la violencia institucionalizada, definida como la práctica legal y legítima de disuasión o contención ante los peligros que podrían estar acechando el ambiente de paz en una determinada sociedad, por no decir del Estado mismo.

Si partimos de la lógica establecida en las definiciones formales del fenómeno de causa y efecto, conocidas como las cuatro causas de Aristóteles (1994), y partiendo de las construcciones filosóficas y políticas que la cultura occidental ha realizado históricamente en torno a la idea de la paz, podemos conceptualizar a esta como un artefacto social materializado por la ausencia o cese de la guerra y/o la presencia de la justicia social (*causa material*) la cual es diseñada por una forma republicana de gobierno (*causa formal*) y construida por el Estado a partir de diferentes instrumentos que se encuentran guiados por la violencia institucionalizada (*causas eficientes*) para lograr el propósito de garantizar el orden social (*causa final*). Podemos afirmar entonces que la idea de la paz, en concordancia a la lógica aristotélica que acabamos de mencionar, se ha venido articulando estrechamente al imaginario cultural que occidente ha construido en torno a la idea del Estado y su violencia institucionalizada como herramienta incontrovertible para garantizar el orden social sobre el cual el denominado sistema republicano actúa en tanto forma o diseño del gobierno ideal.

En el contexto de análisis que venimos realizando es relevante destacar como la tradición sociológica weberiana, con relación al planteamiento sobre el *monopolio de la violencia física legítima*, se ha asumido acríticamente hasta tal punto de haberse convertido en un axioma incuestionable y la herramienta esencial que se le atribuye al Estado para garantizar la paz y el orden social como funciones ineludibles las cuales debe atender en aras del bien general. En este sentido, podemos constatar cómo la búsqueda de la paz se ha venido cimentando, enmarcada acá desde la tradición sociológica, en una obligación central por parte del Estado que progresivamente ha conducido a una

naturalización de la relación *Paz/Estado* que se configura en términos de un vínculo incuestionable en las representaciones sociales que hemos naturalizado en el marco de los imaginarios construidos y desplegados por la cultura occidental.

En el anterior sentido, es importante resaltar como el ejercicio de la violencia no sólo se ha naturalizado en tanto acción “legítima” aplicada por el Estado ante los peligros de agresión y la preservación de la paz, sino que, además, quienes incluso han pensado y actuado críticamente frente a este, aún desde una perspectiva no violenta, se han convertido de manera sistemática en blanco de ataque por parte de la institucionalidad estatal la cual presume actuar en el nombre de la paz y la defensa de las denominadas *instituciones legítimamente constituidas*.

A continuación, haremos un esfuerzo por identificar el proceso de construcción histórica, filosófica, política y jurídica de la relación establecida entre paz y Estado como conceptos inseparables que habría fundado, paradójicamente, tanto la naturalizada relación que venimos señalando como la generalizada desconfianza social que se tiene sobre la idea de la paz ante el despliegue de un conjunto de acciones coercitivas que ejerce el Estado para la salvaguarda del *statu quo* como una clara expresión de la representación de la paz hegemónica y homogenizadora al asumirse como algo incuestionable.

Realizando una pesquisa sobre la construcción filosófica euronorcentrada de la relación entre paz y Estado podemos identificar como se ha venido estableciendo históricamente esta inseparable conexión frente a la cual, de manera simultánea, iremos desacoplando para entender la paz desde otros marcos epistemológicos no asociados al Estado moderno, entendido y naturalizado como el incontrovertible agente creador, defensor y/o restaurador de la paz. Para iniciar dicha tarea es necesario remontarnos a los orígenes de la filosofía occidental cuando Platón (1872) en *La República* argumenta las condiciones que debe tenerse en cuenta para la construcción de un Estado ideal, abogando por la *justicia* como concepto inherente a este. Desde nuestro punto de vista la idea de *justicia* en la obra de Platón se convierte en la analogía no explícita que tiene el filósofo sobre el concepto de la paz, entendida no sólo desde el enfoque negativo como ausencia de la guerra que ya encontramos presente para la época. Es importante destacar que la reflexión de Platón se enmarca en el contexto de crisis de la democracia ateniense a finales de la Guerra del Peloponeso en la que la discusión de la justicia, es decir, de la paz, se enmarca como la posibilidad que tienen los gobernantes en el Estado ideal de actuar bajo el precepto del *bien* que garantizaría la felicidad de toda la sociedad.

Recordemos que Platón, en su visión del Estado ideal, articula el concepto de justicia a la idea según la cual en la sociedad *cada cual se ocupe de las funciones que le son más propias por naturaleza*. Así entonces los artesanos estarán dedicados a la producción y serán educados en la virtud de la templanza; los guerreros guardianes serán encargados de la defensa del Estado y se regirán por la virtud del valor y; los gobernantes, dedicados al gobierno, estarán presididos por la virtud de la sabiduría. Para Platón todas las virtudes se basan en la justicia y la justicia se basa en la idea del bien, el cual es la expresión de la armonía del mundo. En el anterior sentido, para Platón el imperio de la justicia deviene necesariamente en la prevalencia de la felicidad y el orden social que el Estado tiene como misión promover.

Dicho de otro modo, la justicia (la paz) adquiere en Platón un significado totalizante en cuanto a que a más de ser una obra tallada por el Estado como causa eficiente se configura en el buen y, por tanto, justo actuar del gobernante que desde su causa material se transforma en el orden natural de las funciones que cada uno de los estamentos sociales debe cumplir y que como diseño y/o causa formal garantizaría la felicidad de toda la sociedad en tanto expresión directa y/o causa final de la misma. Bajo una concepción naturalista del orden social, Platón concluye que la justicia es un equilibrio natural sobre el cual debe inclinarse el hombre. Para el ateniense la justicia es sinónimo de “lo que interesa al estado perfecto”. Una justicia que implica fundamentalmente la correspondencia de las clases sociales de acuerdo con sus funciones institucionalmente establecidas. En tal sentido, justo es que el gobernante gobierne, que el trabajador trabaje y que el esclavo obedezca.

En suma, cuando Platón hace referencia al Estado ideal como aquel que busca principalmente la justicia, podemos identificar la estrecha relación a la cual nos hemos estado refiriendo puesto que la justicia (la paz) se convierte en la obra germinal del Estado ideal para producir un orden social natural y armonioso hacia el logro de la felicidad de toda la sociedad. En tal caso si la justicia, es decir, la paz, se configura como obra concluyente del Estado, podemos afirmar que en el marco de la cultura occidental dicha relación se ha convertido en una verdad de perogrullo que podemos ver expresada en el adagio popular “*zapatero a tus zapatos*” y que para nuestro caso equivaldría a decir: *Estado a tu paz*. Desde la anterior premisa podemos advertir por qué la paz en occidente ha estado revestida de un desprestigio social sin comparaciones ya que el Estado, al haberse valido de la legitimación de la división natural de clases y de la utilización de la violencia como fuerza disuasiva, contenedora o represiva como medio para mantener y/o

alcanzar la paz, se ha convertido en el artesano que ha privilegiado herramientas contradictorias y deslegitimadoras de su obra.

Podríamos realizar otros análisis de los postulados platónicos sobre el Estado ideal en su relación con la paz, partiendo por ubicar que el Estado concebido por Platón tiene una marcada tendencia hacia la oligarquía que podemos identificar en las disposiciones tendientes a favorecer la participación electoral y la elección de los ricos y, por tanto, afectando la búsqueda de la justicia (la paz) que se propone en la construcción del Estado ideal, no obstante, lo que nos interesa básicamente en este capítulo es reconocer dentro de sus planteamientos la relación que establece entre Estado y Paz y no propiamente otras discusiones que podrían darse al respecto.

Otro filósofo importante que debemos referenciar en este breve recorrido es Aristóteles (1988), el cual concibe la justicia y la felicidad como elementos inseparables en la construcción del Estado. En tal sentido, si bien la idea de la paz para Aristóteles se encuentra definida como antítesis de la guerra, al igual que para su maestro Platón, la paz adquiere un sentido trascendente cuando la asocia a la idea de justicia y, de manera especial, a la idea de la felicidad. Aristóteles sostiene que una persona no puede ser verdaderamente feliz sino es justa. Dicho de otro modo, la justicia constituye un componente necesario y esencial de la *eudaimonia*, la cual contribuye a crear un Estado como instrumento político y medio para alcanzar el ideal moral de los ciudadanos que es la felicidad. Es así como la ciudad (Estado) se constituye con el fin trascendente de alcanzar la felicidad, es decir, la paz de sus ciudadanos. Al tenor de la lógica aristotélica podemos afirmar entonces que la felicidad (la Paz) como causa final se convierte en el resultado trascendente de la obra consumada por el Estado en su condición de causa eficiente de la paz.

Ahora bien, es importante destacar algunos movimientos causales de la paz que podemos identificar en los planteamientos de Platón y Aristóteles ya que mientras en la República de Platón la justicia, es decir, la paz, se expresa como la obra central de creación que confecciona el Estado, en Aristóteles la felicidad (la paz) será la causa final o trascendente de la obra de este. Para una mejor comprensión sobre la idea de la felicidad o de la paz que tiene Aristóteles, como causa final o trascendente que persigue el Estado, al respecto es importante retomar textualmente al filósofo cuando señala que:

la felicidad consiste en el ejercicio y uso perfecto de la virtud, y eso no condicionalmente, sino absolutamente. Y entiendo por «condicionalmente» lo que es necesario, y por «absolutamente» lo que está bien. Por ejemplo, en el caso de las acciones justas, las

correcciones y castigos justos proceden sin duda de la virtud, pero son necesarios y son buenos por ser necesarios (pues sería preferible que no necesitara de esas cosas ni el hombre ni la ciudad); en cambio, las que buscan los honores y la prosperidad son las acciones más hermosas en un sentido absoluto; en efecto, la primera categoría de acciones es el rechazo de algún mal, y las acciones de la segunda categoría son lo contrario, ya que preparan y generan bienes (Aristóteles 1988, 433-4)

La felicidad, de acuerdo con lo planteado en la anterior cita, se convierte en la versión de la paz aristotélica como expresión absoluta de lo que está bien para este y la cual la transfigura en el ejercicio y uso perfecto de la virtud que le es propia generar al Estado. Es en este sentido que podemos identificar en Aristóteles, tal como en *la República* de su maestro Platón, una línea de continuidad en términos de la construcción relacional entre la paz y el Estado a la que hemos estado refiriéndonos y la cual se ha erigido como fundamento esencial dentro de la filosofía occidental que queremos evidenciar a partir de este trabajo.

Tal como podemos constatarlo en los anteriores planteamientos la construcción filosófica y política, realizada de manera prominente por la cultura occidental en torno a la relación entre paz y Estado, nos plantea retos importantes en el sentido de formular otros referentes epistemológicos, ontológicos, éticos y políticos que nos permitan agrietar la arquitectura cimentada por occidente en torno a dicha relación y la cual aparece revestida como una verdad inexpugnable. Es decir, concebir la paz desde otras lógicas no hegemónicas, asumiéndola como parte de una construcción histórica, filosófica, social, política y culturalmente situada en occidente.

Esta será la labor en la que estaremos empeñados a lo largo de este capítulo a partir de los diferentes planteamientos que estaremos exponiendo como parte de un ejercicio de interpelación a la paz construida desde occidente que denominamos *paz liberal hegemónica* en tanto construcción moderna/colonial que consolida la relación entre paz y Estado. Dicha relación, establecida por Immanuel Kant (1996) en su trabajo filosófico, político y jurídico sobre la *paz perpetua*, la podemos constatar de manera explícita no solo como esencia de los postulados propios del pensamiento de la ilustración sino, también, como vigencia actual de los contenidos instaurados por las Relaciones Internacionales contemporáneas.

Continuando nuestra reflexión, es importante evidenciar como la *paz liberal hegemónica* se ha transfigurado en la esencia de una Paz estatal imperial y de sus Estados satélites por mantener el *statu quo* de sus respectivas élites, las cuales muchas veces acuden a la disimulación de agresiones que han dado paso a la naturalizada estrategia de

la inevitabilidad del uso del monopolio “legítimo” de la violencia como colofón de una maniobra que sólo busca preservar y/o ampliar los privilegios ostentados por estas en la sociedad hegemónica, mediante la argucia de la necesidad de la guerra para alcanzar la paz desde los Estados modernos que dichas élites controlan.

En el anterior sentido, podemos afirmar que la *paz liberal hegemónica* se encuentra inscrita en el marco de las sistemáticas violaciones perpetradas históricamente por dichas élites, tanto de los Estados imperiales como satelitales y de sus respectivos aparatos represivos, en contra de los países, pueblos, comunidades, grupos, colectivos y/o personas que se han opuesto a los naturalizados privilegios que las élites se han arrogado históricamente como detentadoras del *statu quo*. Es clave destacar acá como la *paz liberal hegemónica* se ha caracterizado por un travestismo conceptual del cual se ha valido el Estado moderno para ampliar su halo de legitimidad mediante la enunciación de imperativos categóricos tales como *orden, libertad, civilización, progreso, democracia y desarrollo*, entre otros. Conceptos que se han transfigurado en consignas y gritos de batalla, al considerárseles ideales incuestionables desde los cuales se justifica las intervenciones militares que son ejecutadas como elegantes estrategias de poder y dominio por los imperios de turno y de los Estados al interior de las denominadas sociedades nacionales.

A continuación, nos disponemos a dar respuesta a los interrogantes planteados al inicio del presente capítulo, manteniendo la lógica argumentativa con la que hemos venido tejiendo las reflexiones señaladas en las primeras páginas de este capítulo. Para iniciar nuestra tarea podemos afirmar que uno de los aspectos históricos más sobresaliente de la relación entre paz y Estado se encuentra determinado por la fundación del Estado-nación moderno en su correlato con la *paz de Westfalia* de 1648 y cuyo precedente y futuro se encuentra articulada a la denominada *pax romana* y la *paz perpetua* respectivamente. Sobre cada una de estas y sus características contextuales que les caracteriza hablaremos en extenso en las siguientes páginas a través de la exposición de los elementos claves de cómo se ha concebido y materializado la *paz hegemónica liberal* en occidente, sus representaciones discursivas y las correspondientes políticas estatales que le han acompañado en su proceso de institucionalización.

La conclusión anticipada de lo que a continuación vamos a argumentar en extenso se fundamenta en lo que a nuestro entender se ha constituido en la trilogía matrística de la *paz liberal hegemónica*, compuesta por la paz romana, la cual aparece como su más claro antecedente y principal cimiento que la configura; la paz de Westfalia en tanto

expresión concreta que le da origen y; la paz perpetua por la trascendental función que ha cumplido en su proceso de consolidación. En el anterior sentido, y una vez analizadas las principales características que define a cada una de las partes de dicha trilogía, ubicamos a la paz romana cómo la expresión concreta de los antecedentes en la construcción del Estado desde su versión imperial, a la paz de Westfalia como el origen del Estado en su versión de Nación soberana y, a la paz perpetua, en la consolidación del Estado en su versión propiamente liberal republicana.

1. La pax romana: antecedente central del Estado en su versión imperial

Para examinar la tradición conceptual que se ha erigido desde occidente, en torno a la representación canónica de la *paz liberal hegemónica*, es necesario continuar con el recorrido histórico que hemos venido realizando el cual nos permite reconocer la idea de la paz como una creación discursiva y práctica eurocéntrica con una marcada pretensión universalista. En el marco de la concepción hegemónica eurocéntrica de la paz es importante evidenciar la notable función cumplida por el Estado como instrumento de poder para salvaguardar el orden y la estabilidad social tanto en las sociedades monárquicas como en las democráticas. En este sentido hablar de *paz liberal hegemónica* es reconocer un rasgo de la historiografía imperial ya que cuando se alude a la denominada pax romana esta se encuentra referida a condiciones similares respecto a otros períodos hegemónicos de dominación imperial como la *pax hispánica*, *pax británica* y *pax americana*, entre otras. En tal sentido, la *paz liberal hegemónica*, como heredera de la paz imperial, es lo que se caracteriza desde los estudios especializados de la paz, como “paz negativa”, es decir, aquella que se entiende como la expresión concreta de la ausencia de guerra o violencia directa que puede afectar el monopolio de la fuerza al interior de un Estado.

Desde la llegada del primer emperador romano, Cayo Julio César Octavio Augusto (emperador en el 27 a.C.), Roma asistió al inicio de un período de reformas políticas significativas que conllevaron a un primer periodo de relativa tranquilidad denominada pax romana como estrategia de pacificación interna y externa. Los romanos se encontraban organizados bajo un sistema de ciudades-Estados donde Roma actuaba como centro dirigente de los asuntos políticos y económicos del imperio que estaba constituido por múltiples naciones conquistadas por esta (fenicios, egipcios, galos,

etruscos, griegos, hispanos, lusitanos, etc.) que reclamaban para sí privilegios a cambio de engrandecer las fronteras de Roma (Palomino 2009, 28-45).

En la antigüedad la idea de paz estaba asociada al uso de la fuerza y a la subyugación del opositor por lo cual la vía disuasiva para dirimir las diferencias y los intereses de un bando estaba instaurada como una solución inapelable ante los peligros de agresión. Irse a la guerra en nombre de la paz era algo justo y gozaba de la protección de los dioses. El imperio romano elegía con cuidado el *casus belli*, que no podía ser otro que el de la supuesta legítima defensa. Se denunciaba al enemigo por delitos de impiedad, por violación de tratados, por crímenes contra la humanidad, por un ataque a Roma y/o sus aliados. En suma, el abanico de posibilidades para disimular una agresión era amplísimo y en este marco la *pax romana* partía de la premisa de la inevitabilidad de la guerra, es decir, del uso de la violencia para alcanzar la paz como mecanismo que permitía afianzar el régimen republicano romano, la armonía de la *res pública* y de las instituciones que la conformaban: ciudadanos, asambleas, senado, magistraturas y ejército, principalmente. Como puede verse la *pax romana* aparecerá atada constantemente a tales instituciones que la necesitan, la definen y, sustancialmente, la gestionan.

Realizando un rastreo histórico por el mundo antiguo, partiendo de la *Pax Romana* como antecedente nodal de la paz liberal hegemónica, Varvaroussis (1996) advierte que, si bien hay una idea de la paz asociada a excluir el empleo de violencia y estimular la abierta comunicación e información entre las partes de un conflicto este considera que culturalmente hemos sido receptores de preconcepciones de contenido teórico, práctico, ético y estético que refuerzan continuamente actitudes a favor de la fuerza.

La historiografía sobre el imperio romano evidencia que los emperadores afianzaban la seguridad de la madre patria a través de las conquistas. En este sentido, la *pax romana* se fundó en la idea de forjar un imperio en todo lo extenso del mundo conocido hasta entonces. Una paz que partió de la idea de que no había más verdad, más superioridad de raza, cultura y dioses que Roma ya que las otros pueblos y culturas eran bárbaras. En todo tratado de paz pareciera que la fuerza, el uso de la violencia, hasta dominar al adversario, era el inicio de un periodo de paz donde el vencedor hegemonizaba un discurso de paz que encubría la ambición de poder de emperadores, reyes, príncipes, obispos, clases, grupos y líderes, hasta que de nuevo la conflictividad social trajera consigo nuevos motivos y sus respectivas argumentaciones sobre la importancia de la guerra para alcanzar la paz.

Es así como la pax romana consolidó a Roma como un sistema imperial, internacional unipolar, multiestatal e interdependiente a través de una estrategia de pacificación para contener los intereses hostiles de los adversarios como las tribus nómadas, “los bárbaros”, los persas y las demandas de los aliados de las provincias del oriente, lo cual permitió mayor estabilidad económica y larga vida al imperio. A pesar de contar con innumerables períodos de inestabilidad política, el sistema internacional romano contó con un período prolongado de paz interna; un período que pasaría a la historia con el nombre de Pax Romana y que se convertiría en un ejemplo y legado para la configuración de los futuros Estados-nación y del sistema internacional occidental contemporáneo (Palomino 2009, 28-45)

La constante apelación a la vivencia o búsqueda de la paz, como condición inherente a los denominados Estados democráticos, puede decirse que es el resultado de un proceso de larga duración donde el Imperio romano construyó el sentido de la denominada pax romana, entendida como un período de estabilidad política, económica y social del poder hegemónico estatal desde el cual administrativa y jurídicamente se podía garantizar la estabilidad interna del imperio. De lo anterior podemos vislumbrar como la pax romana se fundó y legitimó mediante el reconocido derecho romano que sirvió de canal para favorecer los intereses del imperio, especialmente en las zonas más apartadas. En tal sentido, la noción de la pax romana reposa en un fundamento jurídico concreto como es el denominado contrato social que crea la situación de justicia al interior del territorio y no hacia afuera puesto que el imperio tenía que mantener el estado de beligerancia en sus relaciones con el exterior.

En términos políticos y filosóficos la pax romana se sustentó en buena medida por el pensamiento de Marco Tulio Cicerón quien concebía al Estado como una comunidad moral que debía atender al anhelo de la paz de acuerdo con la distinción establecida en torno a las denominadas guerras justas e injustas que el filósofo y político fundamentó a través del derecho romano. En este sentido para Cicerón la guerra es un recurso moral para asegurar la paz que no era otra cosa que el predominio e imposición de la soberanía romana (Varvaroussis 1996, 45-49). Dicho de otro modo, el Derecho romano, como instrumento moral de la denominada guerra justa implementada por el Estado imperial, fue y ha sido históricamente un elegante mecanismo jurídico mediante el cual la civilización occidental ha pretendido naturalizar el ejercicio de la violencia por parte de los imperios de turno para sojuzgar a los demás pueblos, comunidades, naciones y/o

países bajo el pretexto de garantizar la estabilidad política, la paz y el orden social del momento.

Ahora bien, la estabilidad económica, social y política de la pax romana puede entenderse como resultado de una fuerte consolidación hegemónica del sistema imperial romano que centró su poder en una única fuente de decisión como estrategia para regular el dominio de los territorios anexados. El uso de la fuerza al interior del imperio fue lo que garantizó la coacción de una paz duradera que reprimió, contuvo y previno sediciones, revueltas y conjuras descubiertas. El período de estabilidad llegó al imperio luego de un largo período de consolidación hegemónica, es decir, luego de que no existiera ningún poder alternativo al de Roma que pudiera cuestionar el dominio de la hegemonía ya fuera en el ámbito interno como en sus relaciones con el exterior (Palomino 2009, 28-45)

Uno de los aspectos relevantes que se le puede atribuir al espíritu de la pax romana, como período de estabilidad política, económica y social imperial, es el haber convencido a los ciudadanos sobre las ventajas de pagar impuestos para mantener la defensa y el orden. En tal sentido, la búsqueda de la paz se habría articulado a la necesidad de obtener la estabilidad y la tranquilidad a partir de una economía de guerra. De otro lado, como estrategia de pacificación la pax romana otorgó el estatus de ciudadanía y eximió el pago de impuestos a los aliados a Roma por su lealtad hacia esta. La ciudadanía romana era ofrecida a los leales como premio por su colaboración. De esta manera adquirir la ciudadanía romana significaba gozar de ciertas prerrogativas entre las que se encontraba la exención de impuestos. Sentirse ciudadano romano y adquirir todas las ventajas que esto suponía generaba en el recién admitido un sentido de pertenencia dentro del imperio y su sistema de valores y creencias, enorgulleciéndolo al trabajar por él (Palomino 2009, 28-45)

Podemos observar entonces como la paz no se imponía de manera exclusiva a través de la guerra sino, también, como una herramienta que podía otorgar ventajas económicas y civiles a quienes profesaran un acatamiento irrestricto a las orientaciones del imperio. En este caso los medios para alcanzar la paz se encuentran en directa correspondencia con la capacidad de fuerza que tiene el adversario de resistirse a los designios del imperio. De este modo las prerrogativas se convierten en una estrategia efectiva para contener las posibles agresiones de los adversarios y la aceptación consciente de su sometimiento. Así, la pax romana sólo es posible sometiendo al contrario

e imponiendo su sistema de valores y creencias tanto por la vía de la coacción como por la de la cohesión.

La existencia de un sistema legal complejo para la época es otro elemento clave al momento de analizar la estabilidad del imperio romano ya que la ley era aplicable para todos los habitantes del imperio, aunque ofreciéndoles más beneficios a los ciudadanos que a los exentos de dicha ciudadanía. La ley para los romanos estaba en la cúspide vigilante de todo comportamiento social del imperio; nadie estaba por encima de la ley, ni siquiera los príncipes imperiales que si bien eran fuentes de ley nunca podían estar por fuera de esta. Al aceptar el concepto de ciudadanía romana se aceptaba, de manera simultánea, la profunda filtración legal hasta en los cimientos de la vida privada (Palomino 2009, 28-45)

De acuerdo con lo que hemos venido planteando, la pax romana se convierte en un indicativo de la extensión del imperialismo que utiliza todos los recursos a su disposición como ejército, leyes, diplomacia, etc. asegurando el privilegio de sus intereses, al igual que el control de todas las fuentes posibles de riqueza y de las poblaciones sojuzgadas que les garantiza el acceso a ellas. Una muestra contemporánea de lo anterior es la experiencia de la pax americana, expresada a través de las diversas actuaciones que adelanta el imperialismo norteamericano en su proceso hegemónico, cuando se autodefine como garante de la paz y la estabilidad mundial. Pax americana que funge como forma legitimadora del Estado imperial norteamericano para inmiscuirse en los asuntos y destinos de los demás Estados del mundo por las “buenas” a través de la denominada cooperación internacional y/o por las malas, mediante la denominada política multilateral de mantenimiento de la paz mundial.

En el exterior la estrategia de la pax romana estaba centrada en la guerra como expresión legitimadora del principio de la denominada guerra justa, la cual obligaba a los jefes de los pueblos sometidos a jurar fidelidad y la paz ante el templo de Marte Vengador.⁷ Acá puede observarse la cara de la pax romana como forjadora de la tradición religiosa desde la cual se obligaba a los pueblos sojuzgados a jurar fidelidad y paz hacia Roma con la cual dicha pax contiene un precedente significativo para la edad media en cuanto a su tradición politeísta y jurídica. El símbolo de la pax romana es Marte el Dios

⁷ Hoy el templo del marte vengador se ha transfigurado en el recinto de la ONU desde donde se aplican sanciones y se gestionan las diferentes medidas y acuerdos internacionales o regionales que posibiliten la pax imperial americana.

vengador, primera imagen de un Dios castigador a quien se oponga a la tradición establecida por el imperio (Varvaroussis 1996, 43-65)

Afuera, la pax romana es lucha, adentro, la pax romana pretende la integración con el centro. Desde entonces la paz esta revestida de poder y tradición. La paz se pone al servicio de una tradición, de una ambición de conquista y dominación por parte del Estado imperial. Una paz estrechamente fundada en el deseo de ambición, riqueza, consumo y ostentabilidad que, posteriormente, asistirá al declive de su hegemonía ante la sistemática pérdida de control político y económico que habría facilitado que el sistema imperial internacional romano fuera sucumbiendo de manera paulatina. Como corolario podemos decir que la decadencia del Imperio romano tuvo sus manifestaciones directas en todos los atributos que lo definían en su condición imperialista del uso de la fuerza, la capacidad de extorsión y de todas las formas de poder que lo sustentaban.

Múltiples factores conllevaron a debilitar la estrategia de pacificación de la pax romana como errores administrativos, invasiones bárbaras, falta de control de la economía imperial, entre otros, que fueron abonando el terreno para la aparición futura de otro polo hegemónico de poder. Ahora bien, al aspecto económico se suma el ámbito social en donde una religión nueva tomaba fuerzas dentro de estas provincias y chocaba con la inclinación religiosa del centro del imperio. Una materialización del monoteísmo frente al politeísmo clásico romano que hunde sus raíces en la sociedad como un conjunto de normas de control social internacional. Es decir, que al estar la religión cristiana difundida en el mapa del sistema internacional romano se debe analizar como un conjunto de nuevos regímenes internacionales que condicionarían, en un futuro, las relaciones internacionales hasta el Tratado de Westfalia de 1648. En este sentido, los regímenes internacionales romanos empiezan a sentir el choque de la formación de nuevos regímenes internacionales en oriente, haciendo mella en la estructura de poder de este imperio (Palomino 2009, 28-45)

Tal como lo podemos colegir de lo anteriormente anotado la estrecha relación establecida entre el concepto de paz y Estado se fundamenta en que la primera se convirtió en el elemento dinamizador del segundo, situación que se manifiesta claramente en los debates precedentes que resaltaban la necesidad de crear un Estado con la capacidad suficiente para garantizar la paz. Es por lo anterior que se puede afirmar que el predominio de la *paz liberal hegemónica* se ha configurado a partir de uno de los más destacados y fundantes presupuestos de la modernidad: la experiencia de construcción institucional del Estado. Dicha creación se ha naturalizado como el instrumento que vendría a responder

por lo que eufemísticamente se ha denominado el mantenimiento de la paz en el marco de las democracias modernas. La consideración de concebir al Estado moderno como el garante del bienestar de la ciudadanía y del mantenimiento de la paz se ha visto interpelada por la realidad sociológica que se presenta tanto en los Estados periféricos, los cuales afrontan graves conflictos y que de manera recurrente los pone en crisis institucional, como en los Estados metropolitanos que por su actuación imperial ponen en riesgo a su ciudadanía ante las amenazas y atentados a los que son objeto por diversas fuerzas agresoras de carácter internacional estatal y no estatal.

En el recorrido histórico que venimos realizando sobre las características y sentidos de la pax romana, podemos afirmar que esta tendrá su correlato en la paz imperial hispánica la cual habría de configurarse durante el largo proceso de colonización llevado a cabo en las tierras del denominado “nuevo mundo” a partir de 1492 con la notable influencia de la Iglesia cristiana, quien sería la encargada de transmitir el mensaje de la paz entre los hombres y el respeto a las instituciones y el Estado que se encontraba directamente representado en la Corona. Así pues, la paz imperial hispánica se configuró como una clara expresión de los llamados procesos de pacificación que adelantó la empresa conquistadora en contra de los pueblos originarios y africanos esclavizados para legitimar la invasión y colonización de sus tierras y cuerpos que quedaron al servicio de esta. De esta forma, el proceso de «pacificación», como estrategia determinante en la lógica de sometimiento implementada por el imperio español, se perpetrará como parte esencial de la conquista y dicho fin se alcanzaba sin importar los medios utilizados.

Es importante destacar que en todo este proceso pacificador la corona española generó un complejo andamiaje jurídico que estuvo anclado en torno a las ideas de Francisco de Vitoria (2007) sobre la ley natural y los derechos de las personas, las cuales estaban ligadas a su teoría de la guerra justa y mediante la cual se discutieron las justificaciones morales y religiosas de la guerra. Vitoria planteaba la existencia de un derecho natural que se correspondía con la búsqueda humana de lo bueno, lo feliz y lo virtuoso que desde el pensamiento aristotélico prefigurará una naturaleza humana a la que le es acorde o justo un derecho natural. En esa lógica la invasión y el sojuzgamiento a los pueblos originarios del “Nuevo Mundo” encontró una justificación jurídico-política que sentaba sus bases en hechos observables por los expedicionarios como el de que fueran salvajes, caníbales e infieles: *“los infieles, que cometen pecados contra la naturaleza, son quienes pueden ser obligados por la fuerza y reprimidos; como por ejemplo si son idólatras o cacorros o afeminados”* (Vitoria 2007, 116)

Tal como lo observamos en la anterior cita, la recurrente caracterización de los pueblos originarios como sodomitas se constituyó en una de las principales “causas justas” para su dominación. Pero si el atributo de la sexualidad vergonzosa no era suficiente, los apologistas de la guerra justa contaban con la apelación a la antropofagia y a la idolatría utilizadas de manera conjunta para justificar la lucha en contra de los denominados pecados de la carne que incluía las orgías, el incesto, la poligamia, los sacrificios humanos y las borracheras, entre otros. Es en este sentido que podemos entender el papel preponderante que jugaba la figura del misionero quien “debía reducir y “pacificar” al indígena, volverlo cristiano, apartarlo de sus prácticas sexuales pecaminosas, hacerlo vivir en la *polis* y convertirlo en productor, en el sentido europeo del término.

Otros elementos que evidencian lo anteriormente anotado lo podemos ver en la Introducción al Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios cuando Pelayo (1996), discutiendo sobre el pensamiento de Ginés de Sepúlveda, nos presenta como este argumenta las razones del dominio español sobre las tierras y los pueblos de América que conllevarían a un paulatino proceso de secularización del imperio español sobre los “indios”, mediante el universalismo teológico fuertemente imperante de la época. En tal sentido, Sepúlveda identificará el Derecho Natural Humano con el Derecho de Gentes, ya que coincide con el sentir de los pueblos civilizados, es decir, que rige las relaciones de todos los pueblos, a excepción de aquellos tan bárbaros que deben considerarse al margen de toda humanidad como sería el caso de los pueblos originarios del “Nuevo Mundo”. Y para sostener este argumento señala que “*es justo natural aquello que estiman así los hombres sabios y virtuosos de tal manera que son los pueblos de superioridad natural y ética los que deben determinar aquello que sea justo por naturaleza*” (Citado en Pelayo 1996, 9). Así pues, la superioridad cultural de los españoles en Sepúlveda será la mayor justificación para ejercer la conquista y el dominio contra los pueblos originarios; lo resume en aquello de que lo perfecto domina sobre lo imperfecto, el alma sobre el cuerpo y el hombre sobre la mujer.

Frente a la guerra y la paz, Sepúlveda asevera que la última es el sumo valor social, y que para conquistarlo se puede emprender la guerra como medio para buscar la paz que pertenece al pensamiento cristiano tradicional, siempre que exista una causa justa, una autoridad legítima, un recto ánimo, y una recta manera de hacerla, pues de la misma manera que Dios ha dado a los animales medios físicos para defenderse, ha preparado a los hombres para la guerra. Y es causa justa de guerra someter con las armas, si por otros

caminos no es posible, a aquellos que por su condición natural deben obedecer a otros y renunciar a su imperio. En esta lógica los “indios” están obligados a la servidumbre por su torpeza de entendimiento y costumbres inhumanas y bárbaras (Citado en Pelayo 1996, 17-18)

De lo anterior se deduce que la condición Jurídica de los “indios”, justificada ampliamente en las Leyes de Indias,⁸ es desventajosa en dos vías ya que por un lado son siervos “naturalmente” en su condición de “torpeza” y salvajismo y por otro son siervos por la ley en su condición de vencidos. Será esta condición jurídica desventajosa lo que, en diálogo con Dussel (1994), estaría justificando la irracionalidad de la *violencia sacrificial* mediante la cual se oculta el mito de la racionalidad moderna que seculariza el encubrimiento del otro a partir del establecimiento de una fenomenología del “*ego conquiro (yo conquisto)*” fundamentado en el uso de la fuerza que se habría de transformar paulatinamente en un “*ego pacificus*”, tal como lo evidenciamos a continuación:

Una vez reconocidos los territorios, geográficamente, se pasaba al control de los cuerpos, de las personas: era necesario “pacificarlas” -se decía en la época-. El que establece sobre otros pueblos la dominación del mundo español (posteriormente del europeo en general) es un militar, un guerrero. El “Conquistador” es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su “individualidad” violenta a otras personas, al Otro... El “yo colonizo” al Otro, a la mujer, al varón vencido, en una erótica alienante, en una economía capitalista mercantil, sigue el rumbo del “yo conquisto” hacia el “ego cogito” moderno. La “civilización”, la “modernización” inicia su curso ambiguo: racionalidad contra las explicaciones míticas “primitivas”, pero mito al final que encubre la violencia sacrificadora del Otro (Dussel 1994, 40-53)

Y continuando con el proceso de sojuzgamiento anteriormente señalado debemos destacar la aparición de las figuras de la “conquista espiritual” y el “encuentro” de dos mundos como claras expresiones del dominio subjetivo ejercido por los europeos a la par de las contradicciones en sus postulados emancipadores en tanto que, simultáneamente que se predicaba el amor de la religión cristiana, de igual forma se adelantaba una conquista irracional y violenta (Dussel 1994, 55).

Frente a lo anteriormente planteado es que podemos caracterizar al Estado, en su versión imperial y parte constituyente de la razón moderna temprana, como núcleo central

⁸ Las Leyes de Indias, contenidas en 9 libros, se convertirán en la expresión jurídica mediante la cual quedó legalizada la diferencia colonial establecida por la monarquía española a través de la regulación de diversos asuntos relacionados con el papel de la iglesia y la educación en la “salvación de las almas” de los que llamaron naturales; las funciones y competencias de la compleja estructura del gobierno colonial; las disposiciones para el reparto de tierras y el control del trabajo mediante las figuras coloniales de la mita y la encomienda; los asuntos sobre la moralidad pública y; la organización rentística y financiera.

de un mito encubridor e irracional que ha pretendido imponer a la alteridad un proyecto unívoco y hegemónico de la paz, asociada a la pacificación como proceso secularizado del “ego” descubridor, conquistador y colonizador que legitima la modernidad mediante la culpabilización de las víctimas que deberán ser redimidas, salvadas, civilizadas, pacificadas o emancipadas por sus propios victimarios ante la supuesta condición “natural” de inferioridad de estas.

2. La paz de Westfalia: origen del Estado en su versión de nación soberana

Con la Paz de Westfalia, como consecuencia directa de la denominada Guerra de los Treinta Años 1618-1648, aparecerán los Estados nacionales modernos, entendidos como estructuras políticas que comprenden un gobierno con autoridad en un determinado territorio el cual puede contar con unidades políticas regionales pero supeditados a un gobierno nacional, un territorio con fronteras claramente delimitadas, y una población con un grado importante de estabilidad y que comparte elementos variables de identidad colectiva en lo jurídico, cultural y lingüístico, entre otros. El famoso tratado consagró el principio del equilibrio el cual en esencia implicaba que ningún Estado debía ser tan poderoso como para imponer su voluntad a los demás. Se sustituía así la idea religiosa imperante en el Medioevo por una noción moderna del Estado nación con todas sus implicaciones de respeto a las soberanías territoriales. Dicho de otro modo, la Paz de Westfalia simbolizó la transformación de un sistema de gobierno basado en estructuras jerárquicas de la cristiandad medieval, a uno ordenado desde el precepto de Estados independientes y soberanos.

Paradójicamente, dicha transformación se habría de convertir en una clara expresión de teología política, aún presente en nuestros días, puesto que los Estados soberanos al tomar el antiguo lugar de la divinidad tendrán que negar cualquier voluntad precedente a la del Estado, sobre todo la de Dios, aunque se recurra a este para el logro de sus propios fines. En el anterior sentido, la paz de Westfalia se estableció en el principio de la soberanía de los Estados como si esta fuera decretada por una entidad terrenal, impregnada de una divinidad que cumplía el papel de proteger el interés nacional de todos sus ciudadanos.

Lo anterior podemos verlo claramente expuesto en el Leviatán de Thomas Hobbes (2017) quien planteará que los hombres deben renunciar a su libertad política para subordinarse completamente al poder del Estado de forma voluntaria. De este modo, los

hombres, al firmar un contrato social como base de la convivencia humana, ubicarán al Estado en el lugar asignado inicialmente a Dios. Si bien el Estado debe estar en concordancia con los fundamentos cristianos, la Iglesia no puede ejercer influencia en él ya que la base del Estado es la razón. La paz de Westfalia consolidaba de esta manera las primeras bases de un sistema de Estados fundado en la soberanía, la territorialidad, la igualdad jurídica entre los Estados y la doctrina de no intervención en los asuntos internos de los Estados soberanos.

Podemos afirmar entonces que el siglo XVII representa la gran transición de las instituciones y de la política europea por cuenta de la paz de Westfalia, la cual se convertirá en el basamento del moderno Estado-nación y del sistema político internacional contemporáneo. Su punto de apoyo estará fundado en las categorías de Estado y Derecho como elementos dinámicos construidos sobre las ruinas de la edad media y el saqueo de las riquezas provenientes del denominado nuevo mundo para establecer un sistema de relaciones internacionales entre los Estados dinásticos nacientes en el centro y occidente de Europa que asistirá, como corolario, al colapso del Imperio Romano Germánico (Franca 2006, 87-111).

A este escenario de mediados del siglo XVII se agrega el creciente poderío del reino de Francia de los Borbones, la fuerte influencia del reino de Suecia, las revueltas en los países bajos en contra de España y el frágil pacto que representó el arreglo religioso entre católicos y protestantes en los previos acuerdos de la paz de Augsburgo en 1555, el cual incluyó reformas y prescripciones seculares sobre cuestiones económicas y tributarias. Este acuerdo de paz fue tan solo una tregua que aprovecharon los dos bandos para prepararse para la contienda definitiva bajo la fórmula de la paz de Augsburgo *cuius regio, eius religio*: aquel que gobierna decide la religión. En la paz de Westfalia son las cuestiones de fe y de liturgia, el arreglo sobre tierras y los bienes de las instituciones católicas o protestantes los asuntos que ocupará el mayor tiempo en las negociaciones adelantadas (UNAM 2013, 5-30).

Con la paz de Westfalia se reconocieron las secularizaciones de los bienes eclesiásticos que habían tenido lugar después de 1555 y se anuló el acta de restitución de esos bienes, que había sido acordada a favor del imperio español en 1629, cuando la guerra le favorecía. En lo confesional los dominios del emperador Habsburgo quedaron reducidos al ámbito del catolicismo, el protestantismo se extendió en el norte de Alemania y el calvinismo fue reconocido como la tercera religión institucional (Franca 2006, 87-111).

El Sacro Imperio Romano Germano, como institución política, fue reducido a una confederación de entidades públicas germanas encabezadas por Austria. Esa es una de las caras del poder contenida en la paz de Westfalia a través de la cual se culmina la guerra de los treinta años entre las dinastías de los Borbones franceses con los Habsburgos españoles y del sacro imperio romano germánico. Con la paz de Westfalia se estableció un conjunto de reglas de relacionamiento entre entidades políticas para que pudieran coexistir y competir económica y políticamente sin problemas de injerencia por parte de las diversas monarquías y señores feudales. Una paz con un sentido único, un parte de victoria, la consagración de las nuevas libertades alemanas, de una nueva tradición emergente como respuesta a las necesidades de los nuevos poderes y a las causas de la guerra. En este sentido se coincide en la necesidad de alcanzar un acuerdo pragmático que reflejara la nueva configuración de fuerzas y, lo más importante, que ofreciera seguridad jurídica, formalmente explicitada en una nueva Constitución y en el nuevo Derecho Público Europeo (UNAM 2013, 5-30).

La otra cara de La Paz de Westfalia es el triunfo del protestantismo como un sistema de valores en directa correspondencia con el nuevo sistema político que por medio de la guerra ponía fin a la gran cantidad de poderes fácticos y en cuya pirámide se encontraba el papado, el emperador y la organización feudal de la sociedad que poco a poco se fueron desmantelando con el afianzamiento de una mayor conciencia sobre la independencia nacional.

La Paz Westfaliana dejó atrás, con la creación de dicha confederación de Estados, la vieja organización medieval e instituyó las bases de un nuevo orden jurídico en Europa. El mapa del dominio provincial cambia con los arreglos territoriales entre los Habsburgo y los Borbones, así como a los que se refieren a las provincias holandesas. De igual modo, Francia y Suecia obtienen ganancias territoriales y surge Suiza como un Estado independiente (UNAM 2013, 5-30). Es decir, el Estado surge como instrumento y expresión fehaciente de la paz en el centro de Europa que posteriormente habría de convertirse en el modelo hegemónico occidental.

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

fuerza. Todos estos derechos como atributos del principio de soberanía el cual contribuiría a disminuir el poder del emperador.

La disputa entre lo antiguo y lo moderno es el decorado de fondo que va a tejer la paz de Westfalia, pincelada por disputas, guerras y alianzas entre fuerzas emergentes por la obtención del poder territorial y el mantenimiento de los privilegios de príncipes, duques y obispados alemanes. Las políticas de la paz de Westfalia es la paz de los vencedores a partir de cambios de orden territorial y legal como base del acuerdo en una doble dirección, de un lado la fundación de un acta constitucional y, de otro lado, la regulación de la convivencia entre las religiones cristianas. Es importante destacar que mientras este proceso discurre en las regiones centrales de Europa en las colonias del llamado “Nuevo Mundo” el esquema de dominación imperial colonialista se mantendrá por muchas más décadas y por tanto las discusiones y realidades de la soberanía estatal en dichas tierras aún no se encontraban presentes.

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

Podemos afirmar entonces que la paz de Westfalia al convertirse en la base fundante en la creación de los Estados modernos se fue configurando en la entidad eficiente que delinea al Estado-nación para cambiar las regulaciones del poder político desde una visión laica que posibilitó la consolidación de realidades territoriales basadas en principios claves de la teoría política como el de soberanía, ciudadanía, Nación y razón de Estado, entre otros. En suma, la paz de Westfalia sentó las bases de un sistema interestatal de orden diplomático que sirvió de referente durante un prolongado periodo de tiempo para crear el Estado-nación moderno y, a su vez, la experiencia histórica concreta que denominados la *paz liberal hegemónica*.

La paz perpetua: la consolidación del Estado en su versión liberal republicana

Continuando con este recorrido histórico que venimos realizando nos encontramos con la idea de la paz perpetua entre los Estados, la cual consolidará la *paz liberal hegemónica*. Debemos resaltar que la paz perpetua es la propuesta filosófica, político y jurídica que sintetiza tanto las enunciaciones conceptuales como las políticas implementadas en torno a la paz, inicialmente en el contexto europeo y luego en las demás sociedades occidentales a lo largo de los siglos XIX y XX. La paz perpetua, obra escrita por el filósofo de Königsberg Immanuel Kant (1996) hace ya más de dos siglos, es un ensayo filosófico que traza las directrices políticas, morales y jurídicas del mundo futuro signado por los derechos humanos de primera generación (libertades y garantías individuales), la autodeterminación de los pueblos, la buena fe en los tratados, las bondades del derecho internacional para posibilitar la paz, la organización ecuménica de los pueblos mediante el derecho cosmopolítico y un Estado mundial fundado en una globalización de la economía, la sociedad, la cultura, la ciudadanía, en fin de toda la vida planetaria.

La paz perpetua, si bien podemos criticarla alrededor de los diferentes aspectos que esta contiene, en lo sustancial acá lo hacemos por las frustraciones que nos ha dejado en el tiempo la implementación de un sistema de derecho internacional el cual no ha podido garantizar el anhelado equilibrio de poderes, la soberanía y el ideal republicano que se anunciaban en las mencionadas condiciones kantianas que se requerían establecer para la paz perpetua. No obstante, es importante resaltar que la paz perpetua es una retórica y práctica vigente que sirve de fundamento filosófico, político y jurídico para el conjunto de los Estados nacionales modernos. Esto lo podemos ver claramente reflejado en lo que sería la federación de los Estados con la Sociedad de las Naciones en 1919 o la actual Organización de Naciones Unidas (ONU) de 1945 mediante las cuales los Estados formalmente se consideran parte de la llamada comunidad internacional que se encuentra mediada por las cartas fundacionales. Lo cierto en todo caso es que estas entidades mundiales de carácter multilateral no han logrado materializar el ideal de la paz perpetua kantiana y mucho menos de impedir las múltiples guerras que, incluso, muchas veces han sido alentadas por sus propios organismos a través de las denominadas *operaciones de mantenimiento de la paz*.

Lo anterior puede comprenderse mejor si nos remitimos a las (9) nueve condiciones que se plantean en la obra para alcanzar la paz perpetua: seis preliminares y tres definitivas. Respecto a las seis condiciones preliminares, enunciadas como grandes titulares plantea Kant que, primero, no debe considerarse válido ningún tratado de paz

que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro; segundo, ningún Estado independiente podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación; tercero, los ejércitos permanentes deben desaparecer totalmente con el tiempo; cuarto, no debe emitirse deuda pública en relación con los asuntos de política exterior; quinto, ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro y; sexto, ningún Estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la confianza mutua en la paz futura.

Podemos afirmar que estas condiciones kantianas, denominadas preliminares y a las cuales vamos a caracterizar como la clara expresión de una perspectiva jurídica orientada desde un voluntarismo moral, se convierten en las premisas irrealizables que le asignó el filósofo de Königsberg al Estado de derecho y su forma de gobierno de corte republicano como los instrumentos que habrían de garantizar la paz perpetua. No obstante, dichos preceptos continúan siendo retóricas a las que apelan los Estados modernos y que en el contexto de las relaciones políticas internacionales aparecen como pretextos discursivos y prácticos que actúan de acuerdo con la conveniencia coyuntural del imperio de turno y/o los bloques de poder interestatal. Condiciones irrealizables, además, por la propia naturaleza que poseen los Estados nacionales en el marco del patrón de poder mundial moderno colonial capitalista, el cual reproduce relaciones desiguales de poder entre los diferentes Estados, desatando múltiples y complejas tensiones que de manera permanente conducen a la profusión de guerras promovidas por los imperios, especialmente dentro de sus Estados satelitales.

Ahora bien, con relación a las tres condiciones nombradas como definitivas, Kant plantea, en primer lugar, que la constitución civil de todo Estado debe ser republicana; en segundo lugar, que el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres y; en tercer lugar, que el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal. Al derecho natural, Kant contrapone el derecho del hombre, o sea, el derecho de gentes, el derecho público y cosmopolítico, claramente inspirado en el derecho romano.

Como podemos colegir de lo anterior la paz perpetua se ha erigido en el instrumento o figura jurídica para la generación de las leyes que regulan las relaciones entre los Estados. En el nuevo escenario de surgimiento de los Estados-nación la paz se reviste con las ideas de la virtud que no es más que la democracia y, en la perspectiva de paz perpetua kantiana, se reviste de republicana y de voluntad consciente: “la constitución civil de todo Estado debe ser republicana”, “El Estado de paz debe ser instaurado”. El

Estado como instrumento regulador de la libertad y la conquista de la paz perpetua, es decir, de la paz republicana. Hacia el exterior e interior de los Estados la paz perpetua tiene la intención de instaurar el sistema político del republicanismo el cual se presupone como el único adecuado al derecho del hombre.

De ahí la necesidad de perfeccionar el derecho de gentes, el derecho público y la esperanza en la idea de paz en el futuro, que no es más que la idea de no más guerra entre europeos y alrededor de ella el imperativo categórico de la razón como sistema de valores y de creencias a instaurar, no solo entre europeos, sino también, entre aquellos que no son parte de la tradición europea por medio de un Estado mundial. La otra intención de la paz perpetua es la conquista del imperativo de la racionalidad en oposición al dogma religioso. Para Kant la lucha de ambición, de poder y, en consecuencia, de permanente amenaza y hostilidad tiene raíces en la naturaleza humana por lo que este denomina *la insociable sociabilidad*, una causa permanente para activar una guerra interior o exterior entre los Estados. La idea de paz perpetua esbozada en este problemático punto de la condición humana aflora con su otra cara: forjar una tradición europea basada en la conquista de la voluntad consciente, la razón como reguladora de la ambición, las pasiones y la lujuria derivada de la disputa entre Estados y los conflictos latentes entre los hombres.

Como lo podemos observar la racionalidad también es coactiva en la paz perpetua, para Kant es lícito y legal la guerra preventiva en caso de peligro grave o de amenaza al equilibrio imperante, por las condiciones de inseguridad del Estado de naturaleza que socaba la voluntad humana, donde todo “lo adquirible o conseguible mediante la guerra, es meramente provisional”. Por ello, se parte de la idea según la cual la garantía de paz perpetua solo será posible a través de la racionalidad categórica de los jefes de Estado y, en general, de los individuos.

Si analizamos las condiciones definitivas para la paz perpetua estas han sido las que más se han implementado como política internacional a juzgar por la creación de la Liga de las Naciones que posteriormente daría origen a la ONU y de toda su estructura institucional como estandarte del fortalecimiento y consolidación de los sistemas democráticos, al igual que de los mecanismos de atención a poblaciones refugiadas, perseguidos políticos y migrantes de diverso tipo. Lo que acá se destaca es un claro ejemplo de cómo el ideal kantiano de la paz perpetua se configura políticamente en la expresión de la *paz liberal hegemónica*, creando organismos que aparecen como los guardianes del espíritu de fundación de la carta de la ONU y convertidos en instrumentos

eficaces de los Estados-nacionales más poderosos para refrendar las políticas que vetan y autorizan, según los intereses que se encuentren en juego en las determinadas coyunturas atravesadas en el tiempo.

El Estado republicano, como una de las condiciones definitivas de la paz perpetua kantiana, es importante controvertirlo por la naturaleza encubridora que caracteriza a dicho concepto, en términos del sojuzgamiento que ha realizado de otras nacionalidades históricamente constreñidas y las cuales, a su vez, han logrado resistir y re-existir a dichas imposiciones desde sus particulares formas políticas, económicas y culturales que las caracteriza. El proceso de naturalización, frente a las representaciones construidas sobre lo que serían las características propias de lo bárbaro, salvaje, incivilizado, subdesarrollado, entre otros apelativos peyorativos e inferiorizantes, hace parte de una tradición imperial euronorcentrada que ha invisibilizado otras pluralidades históricas de la paz no relacionadas con la idea de la paz perpetua o la paz republicana sino a formas otras de concebir y hacer la(s) paz(es) sobre las cuales hablaremos en extenso en el último capítulo de esta tesis.

Como colofón podemos afirmar entonces que la paz perpetua, convertida en la narrativa y práctica que consolida la *paz liberal hegemónica*, es la expresión decantada de la visión de paz construida por la cultura occidental mediante la política y el derecho internacional la cual se transfigurará en la concepción euronorcentrada que se consolidaría como parte del patrón mundial de poder moderno/colonial en torno a las subjetividades y materialidades de la paz.

De acuerdo con lo que hemos venido argumentando, es importante explorar las posibilidades que tenemos de dislocar la estrecha relación construida por la cultura occidental en torno a las ideas de la paz y el Estado. En tal sentido, las reflexiones que a continuación compartiremos tienen el propósito de exponer algunas ideas que nos permiten dimensionar la necesidad de reconocer las subjetividades y materialidades de y para la paz que han sido invisibilizadas por la paz liberal hegemónica. Para esto nos disponemos a compartir algunos de los planteamientos que venimos sentipensando desde la opción decolonial e intercultural y las cuales nos abrirán el panorama general de lo que estaremos presentando de manera más amplia en los siguientes capítulos.

4. Ejercicios decoloniales para agrietar la paz liberal hegemónica

Para realizar un replanteamiento conceptual sobre la trilogía matrística, que previamente hemos caracterizado en tanto esencia estructurante de la *paz liberal hegemónica*, es necesario partir de un esfuerzo por ubicarnos desde horizontes epistémicos, ontológicos y políticos que nos permitan develar cómo el patrón de poder mundial moderno/colonial/capitalista/racista y patriarcalista es incompatible con la posibilidad de generar acciones favorecedoras para constituir ambientes sociales de concordia y solidaridad entre las personas y los pueblos para alcanzar la tan anhelada paz. Desde la anterior premisa haremos una crítica al conocimiento construido en occidente en torno a las narrativas y prácticas de la *paz liberal hegemónica*, las cuales aparecen como escenarios profundamente contradictorios a lo que pretendidamente se persigue, es decir, actúan como crudas expresiones de guerra y de violencias que son justificadas como parte de la búsqueda de ese “bien universal” llamado la paz.

Frente a la *paz liberal hegemónica* pareciera que no tuviéramos otra vía distinta de constituirnos como sociedades en paz sino lo hacemos desde el exclusivo marco tradicional del Estado de derecho republicano, el cual ha mostrado su inoperancia para establecer relaciones basadas en la conflictividad sin el uso de la guerra y las violencias como mecanismos de *pacificación* que históricamente han implementado los imperios y los Estados en su pretendido interés por garantizar la paz de la ciudadanía. Frente a este paradigma de la pacificación se precisa realizar un giro epistemológico el cual nos lleve a revelar las relaciones de poder que subyacen en los procesos de generación de conocimiento y posicionar, mediante dicho giro, la posibilidad de re-nombrar, re-crear y re-definir conceptos y prácticas sobre la paz que han estado articulados al euronorcentrismo que nos habita.

En el anterior sentido precisamos de la necesidad de explorar y reconocer lógicas “*otras*”⁹ de construcción de paz(es) que han sido mancilladas, obliteradas, escamoteadas y calificadas históricamente como inferiores para legitimar la superioridad de la paz hegemónica o validar sus pretensiosas acciones redentoras y salvacionistas ajustadas al mito de la modernidad. Mito que esconde cínicamente la cara de la colonialidad en su

⁹ Cuando hablamos de *lógicas otras* y no de *otras lógicas* queremos hacer referencia a un posicionamiento analítico que, desde la opción decolonial, Mignolo ha venido denominando cambiar los términos de la conversación. Dichos términos, los cuales son impuestos por la centralidad y el universalismo que la modernidad euronorcentrada ha desplegado para pensar desde y con relación a ella, son interpelados mediante una mirada que trasciende la modernidad y su proyecto civilizatorio occidental para descentrarla a través de un re-posicionamiento con relación al conjunto de perspectivas y prácticas que han estado articuladas a las luchas agenciadas por el conjunto de pueblos y comunidades oprimidas que desde el siglo XVI hasta hoy no han dejado de ser avivadas a pesar del asedio al que éstas se han visto enfrentadas.

versión violenta y que, en últimas, deslegitima la versión “civilizada” del diálogo y la negociación de las diferencias que despliega la modernidad, entendida como parte del proceso de construcción racional de la filosofía del Estado de derecho en su largo acumulado histórico trasegado por la cultura occidental.

De acuerdo con lo anterior, adelantar ejercicios decoloniales para agrietar la *paz liberal hegemónica* es una tarea que requiere cambiar los referentes desde los cuales se ha venido abordando el concepto y la práctica de la paz en la cultura occidental, especialmente en lo concerniente a la histórica y estrecha relación que se ha establecido entre la paz con el Estado republicano como conceptos y realidades análogas. Para dicho esfuerzo debemos mutar la mirada hacia las historias negadas de las formas de autoridad y de relacionamiento *otras* que nos permitan reconocer las diferencias sustanciales que les caracteriza con relación a la hegemonía cultural de occidente a partir de las ideas y realidades sobre la paz que esta ha construido.

Al tenor de lo anterior, un ejercicio decolonial para entender la paz de otro modo nos conduce al campo de disputa gramatical, la cual nos acerca a la posibilidad de tensionar el conjunto de normas y reglas definidas para hablar y escribir correctamente una lengua como un escenario de insubordinación gramatical el cual lo asumimos en este trabajo a partir de la escritura “incorrecta” de la palabra *PAZES*. Dicha insubordinación la hacemos como un ejercicio político de interpelación epistemológica para indicar una mirada “otra” respecto a la tradicional manera de concebir la paz. De igual modo, es una posibilidad por (re)nombrar y (re)definir las representaciones cotidianas que históricamente se han venido constituyendo en torno a la paz liberal hegemónica y, de este modo, realizar un ejercicio a través del cual se pueda desnaturalizar el cristalizado contenido que se tiene de la paz, entendiéndola como una clara expresión de la cultura hegemónica occidental.

En suma, lo que se pretende con esta acción política de establecer una escritura insubordinada frente al criterio gramatical establecido por la real academia de la lengua española, en cuanto a que las palabras en singular y terminadas en Z cuando se les pluraliza deben ser cambiadas por la letra C, es una apuesta política por nombrar de un modo otro el reconocimiento de un importante número de experiencias de construcción de paz en el país, denotando semiótica y políticamente la diferencia que existe entre la concepción de la *paz liberal hegemónica* frente a esas concepciones *otras* de hacer las *PAZES* en Colombia y en el mundo.

De otro lado, pero no menos importante, es que con la insubordinación gramatical se pretende marcar la sustancial diferencia que queremos demarcar entre escribir la palabra Paz con Z y no con C, tal como lo ha venido haciendo la tradición académica mediterránea de los estudios de y para la paz. *La filosofía para hacer las paces*, enunciada por Martínez (2001) es, sin duda, un importante aporte que este filósofo español realiza en torno a su interés por relativizar la paz que se ha venido construyendo desde la cultura hegemónica occidental rescatando, de esta manera, sus múltiples significados como expresión de la existencia de la pluralidad y diferencias culturales que podemos encontrar en el planeta. No obstante, hay que destacar que dichas paces son entendidas desde una constreñida perspectiva de corte multiculturalista que reposa en el reconocimiento de una pluralidad de paces las cuales son destacadas como elementos patrimoniales del pasado y ejemplos exóticos e idealizados, es decir, quedan atrapadas como expresiones de meras posibilidades no-prácticas y discursivamente exaltadas y reconocidas que nunca participan de la dinámica de decisión pública o del ejercicio de poder real para la construcción de la paz (Torres: 2020, 74).

En suma, la filosofía para hacer las paces, afincada en la perspectiva de la ética de la comunicación o ética del discurso planteada por Habermas y Apel (1994, 1991), no tiene en cuenta las limitaciones impuestas por la geopolítica del conocimiento alrededor de las posibilidades reales para el diálogo intercultural que es instrumentalizado como espacios de conversación formal y no precisamente de la posibilidad manifiesta por dicha perspectiva de que las comunidades dialogantes pueden mirarse cara a cara para refundar el orden social impuesto por el patrón mundial de poder moderno/colonial/capitalista/patriarcal/eurocentrado y sin considerar las limitaciones políticas que dicho patrón impone para un efectivo diálogo horizontal entre culturas diferenciadas. Limitaciones que obstaculizan la posibilidad de un diálogo intercultural de mutua interpelación en perspectiva de una efectiva transformación de las formas de relacionamiento basadas en las diferencias coloniales establecidas por dicho patrón mundial de poder. De igual modo, es un limitante que constriñe la mirada del potencial decolonial e intercultural que queremos presentar a lo largo de las páginas de esta tesis.

Cuando vamos a referirnos sobre un determinado concepto generalmente solemos decir que este tiene una connotación polisémica, no obstante, la idea de la paz ha estado estrechamente vinculada a la singular definición realizada por el Derecho internacional como la forma no violenta de resolver los conflictos y, de manera unívoca, se ha denominado paz al convenio o tratado de paz que pone fin a la guerra. En este sentido,

existe una rama del estudio de las Relaciones Internacionales, denominada “irenología” o “estudios de la paz y los conflictos”, que en su consistente preocupación por operacionalizar el concepto de la paz ha volcado sus estudios a dos corrientes predominantes que a continuación vamos a presentar.

Las reflexiones que haremos a continuación hacen parte del interés que tenemos por problematizar dichas corrientes, de tal modo que podamos ir desestabilizando el discurso hegemónico de la paz que se ha venido promoviendo desde la academia especializada con el propósito de evidenciar sentidos “otros” de la paz que se encuentran ignorados o, principalmente, invisibilizados por dicha academia al privilegiar su mirada analítica en las guerras y la pactación de las mismas y a su sistemático “olvido” sobre el estudio de las formas cotidianas de relacionamiento social basadas en formas otras de concebir y hacer las pazes. En este sentido se precisa reconocer las historias plurales de la paz que se gestan desde lo cotidiano, articuladas a espacios y lugares de enunciación propios, las cuales interpelan la mercantilización y colonización de la vida cotidiana para generar una liberación colectiva que se desliga de los marcos de comprensión universales y unívocos.

La primera corriente, que denominaremos polemológica, centra su interés en la descripción y caracterización del fenómeno de la guerra y de sus diferentes expresiones de la violencia que se presentan tanto en el ámbito interestatal como el intraestatal. En este sentido, los *Estudios para y de la Paz*, al fijar la mirada en las guerras y de sus amplias manifestaciones de la violencia, y no propiamente en los modos de vida basados en la paz, se han convertido realmente en estudios polemológicos y no propiamente en estudios irenológicos, tal como lo podemos constatar al revisar las mallas curriculares de muchos de los posgrados en estudios especializados de la paz que se adelantan en diferentes universidades del mundo en donde la paz se ha convertido en un concepto el cual no se le aborda desde su propia naturaleza que la contiene y la define sino por su contrario, es decir, la guerra y/o las violencias.¹⁰

Con lo dicho anteriormente no pretendemos decir que los estudios polemológicos no tengan relación con los asuntos de la paz o desconocer su importancia, en parte porque

¹⁰ Como estudiante y graduado en la academia española mediterránea especializada de la paz he tenido la oportunidad de contar con una formación que en parte me ha permitido realizar algunos de los planteamientos expresados en la presente tesis, no obstante, debo advertir que generalmente los propósitos formativos son instrumentalizados para analizar la paz en los marcos de la modernidad euronorcentrada y por tanto para actuar como profesionales dentro del amplio mercado laboral del cual disponen los Estados miembros de la ONU conocido bajo el apelativo de trabajadores e investigadores de la paz que en verdad actúan más como trabajadores e investigadores sobre las guerras y las violencias que de la paz misma.

con estos podemos reconocer los contextos de violencia en los que intervienen lxs profesionales en medio de los conflictos armados y/o en la implementación de los acuerdos suscritos por las partes en otrora enfrentadas; pero lo que si queremos acentuar acá es sobre nuestra preocupación de como los *Estudios para y de la Paz* han sido despotencializados por la misma academia que dice estar preocupada por estudiar y promover la paz, al privilegiar los análisis referidos a las características, formas y contenidos de su sustantivo antinómico: *la guerra y no de la paz misma* sobre la cual se hace referencia solo de manera nominal.

La segunda corriente, que podemos llamar de resolución o pactación de conflictos, fija su mirada en las condiciones jurídicas, políticas, económicas y sociales que se precisan para la terminación de las disputas presentadas en diferentes ámbitos como el familiar, escolar, empresarial o estatal. Cuando los *Estudios para y de la Paz* enfatizan en los mecanismos de resolución de conflictos como la mediación, el arbitraje, la facilitación y la negociación, entre otros; se convierten en estrategias instrumentales de resolución o pactación de conflictos y no propiamente en estudios sobre las formas cotidianas de relacionamiento pacífico que se adelantan en las diferentes sociedades y que deberían, a nuestro criterio, ser un campo importante y renovador de los *Estudios para y de la Paz*.

De igual manera, debemos precisar que no se niega la importancia de los mecanismos de resolución y pactación de conflictos, al igual que de los programas de estudio especializado en la materia en los que se adquieren conocimientos y habilidades para comprender e intervenir en la resolución pacífica de las disputas y enfrentamientos entre dos o más partes, pero lo que si queremos destacar acá es la despotencialización de los *Estudios para y de la Paz* por su acentuada instrumentalización cuando constatamos cómo se privilegia la mirada hacia los conocimientos de los métodos de negociación y pactación utilizados por los actores en sus disputas, dejando a un lado las inmensas posibilidades de conocimiento sobre las formas cotidianas de la(s) paz(es) que podrían convertirse en potentes referentes para la construcción de relacionamientos sociales pacíficos.

Como corolario, si tanto los estudios polemológicos como los de resolución de conflictos no le estuviesen restando protagonismo al estudio de la gran variedad de formas cotidianas pacíficas de relacionamiento social, no estaríamos advirtiéndolo de los problemas que estas reducciones le han generado a las denominadas Ciencias de la Paz, las cuales han estado más orientadas al estudio de la guerra que a la paz misma. Por lo tanto, afirmaremos que los *Estudios para y de la Paz* han sido subsumidos por los estudios

sobre las guerras, conflictos armados, violencias y sus respectivas pactaciones, soslayando el potencial formativo, investigativo y de intervención para la paz que nos ofrecen lo que denominamos *presencias invisibilizadas* de formas cotidianas pacíficas de relacionamiento social, las cuales podemos observar ampliamente en la dinámica social, cultural, política y económica de los diferentes pueblos originarios, comunidades campesinas y afrodescendientes, colectivos y organizaciones urbanas y rurales cuando impugnan el sentido unívoco de la paz, construido alrededor del papel predominante que se le ha trasferido históricamente al Estado como garante de esta.

Considerando lo anterior, podemos evidenciar como el conocimiento producido por los Estudios para y de la Paz requieren de un radical y serio re-planteamiento en el sentido de cambiar los términos de la conversación sobre los cuales suele abordarse el tema de la paz, tal como lo decimos desde la opción decolonial. Por lo tanto, proponemos otras inquietudes y problematizaciones que todavía no “existen” en la academia especializada de la paz, explorando otras preguntas no formuladas, examinando viejos problemas desde nuevos ángulos que nos permita visualizar formas otras de concebir y hacer la(s) paz(es) que han sido ignoradas o, principalmente, invisibilizadas y que las definimos como *pazes decoloniales e interculturales*, entendidas como aquellas formas de relacionamiento social, basadas en principios como la reciprocidad, la prodigalidad, la complementariedad y la solidaridad, al igual que en claros posicionamientos políticos antipatriarcalistas, antirracistas, antiheteronormativos y antimilitaristas.

Cambiar los términos de la conversación implicará entonces profundizar la tarea de evidenciar en como las historias, conocimientos, potencialidades, pasiones, aspiraciones y sueños locales de paz son ignorados o violados, y raramente se les considera. Y cuando se les referencia es, generalmente, para compararlos de forma negativa respecto a los mismos aspectos construidos por la matriz conceptual de la *paz liberal hegemónica*. Lo que ha justificado la *paz liberal hegemónica*, específicamente después de la segunda guerra mundial, ha sido la existencia de “problemas de desarrollo” los cuales son visibilizados al máximo, mientras que las formas de vida basadas en el *buen vivir, el vivir bien y el vivir sabroso* y sus potencialidades locales son invisibilizadas o, principalmente, despreciadas.

De igual modo, el giro decolonial del que hablamos consistirá en pensar la paz en clave de paz y no de guerra, es decir, como una corriente o pensamiento “otro” dentro y por fuera de los *Estudios para y de la Paz* que trasciende la mirada centrada en la guerra hacia una de paz en perspectiva decolonial e intercultural. En este mismo sentido, nos

lleva a la necesidad de desengancharnos del análisis de la paz como resultado exclusivo del fin de la guerra y/o violencias o de la implementación de los diferentes mecanismos de mediación, pactación o negociación que se utilizan para la superación de dichas confrontaciones. En suma, desengancharnos de los análisis y representaciones de la paz como mera antítesis de la guerra y/o las violencias o de cómo enfrentarlas para poder entender y evidenciar la paz desde las diversas formas sociales de relacionamiento que existen en el país y en el mundo como presencias invisibilizadas por la paz liberal hegemónica.

En diálogo con el planteamiento de Mignolo (2010), cuando señala que “Desengancharse significa no jugar el juego que nos proponen”, se precisa pensar la paz desde otros lugares distintos en el que usualmente se encuentran instalados los *Estudios para y de la Paz* y de sus acciones para lograrla. Partiendo de la opción decolonial, como “método” para pensar e intervenir en la sociedad actual, la analítica que nos acompaña parte por hacer un desenganche de la lógica del paradigma clásico de la ciencia occidental en la que unos “producen” teorías y conocimientos, en este caso sobre la paz, otros “transfieren” dichas teorías y conocimientos y los demás “adoptan” el conocimiento y las innovaciones teóricas generados por los primeros, de forma mecánica y lineal, sin interacciones críticas entre estos (y entre estos y otros) grupos de actores para permitir influencias mutuas. Si entendemos la paz como la continuación de la guerra por otros medios, en el sentido de los estudios tradicionales sobre la paz -en clave de guerra- desde la opción decolonial entenderemos la(s) paz(es) -en clave de paz- como la continuación de los buenos vivires por otros medios, con y sin Estado, con y sin mercado, tal como nos lo ha sugerido en su obra Quijano (2009).

Lo anterior, que puede ser caracterizado por algunos especialistas de la paz como una expresión académicamente incorrecta de analizar la paz al pretender descentrarnos de los procesos de violencia y pactación en los que tradicionalmente se enmarcan los Estudios para y de la Paz en el mundo y de manera específica dentro de la academia especializada de la paz en Colombia¹¹ es, en realidad, el desenganche necesario que

¹¹ En el caso colombiano el enfoque de paz negativa, el cual ha predominado en los análisis que se hacen de la paz en el país, ha estado ligado a considerar la paz, tanto en términos descriptivos como prescriptivos, como aquella que busca de forma predominante la tregua y pactación entre las partes en contienda para evitar la confrontación, es decir, para suprimir la violencia directa. Asumimos que la predominancia de este enfoque de paz negativa se encuentra directamente relacionada con el conflicto armado de larga duración que ha atravesado el país con sus múltiples violencias, el cual nos ha conducido a estar más concentrados en la búsqueda de estrategias para superar dichas violencias que a la indagación y comprensión de otras formas de concebir y hacer las pazes que existen en Colombia.

debemos hacer para girar la mirada hacia otros paisajes ignorados o invisibilizados por dichos estudios, aportando a la discusión de una nueva corriente de la paz que, en perspectiva decolonial e intercultural, se ha venido abriendo paso en el medio académico y social en los últimos años y de la cual daremos cuenta en el último capítulo de este trabajo.

Continuando con las reflexiones que venimos haciendo consideramos importante indagar por algunas razones que han influido en las representaciones sociales negativas que se tienen de la paz, al igual que en la necesidad y pertinencia de re-pensar la paz. Para iniciar podemos afirmar que la paz a nivel social se ha convertido en una palabra bastante sospechosa, la cual se encuentra atada a una profunda desconfianza desde el mismo momento que la escuchamos o pronunciamos. La representación generalizada que socialmente se tiene sobre la paz es como si fuera una quimera o algo imposible de alcanzar. Pero ¿por qué tenemos una visión tan negativa de la paz? Lo que analizamos es que hay unas comprensiones inadecuadas en el relacionamiento que hacemos de la paz con otros conceptos asociados a esta. Veamos algunas de estas relaciones inadecuadas que usualmente hacemos en la comprensión de la paz.

Una primera relación inadecuada es la que se establece socialmente entre paz y guerra. Acá podemos decir que el relacionamiento que tradicionalmente hemos hecho de la paz con la guerra nos ha puesto en una situación infortunada ya que cuando hablamos de paz lo hacemos en clave de guerra y no de paz. ¿Qué significa esto? La tradición colombiana es bastante ilustrativa en esto a juzgar por los innumerables estudios que existen sobre la paz en Colombia donde podemos constatar que dichos trabajos de lo que menos hablan es precisamente de la paz, quedando esta referenciada en los amplios contextos de causas y consecuencias generadas por el largo conflicto armado que seguimos atravesando. Así, la paz queda subsumida al discurso de la guerra y la violencia o, dicho de otro modo, nos induce a pensar socialmente la paz en la lógica de la violencia y/o la guerra y no en la lógica de la paz. De allí que la máxima de “*Si quieres la paz prepárate para la guerra*”, cobra relevancia como hecho cultural incontrovertible que hemos naturalizado socialmente mediante la idea según la cual la paz solo puede alcanzarse a través de la guerra.

Partiendo de los sentidos profundos de las pazes decoloniales e interculturales, que nos ofrecen los pueblos, comunidades, procesos y colectividades en Colombia y el mundo que interpelan a la *paz liberal hegemónica*, la paz debe ser concebida como medio y como fin. En este sentido, si queremos la paz debemos prepararnos para la paz como

parte de una nueva representación que nos invita a cambiar el sentido de esa subjetividad y materialidad de la paz basada en la guerra por una subjetividad y materialidad de la paz basada en la paz, es decir, que si queremos la paz debemos prepararnos para la paz y no para la guerra, tal como lo hemos venido haciendo históricamente al naturalizar algunos presupuestos culturales que se encuentran afincados en esta última.

Una segunda relación improcedente que encontramos es la que hacemos entre paz y conflicto. Si bien el conflicto tiene una relación con la paz este socialmente suele entenderse como ausencia de paz, transfigurándose en una representación asociada con la guerra y la violencia. En este sentido, el conflicto es adjetivado en nuestras mentes como armado o violento o como sinónimo de la inexistencia de la paz, restándole tanto su adjetivación no violenta que se ha soslayado como de sus posibilidades dinámicas para superar las contradicciones sociales de manera pacífica. Es en este contexto que podemos entender la confusión que usualmente se presenta entre paz y conflicto ya que este último se entiende desde la vinculación que hacemos con las expresiones de violencia y de guerra que este puede tomar en algunas circunstancias, pero no en todas.

Cuando escuchamos decir que la paz está siendo perturbada por la presencia de un conflicto hacemos una doble reducción. La primera reducción consiste en concebir la paz como un estado de quietud inalterable y que cuando entra el conflicto la desestabiliza. La segunda reducción, consiste en considerar el conflicto exclusivamente como parte de su posible expresión violenta. Puede desembocar allí, pero se desestima, en general, su potencial social transformador no violento. Los conflictos cuando se abordan de forma adecuada sirven para afrontar creativamente las múltiples controversias de manera pacífica. Dicho de otro modo, la concepción de la paz por fuera de la dinámica del conflicto y de este como antítesis de la paz relega su sentido profundo de entender la paz como el resultado de la *transformación creativa de los conflictos de manera no-violenta*. Los sentidos profundos de las pazes decoloniales e interculturales nos indican sobre la necesidad de entender que todos los conflictos no pasan exclusivamente por la violencia, tal como socialmente solemos representarlos.

Una tercera relación inapropiada que encontramos es la asociación que socialmente hacemos de los acuerdos o negociaciones de paz como la expresión sustancial de la paz misma. En el país hemos atravesado por una serie de pactaciones entre guerreros, la última entre el establecimiento colombiano y las FARC. Comúnmente la paz se ha instrumentalizado en pactos, negociaciones y/o acuerdos que son importantes para desactivar o aminorar los dolores y tragedias causadas por la guerra, pero no significa

que dichos acuerdos conduzcan necesariamente a la paz o que sean la expresión directa de la paz misma. Como consecuencia de esto la comprensión de la paz, desde el estrecho marco de las negociaciones de paz entre guerreros, despotencializa el sentido profundo de la paz en términos de quienes pueden y aportan en su construcción, la cual tendría que ser entre muchos aspectos el resultado de un esfuerzo colectivo en el que participen aquellos pueblos, comunidades, colectivos, organizaciones y las personas que han sido negadas no solo por su condición de inferiorización al que han sido relegadas históricamente sino, también, por no haber sido o no ser parte constitutiva de los grupos armados que han hecho o están haciendo la guerra.

Desde los aprendizajes que nos ofrecen las pazes decoloniales e interculturales entendemos la construcción de la paz como un elemento de carácter colectivo que responsabiliza e implica no solamente a los guerreros sino a toda la sociedad no guerrera, o dicho de otro modo a la sociedad que ha padecido en el pasado y en la actualidad las guerras y las violencias. En este sentido la participación de la sociedad se convierte en un elemento muy relevante para la construcción de la paz y es quizás por esto que socialmente se cree muy poco en esta ya que se ve asociada a los acuerdos pactados entre las partes enfrentadas violentamente sin considerar los intereses de quienes han sufrido o sufren las profundas heridas y rencores que usualmente se reencauchan en nuevos enfrentamientos ya que quienes hoy son actores no violentos pueden pasar a ser los nuevos guerreros del mañana.

La cuarta relación impropia que destacamos es la confusión que socialmente se hace entre paz y pacificación. La guerra genera cansancio, la violencia genera agotamiento y por esto se considera que lo mejor que puede pasar en el marco de una disputa violenta es que un solo actor logre triunfar o mandar en el teatro de la confrontación, así este mande mal. Que mande solo el ejército, la policía, la guerrilla, los paramilitares, la banda o cualquier actor armado, pero, en todo caso, que quienes están sufriendo puedan descansar de los rigores y las tragedias causadas por las disputas y la confrontación entre los guerreros en un momento determinado. Cuando alguno de los actores armados logra el monopolio (legítimo o ilegítimo) de la fuerza y mediante este se produzcan reducciones en los niveles de violencia directa se suele asociar *la paz con los procesos de pacificación que establecen los grupos armados hegemónicos*. Dichos procesos de pacificación, a los que nos hemos acostumbrado en Colombia, y que se suele confundir socialmente como paz, se manifiestan cuando escuchamos decir a la gente: “ya la cosa está como calmada”. Al confundir la paz con la desactivación de la confrontación

que generan los procesos de pacificación, se altera el sentido profundo de concebir la paz *como un estado de relativa libertad en el que no existe ninguna sujeción legal o ilegal, legítima o ilegítima.*

Una quinta relación problemática que observamos es la relación entre paz y desarrollo. Se dice muy a menudo en las campañas de los políticos, y también en los discursos de muchas organizaciones sociales y comunitarias que caen en la trampa tendida por el desarrollo, que sin paz no hay desarrollo y sin desarrollo no hay paz, esa es la gran máxima de la ecuación. Debemos decir que es precisamente dicha relación la que no nos permite desvincularnos de las trampas del desarrollo como discurso y como ideología que esconde sus propósitos no expresados explícitamente por el desarrollo en contra de la paz de los pueblos y las comunidades. Cuando se establece la relación siamesa entre paz y desarrollo se perturba el sentido profundo de entender la paz *como una interpelación profunda a los procesos de mercantilización y cosificación de la naturaleza y de la vida que impone las dinámicas del desarrollo.*

Y, una última relación inadecuada que socialmente podemos identificar se inscribe en entender la paz como expresión del acatamiento y la obediencia a la institucionalidad. A las instituciones creadas como el Estado, la iglesia, entre otras y a imperativos categóricos como la democracia, la civilización, el progreso y el desarrollo, entre otros. Instituciones y valores que parece que no pudiéramos interpelar por la naturalización social que han alcanzado y por esto se considera inapropiado e ilógico impugnarlos. Nadie al parecer debería impugnar dichas instituciones e instituciones, eso no es lo políticamente correcto. Pero, en realidad, son precisamente esos valores y esas instituciones los que encarnan la imposibilidad de reproducir ambientes favorables para la paz en la sociedad moderna.

La inadecuada relación de la paz asociada con las instituciones y valores de una cultura hegemónica como la occidental le resta profundidad a esa paz como un proceso vivo en el que pueblos, comunidades y procesos de diversas latitudes se han dispuesto a vivir sus vidas desde otras perspectivas y valores, interpelando a la sociedad hegemónica, la cual nos conduce por el camino de la muerte a través de la destrucción de todas las expresiones de vida que existen en el planeta, mediante su perspectiva mercantilista e individualista que entiende la paz como mera expresión de la pacificación a la cual ya nos hemos referido y continuaremos haciéndolo a lo largo de los siguientes capítulos de esta tesis.

Las pazes decoloniales e interculturales están basadas en la filosofía política de la liberación a partir del despliegue de formas y acciones relacionadas con la reciprocidad, la solidaridad, la relacionalidad y la complementariedad que han implementado históricamente los pueblos, comunidades colectivos y diversos procesos como la liberación de la madre tierra en Colombia, los movimientos que vienen emprendiendo las mujeres en contra del patriarcalismo en el sur global, la liberación de la lógica económica hegemónica por parte de los pueblos, comunidades y de importantes y riquísimas experiencias rurales y urbanas en el mundo, convertidas en promotoras y garantes de la paz desde sus cuerpos, espacios y territorios específicos a través de los cuales nos enseñan sentidos profundos de pazes otras que a diario recrean sus modos de vida y de existencia.

Las pazes decoloniales e interculturales como opción interpretativa resalta la comprensión de otras formas de relacionamiento social con el saber, el poder y el ser, mediante la crítica del patrón mundial del poder moderno/colonial, sustentado en la construcción geopolítica, geoeconómica y geocultural de las diferencias establecidas por el racismo, el capitalismo, el patriarcalismo, el euronorcentrismo, la heteronormatividad y el antropocentrismo. En tal sentido, dichas pazes son formas cotidianas de relacionamiento social que actúan en permanente tensión con el militarismo y los procesos de pacificación, las cuales se encuentran presentes en los modos de vida que hoy se identifican desde las apuestas por el vivir bien, el buen vivir y el vivir sabroso, por mencionar algunas de estas y que serán abordadas ampliamente en el último capítulo.

Las pazes decoloniales e interculturales realizan un claro replanteamiento epistemológico a los *Estudios para y de la Paz*, al develar cómo en mayor o menor medida los Estados y sus correspondientes políticas para garantizar la paz son incompatibles en la generación de acciones efectivas que se constituyan en herramientas para garantizar ambientes sociales de concordia y solidaridad entre las personas y los pueblos. En este sentido, las experiencias de pazes decoloniales e interculturales cuestionan la organización territorial de los Estados-nación, en la medida que el territorio no solo cuenta como una extensión de tierra para la administración “racional” de sus “recursos” sino que, a su vez, se constituye en la expresión de la interacción y la construcción social en la que se manifiestan tensiones políticas, sociales, económicas y culturales. De este modo concebimos el territorio como un campo de lucha en el que se disputan las maneras de dar sentido al mundo cotidiano que se encuentra atravesado por otras formas de entender la organización y disposición de los elementos que lo contienen, al igual que de sus propias formas de autoridad que se han construido para su adecuada gestión.

Las experiencias de pazes decoloniales e interculturales, las cuales se han venido materializando como prácticas colectivas de construcción en torno a conocimientos otros y prácticas otras, nos invitan a reconfigurar los análisis y vivencias que tradicionalmente tenemos sobre la paz como parte de una construcción euronorcentrada que precisa ser descolonizada e interculturalizada para ampliar sus horizontes pluritópicos. En suma, las pazes decoloniales e interculturales son expresiones cotidianas de generación de conocimientos sobre la vida que han estado recreando, históricamente y de manera silenciosa, renovados lenguajes, simbologías, prácticas, estéticas y paradigmas que debemos reconocer e implementar para implicarnos decididamente en la construcción de sociedades realmente pacíficas.

Es por todo lo anterior que las pazes decoloniales e interculturales se posicionan como pensamientos otros¹² en tanto que estos nos permiten re(pensar(nos) y re(hacer)nos intercultural y decolonialmente a partir de un ejercicio por re(entender)nos que como seres hemos sido contruidos por el pensamiento hegemónico occidental al cual nos atrevemos a interpelar mediante racionalidades “otras” y existencias subversivas frente a la crisis civilizatoria por la que venimos atravesando. Reconocernos como seres contruidos históricamente por la matriz epistemológica occidental, haciendo conciencia sobre las graves limitaciones para atender los desequilibrios que esta misma genera, nos posibilita adelantar un ejercicio analítico para reconstruir la pluralidad de historias, sociedades, culturas, políticas, filosofías, estéticas, economías y pazes invisibilizadas por la máquina colonial que ha reproducido múltiples diferencias y las cuales han sido encubiertas como problemas sociales que supuestamente podrían ser atendidos y superados por el conjunto de instituciones que, en realidad, se constituyeron para mantener y reproducir dichas diferencias y no precisamente para acabarlas.

Antes de finalizar este primer capítulo es importante decir que las pazes decoloniales e interculturales no pueden entenderse exclusivamente como un esfuerzo por conceptualizar la paz desde la denominada opción decolonial sino, también, como parte del reconocimiento que hacemos de los valiosos conocimientos que se desprenden de las innumerables experiencias que históricamente han sido implementadas por los diferentes pueblos originarios y afrodescendientes al igual que por las comunidades campesinas y populares alrededor del asunto de la paz. Dichos pueblos y comunidades, que

¹² Para ampliar los planteamientos alrededor de los pensamientos otros se recomienda la lectura del artículo *Pensamientos “otros” para (re)pensar(nos) intercultural y decolonialmente*, publicado en la Revistas Otros Logos de Argentina en el año de 2015.

históricamente han tenido que afrontar la colonización, han aprendido de igual modo a moverse en los diversos espacios de fuga que han generado no solo para resistir sino, además, para interpelar la opresión del poder establecido. Es en este sentido que debemos entender a la opción decolonial en los estudios para y de la paz en tanto apuesta político-epistémica de reconocimiento de las presencias invisibilizadas de pazes otras y no como un mero análisis desde una perspectiva teórica que se ha venido posicionando en las últimas tres décadas. Frente a lo anterior es clave la precisión que nos comparte Catherine Walsh (2008, 135) en el sentido de que:

lo decolonial –y la decolonialidad– no son planteamientos nuevos ni tampoco categorías teórico-abstractas. Han sido, desde la colonialización y esclavización, ejes de lucha de los pueblos sujetos a esta violencia estructural, asumidos como actitud, proyecto y posicionamiento –político, social y epistémico– ante (y a pesar de) las estructuras, instituciones y relaciones de su subyugación. De hecho, su genealogía empieza, pero no termina allí.

Es en el anterior sentido que podemos advertir precisamente de la presencia de actitudes y ejercicios decoloniales que coinciden, aún sin ser nombrados como tal por dichos pueblos y comunidades, con un pensamiento otro de la paz tanto en singular como en plural y del cual estaremos dando cuenta en los siguientes capítulos. De igual modo, nos parece importante reconocer tanto las reflexiones como las vigorosas luchas de las organizaciones y colectivos feministas por la despatriarcalización al igual que la puesta en escena de una fuerte interpelación a la heteronormatividad que se viene realizando desde el conjunto de las denominadas disidencias sexuales como una expresión concreta de dichas actitudes y ejercicios decoloniales.

Las pazes decoloniales e interculturales aportan de manera notable en la construcción de la paz en Colombia en la medida que estas desafían tanto el continuo de violencia como el escepticismo frente a las posibilidades efectivas de hacer las pazes. En este sentido, las experiencias de pueblos originarios y comunidades afrocolombianas, campesinas, feministas, juveniles y populares, se han organizado en la mayoría de las ocasiones sin hacer uso de la violencia para adelantar un proyecto político propio y responder al impacto directo de diversas violencias como la exclusión, la negación de sus culturas y derechos, las injusticias -sociales, políticas, culturales y económicas- y el conflicto armado.

Estas experiencias han otorgado otros significados a la paz, que superan su generalizada y restringida comprensión como ausencia de guerra y de conflicto o el

silenciamiento de los fusiles. Dichas experiencias materializan ejercicios colectivos de construcción de conocimiento para y de las pazes que debemos conocer a profundidad para aprender de ellas y compartir reflexiones que, como las que presentamos en esta tesis, posibiliten el diálogo intercultural entre la academia y los pueblos y comunidades con el propósito de fortalecer las concepciones “otras” de pensar y hacer las pazes en el país y, porque no, en el mundo.

Capítulo segundo

Simultaneidad histórica de las pazes otras desde la época prehispánica al período colonial

En nuestro pensamiento guambiano, al contrario de lo que ocurre en la llamada concepción occidental, el pasado está adelante, es merrap, lo que ya fue y va adelante; wentø es lo que va a ser y viene atrás. Por eso, lo que aún no ha sido, viene caminando de atrás y no podemos verlo. En el camino, may, de la vida, los mayores, los anteriores, aquellos que ya pasaron, van adelante; ellos nos abrieron el camino e indicaron por donde tenemos que andar.
(Dagua, Hurtado y Vasco 2015, 56)

La Historia es fruto del poder, pero el poder mismo nunca es tan transparente como para que su análisis sea algo superfluo. La mayor característica del poder puede ser su invisibilidad; el mayor reto, mostrar sus raíces.
(Michel-Rolph Trouillot 2017, XXVIII)

En este segundo capítulo realizaremos un ejercicio por releer, revalorar, problematizar y ampliar la hermenéutica monotópica de la historia sobre la paz la cual se ha encargado de sostener el universalismo euronorcentrado a partir de la negación de modos de conocimiento y materialidades de pazes otras marginalizadas e invisibilizadas por la historia lineal de occidente, íntimamente relacionada con la construcción de la paz liberal hegemónica que se fue configurando desde el período colonial temprano y se irá consolidando durante el período colonial tardío.¹³

Si bien en el anterior capítulo nos dispusimos a describir una historia lineal sobre las bases filosóficas, políticas, sociales y jurídicas, mediante las cuales se fue construyendo la idea de la paz liberal hegemónica, no por ello queremos dar a entender que esta sea la única forma de abordarla, llevándonos a caer en la trampa de realizar una lectura evolucionista partidaria de secuencias de cambio sociocultural de carácter

¹³ Acá partimos del replanteamiento espacio-temporal que realizan autores como Dussel y Quijano en torno a lo que caracterizan como la primera y segunda modernidad con el propósito de reposicionar el lugar de la hoy denominada América Latina y el Caribe como espacio fundante de la primera modernidad, iniciada a partir del siglo XV con la invasión de España y Portugal y no propiamente en el siglo XVIII, también conocido como el siglo de las luces o movimiento de la ilustración que se desplegó en el centro de Europa para constituirse en el espacio-tiempo de la experiencia de la segunda modernidad. En este sentido, el período colonial temprano lo ubicamos entre los siglos XV al XVII que se encuentra definido por la actuación imperial de España y Portugal la cual se verá trastocada por el ascenso imperial principalmente de Inglaterra, Francia y Alemania como naciones que se instalarán en el período colonial tardío entre los siglos XVII al XIX.

universal que desconoce la co-presencia o simultaneidad espacio-temporal de pazes otras las cuales han sido invisibilizadas en el marco de dicha paz liberal hegemónica. Por lo anterior, partiendo de los planteamientos realizados por Quijano (2006) en torno a la constitución del capitalismo en el marco de la heterogeneidad histórico estructural que ha sido sistemáticamente desconocida y ocultada por los análisis evolucionistas inherentes al discurso histórico oficial de occidente; nos vemos abocados en el presente capítulo a interpelar las narrativas hegemónicas construidas históricamente sobre la paz y de la implementación de sus correspondientes políticas mediante las cuales se han encubierto las configuraciones discursivas y prácticas de pazes otras.

La heterogeneidad histórico estructural, concepto medular en el marco general de la obra de Quijano, nos invita a comprender la complejidad que implica reconocer la simultaneidad o co-presencia espacio-temporal de las diferentes formaciones sociales en la constitución del patrón de poder mundial moderno/colonial que le da origen al capitalismo, entendido este no solo desde el ámbito exclusivamente económico sino, también, como expresión de una cultura civilizatoria que ha subsumido la simultaneidad de modos otros de vida en el marco de las relaciones sociales predominantemente capitalistas sobre las cuales dicho patrón mundial de poder se habría fundado. Lo anterior nos permite entender que las relaciones basadas en la reciprocidad, la complementariedad, la relacionalidad y la solidaridad, entre otras, no solo no han desaparecido sino que, por el contrario, han persistido como posibilidades concretas que se presentan en forma de proyectos altermundistas frente a los graves problemas generados por una cultura consumista y decadente que no logra advertir la fuerza de modos de vida “otros” y de relacionamiento social a partir de los cuales se nos ofrecen respuestas sencillas y profundas respecto a la crisis civilizatoria en la que nos encontramos actualmente.

Es importante destacar la importancia que tiene el haber realizado una historia lineal sobre la paz liberal hegemónica como parte de un ejercicio de reconocimiento de los fundamentos epistemológicos y políticos desde los cuales ésta se ha configurado en el tiempo. En este sentido, las imágenes historiográficas construidas sobre la paz liberal hegemónica se convierten en un grave inconveniente mental que tenemos para visualizar la pluralidad de historias alrededor de pazes otras y las cuales han estado confluyendo de manera paralela a esta, pero que han sido encubiertas de forma sistemática por la historia que ha edificado la cultura occidental en torno a dicho concepto. Por lo tanto, el objetivo que nos proponemos en el presente capítulo girará en torno a develar las presencias

invisibilizadas de pazes otras, ocultadas y escamoteadas por la historia oficial de la paz que occidente ha construido.

Usualmente las representaciones que hacemos sobre algunos hechos históricos son asumidas como verdades incontrovertibles que solo pueden ser reinterpretadas en el marco de la generalidad sobre la cual se construye un determinado relato histórico que es, en realidad, la expresión encubierta de una verdad histórica prefabricada. En esta lógica dichas representaciones debemos verlas como los elementos constituyentes de una historia oficial que ha sido dotada de un sentido de generalidad histórica incuestionable y sobre la cual se presupone que debemos referirnos al momento de proponer otras miradas dentro de dicha visión preestablecida. En este marco el enfoque histórico tradicional se encuentra mediado por la capacidad que tiene el historiador de contar de otro modo lo ya contado, agregando nuevos datos, pero íntimamente relacionados con las verdades históricas previamente establecidas. De igual modo, mediado por la fetichización del archivo histórico que nos constriñe para destacar otros hechos que en apariencia resultan irrelevantes bien sea por carecer de la fuente suficiente para hablar desde perspectivas no canónicas o por no encontrarse en correspondencia a las verdades históricas construidas por el poder encarnado en la historia oficial que se ha establecido y difundido como realidad irrefutable.

Es así como la generalidad histórica aparece como la situación determinante que debe destacarse frente a lo aparentemente específico o menos relevante, dejando a un lado otras situaciones históricas no hegemónicas que potencialmente nos darían cuenta de la constitución compleja de la realidad social la cual es soslayada por la historia oficial en su marcado interés por obliterar otras memorias que no solo han sido negadas sino, también, hostigadas por el poder establecido desde la historia oficial. Lo que hemos venido afirmando hasta este momento nos sirve de antesala para entender de cómo subjetivamente la generalidad histórica se va imponiendo al momento de referirnos a ciertos asuntos cuando naturalizamos, por ejemplo, que todo el territorio de la hoy nombrada república de Colombia habría sido “conquistado” por la empresa colonial española y que, a excepción de algunas resistencias, estas se fueron integrando al poder colonial de manera paulatina.

Esto en realidad es una manera de desconocer la compleja realidad que existía alrededor de la presencia de una diversidad de sociedades que se negaron a colaborar con la empresa española y respecto a lo cual lo poco que se habla se hace desde una lógica de la barbarización de lo otro no europeo. Lo anterior nos posibilita entender la presencia

actual de muchos pueblos originarios muy a pesar de 500 años después de tan nefasto evento.¹⁴ Una mirada otra de la historia tendría que señalar que fueron muchos los territorios que no pudieron ser controlados por la corona española, incluso en la etapa tardía de la colonia cuando ya se contaba con fortificaciones militares de gran envergadura y se habían consolidado poblaciones coloniales. Igualmente, una historia que muestre como a lo largo de la vida republicana el Estado aún no haya podido tener el control de todo el territorio nacional.

Del mismo modo, al tenor de lo anterior, debemos contar una historia otra en cuanto a que la imposición de la paz liberal hegemónica no ha logrado ser dominante por la vivencia de pazes otras que, aunque hayan sido invisibilizadas, no han sido totalmente borradas. Dicho de otro modo, podemos afirmar que ni las construcciones subjetivas ni las materialidades de pazes otras han sido desaparecidas y por tanto es preciso narrar historias que nos conduzcan a develar las memorias negadas de geografías insumisas, las cuales han persistido a lo largo de la historia y se mantienen actualmente alrededor de las formas de organización propia que han agenciado pueblos, comunidades y organizaciones sociales a través del tiempo como expresión de pazes otras.

De otro lado, deberíamos aportar en la construcción de una historia otra en la que podamos trascender las funestas consecuencias de realizar un análisis histórico subalternizado que caracteriza a los pueblos colonizados eminentemente desde una lógica de actuación meramente en resistencia y no en clave de re-existencia, entendida esta última como la capacidad que tienen los pueblos, comunidades, colectivos y organizaciones de vivir desde una perspectiva potencial y no carencial de la vida. Es decir, desde formas de vida que les ha posibilitado trascender los esfuerzos de contención, estrechamente articulados a las experiencias de resistencia, hacia una energía de liberación presente en las formas de vida en re-existencia, caracterizadas por lo que Adolfo Albán (2013) viene denominado como modos de vida otros que se afirman en el cuidado y potenciación de la vida y no en las limitaciones que igualmente han debido

¹⁴ Realmente el control sobre las tierras del “nuevo mundo” no fue tan fácil ni tan completo como se ha pretendido mostrar. Las guerras se prolongarían por siglos y requirieron de enormes esfuerzos, sin embargo, no fueron suficientes para lograr penetrar vastas regiones periféricas, tal como sucede en la actualidad. Debe destacarse, además, que en aquellas partes donde la presencia del Estado colonial fue más fuerte, el grado de autonomía que tenían los pueblos originarios fue bastante amplio y no se puede considerar que fueron completamente derrotados ni borrados de la historia como suele considerarse desde la narrativa oficial a pesar de la importante presencia que tienen dichos pueblos en la actualidad y a los cuales se les invisibiliza cuando se les caracteriza como minorías étnicas.

afrontar los pueblos y comunidades en el largo proceso de dominación que les ha tocado experimentar.

Dicho de otro modo, lo que queremos destacar acá es la característica básica que podemos desplegar desde la re-existencia como una fuerza liberadora para interpelar la visión euronorcentrada que se trata de imponer mediante la promoción de imperativos categóricos contruidos por la cultura occidental en torno a las ideas fuerza de civilización, progreso, modernización y desarrollo, entre otras, y las cuales se han ubicado pretensiosamente como estandartes de un modo de vida universal al que debemos seguir sin ninguna vacilación. Un modo de vida que no solo se autoproclama como la expresión más depurada de la civilización, sino que ha desconocido arrogantemente el cúmulo de experiencias y conocimientos de pueblos, comunidades y organizaciones que han estado íntimamente articuladas al movimiento de las sociedades con sus luchas políticas y de movilización por la preservación y recreación de modos de vida no hegemónicos o a las formas de vida otras que históricamente, de forma abierta y/o silenciosa, han interpelado la cultura hegemónica desde lo que Santiago Arboleda Quiñones (2011, 11) denomina la experiencia de las suficiencias íntimas, entendidas como:

Cúmulos de experiencias y valores siempre emancipatorios; reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas, verbalizadas condensadamente en ocasiones, siendo orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias en la medida en que no parten de las carencias, sino que insisten ante todo en un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, no propiamente en una actitud permanentemente reactiva frente a los otros.

Para dar cuenta de lo anterior en este capítulo nos ubicamos desde una perspectiva insumisa, caracterizada por una mirada interpretativa pluritópica la cual nos amplía la visión monotópica de la historia sobre la paz que nos ha impedido reconocer narrativas otras sobre la paz. En este sentido, consideramos importante retomar la categoría planteada por Mignolo (2009) en torno a lo que ha denominado *hermenéutica pluritópica*¹⁵, entendida como un modo de conocimiento descentrado que se sitúa desde

¹⁵ Este concepto es clave para redimensionar las interpretaciones que solemos hacer sobre los sentidos de la paz que se han construido en occidente y de la necesidad de repensarlos desde otros espacios temporales no hegemónicos que nos permitan ampliar el análisis sobre las posibilidades de lo que se concibe como un imposible: el logro de la paz en el mundo. La hermenéutica pluritópica es una complementación de la hermenéutica diatópica propuesta por el filósofo Raimon Panikkar como requisito indispensable para el diálogo intercultural y la ampliación de los horizontes interpretativos de diversos fenómenos de la modernidad. Para una mayor comprensión de este concepto podemos remitirnos a los aportes que realiza Walter Mignolo en su artículo: *El lado más oscuro del Renacimiento* en el cual nos brinda mayores claridades relacionadas con este y otros conceptos afines a la opción decolonial tales como el mito de la

diferentes localidades espacio-temporales para reconocer, en nuestro caso, las memorias negadas con relación a las formas otras de concebir y vivir las pazes que tenían los pueblos originarios en los diferentes territorios donde se encontraban mucho antes de la invasión española y, posteriormente, por el conjunto de hombres y mujeres pertenecientes a los pueblos africanos que fueron esclavizadxs durante el período colonial y parte del período republicano de la hoy llamada República de Colombia.

Este segundo capítulo lo abordaremos a partir de tres apartados mediante los cuales pretendemos dar cuenta de los referentes desoccidentalizados de la paz como elementos centrales que preceden a lo que venimos denominando conceptualmente como Pazες decoloniales e interculturales. En el primer apartado nos disponemos a ubicar las principales características de las diversas formas prehispánicas de vida que tenían los pueblos originarios de estas tierras, directamente relacionados con los distintos sistemas de organización sociocultural fuertemente articulados con las formas de autoridad colectiva a través de las cuales se expresaban o prefiguraban las ideas de la paz al interior de los pueblos originarios, mucho antes que la empresa colonial española pusiera en marcha todos sus dispositivos institucionales relacionados con la paz hegemónica y mediante los cuales, a lo largo del proceso de sojuzgamiento aplicado hacia dichos pueblos, se fue configurando un conjunto de negaciones y en donde la reducción a la categoría unívoca de indios se fue configurando en el principal cimiento racista a partir del cual se habría cristalizado la diferencia colonial que aún vemos reproducida en el presente.¹⁶

En el segundo apartado presentaremos la dinámica de construcción afrodiaspórica en torno a las formas propias de autoridad con sus correspondientes sentidos de la paz que se iban desprendiendo de estas. En este sentido, dichas formas de autoridad se fueron estableciendo como parte de un conjunto de experiencias libertarias llevadas a cabo mediante el movimiento cimarrón y el establecimiento de palenques, los cuales fueron fundados desde los mismos inicios del proceso de dominación y explotación a través del cual se les negaba su condición de humanidad. Es importante destacar que esta negación

modernidad, negación de la negación de la contemporaneidad, locus de enunciación y semiosis colonial, entren otros.

¹⁶ El uso del término “indio”, como un típico concepto de la “situación colonial”, redujo la especificidad y la enorme variedad de pueblos y culturas a una sola masa indiferenciada de indios explotables y convertibles a la fe cristiana. La invención del concepto de indio además de simplificar la compleja diversidad cultural de los pueblos originarios que habitaban estas tierras condujo a la invisibilización del otro como mecanismo de dominación mediante la invención de la categoría de raza como clasificación social racializada tal como lo aborda Quijano.

de su humanidad condujo a la profundización del fundamento racista de la diferencia colonial la cual se convertiría, mediante la inferiorización establecida a través de la categoría reduccionista de negro, en el manto encubridor de la gran riqueza cultural afrodiaspórica de las personas que fueron esclavizadas en los tiempos de la pax hispánica imperial.

Finalmente, en el tercer apartado, estaremos abordando la importancia de las formas de organización social denominadas rochelas o pueblos de libres como claras expresiones de pazes interculturales y decoloniales. Es importante destacar acá que dichas formas de organización social se fueron estableciendo de manera paralela a la organización colonial mediante la iniciativa desplegada por algunas personas, principalmente pertenecientes a los pueblos originarios y africanos, de ubicarse al margen del control impuesto por las autoridades coloniales. Este tipo de poblamiento, establecido en lugares aislados y de muy difícil acceso, se convirtió en una forma de orden social otro mediante el cual se confrontaban las intenciones de control que tenía el imperio español a través de sus políticas de poblamiento, pacificación y reducción mediante las cuales pretendieron dominar a las poblaciones peyorativamente llamadas arrocheladas y, de este modo, contener los espacios que se iban estableciendo para escapar al control colonial. Este modelo de organización social, integrado por “libres de todos los colores”, se instaló en lugares de fronteras y se fue consolidando como un ordenamiento social que interpelaba el orden social colonial que fungía como el precepto “natural” de la sociedad.

Para ir cerrando los elementos introductorios de este capítulo, los cuales sintetizan el espíritu de las ideas que presentaremos a partir de los tres apartados ya mencionados, es preciso decir que tanto los pueblos originarios como la diáspora africana confluyen en una visión del tiempo que trastoca las representaciones que tiene la cultura occidental de este como duración y progresión. En correspondencia a lo que ya hemos venido señalando es que vamos a poder entender como la memoria no la podemos ubicar espacial y temporalmente exclusivamente atrás sino, también, adelante ya que el futuro también se constituye mediante la experiencia y el conocimiento del pasado que concurre en el presente.

Dicho de otro modo, es una visión del tiempo bidireccional que subvierte el sentido lineal del tiempo y el espacio de la historia hegemónica para re-entender el pasado como una expresión concreta que emana de los sustratos atávicos que perviven en el presente, tal como lo hemos querido expresar con el encabezado con el cual iniciamos este segundo capítulo. Sustratos mediante los cuales se recobra la vitalidad del tiempo

mítico en tanto expresión de una temporalidad no definible que se encuentra fundamentada por simultaneidades espaciotemporales y en donde dicho tiempo mítico es concebido no como *duración* sino como *actualización* de la vida en comunidad. En tal sentido, el pasado, que no está atrás sino adelante para iluminar al futuro que se encuentra atrás y no adelante como usualmente lo concebimos; nos lleva a entender el pasado como aquel que enseña a caminar al futuro en y desde el presente. Este trastocamiento espaciotemporal es una imagen cotidiana que podemos constatar cuando las mujeres de muchos pueblos originarios llevan a sus espaldas a sus hijxs (futuro que está atrás y no adelante) para que aprendan de lo aún no conocido que deberán ir conociendo en el presente a través del camino recorrido por sus madres, padres y familiares mayores (pasado que se encuentra adelante y no atrás).

Como puede entreverse, partiendo de los elementos anteriormente señalados, lo que pretendemos hacer en este capítulo es adelantar un ejercicio de descolonización del tiempo lineal de occidente a partir de una apertura polifónica de narrativas que nos permitan problematizar la historia lineal de la paz liberal hegemónica, animándonos a cambiar los términos de la conversación de dicha narrativa temporal dominante, mutando hacia hermenéuticas históricas otras que subviertan la dimensión espacio-temporal lineal de occidente hacia la aprehensión de una dimensión espacio-temporal espiralada, la cual no sólo concuerda con las características de formas otras de relacionamiento social sino, también, con la representación real del curso de la vida social que podría haberse distorsionado por la historia lineal de la paz que presentamos en el primer capítulo como una forma de seguirle la pista a la construcción histórica del concepto realizada por occidente.

Se trata entonces de iniciar un ejercicio de desnaturalización del tiempo el cual ha sido medido por la lógica del reloj mecánico como parte o expresión de una experiencia cultural y social concreta que ha depositado la confianza en la linealidad del tiempo de la ciencia moderna e instalándose en detrimento de la experiencia de sociedades que percibieron y continúan percibiendo tiempos otros no progresivos a partir de una lógica a partir de la cual se cuestiona radicalmente la jerarquía impuesta de un tiempo homogéneo-colonial sobre tiempos otros heterogéneos-decoloniales y en simultaneidad con dicho tiempo homogéneo.

1. Formas prehispánicas de autoridad colectiva comunal de los pueblos originarios como expresión de pazes otras e interculturales

Antes de mencionar los elementos que presentaremos en este apartado, los cuales se encuentran íntimamente asociados con la configuración de las pazes prehispánicas que se habrían instituido en simultaneidad espaciotemporal con la paz hegemónica impuesta desde la época colonial temprana como pax hispánica,¹⁷ es importante señalar el distanciamiento que hacemos del lente analítico esencialista mediante el cual se ha articulado el denominado mito del “buen salvaje”¹⁸ que obnubila nuestra mirada y nos hace perder de vista el horizonte profundo de las dinámicas socioculturales que se fueron dando al interior de las diversas formas de vida prehispánicas y las cuales se gestaron posteriormente con la invasión. Desde dicha lupa de análisis las formas de vida prehispánicas solo pueden ser captadas como expresiones petrificadas y al margen de la dinámica sociocultural propia en la cual hacen presencia los procesos conflictivos como elementos inherentes a las relaciones establecidas entre los diferentes grupos humanos, tal como ya lo advirtiéramos en el primer capítulo cuando señaláramos sobre la necesidad de desvincular el impropio relacionamiento que solemos hacer entre conflicto con la guerra y/o las violencias.

Con la observación anterior podemos indicar entonces que nuestro lente de análisis se dirige hacia una perspectiva de exploración bifocal en la que, por un lado, ubicamos la mirada arqueológica de la historia en torno al movimiento de la vida que se daba en las sociedades prehispánicas alrededor de las formas de organización y autoridad colectiva comunal como claras expresiones de los sentidos de la paz propia que habrían circulado en la época y, por otro lado, desplazamos nuestra observación hacia los sustratos atávicos que aún perviven entre los pueblos originarios con la experiencia milenaria de

¹⁷ Entendemos la pax hispánica en correlato con la paz imperial propia de la época y la cual se desprendía de la pax romana como paz al interior del imperio y de guerra hacia el exterior. De acuerdo con la imagen de la vida civilizada que España heredaba del Imperio romano la Corona aplicó sobre sus súbditos todas las medidas legales, administrativas e institucionales que creyó necesarias para que los “indios” pudieran vivir en condiciones que denominaban “en buena policía”. En ese sentido, el Imperio español se aseguraba que cada uno de sus habitantes viviera de acuerdo con un código moral de alcance universal, el católico, como expresión concreta que configuraría a la pax hispánica.

¹⁸ El mito del buen salvaje originado durante el proceso trasatlántico forma parte del imaginario contemporáneo sobre la relación entre los pueblos «civilizados» y los «primitivos». La idea del buen salvaje se ubica en la creencia de que los seres humanos, en su estado natural, son desinteresados, pacíficos y tranquilos, y que males como la codicia, la ansiedad y la violencia son producto de la civilización. Este imaginario ha sido bastante nocivo para comprender la complejidad de las sociedades no occidentales con sus relacionamientos conflictivos y formas concretas de garantizar la paz al interior de sus pueblos.

las autoridades y sus gobiernos propios actuales, los cuales han sido conservados y recreados a lo largo de la historia como parte de sus dinámicas organizativas de fuerte raigambre ancestral.

Dicha exploración bifocal la complementaremos con una lectura crítica decolonial sobre las invenciones coloniales que crearon los cronistas coloniales en el período temprano de la invasión de tal modo que podamos desprendernos de los lugares comunes construidos por la historia colonial en torno a las formas de autoridad colectiva que supuestamente tenían las sociedades prehispánicas las cuales fueron interpretadas comparativamente de acuerdo con el específico lugar de enunciación en el que se encontraban los cronistas y el cual les era inherente por ser los fieles representantes de la Corona y de las diferentes autoridades políticas, económicas militares y religiosas invasoras.

Para iniciar nuestras reflexiones podemos decir que mucho antes de la experiencia trasatlántica, acometida en las tierras de los pueblos originarios de la hoy llamada república de Colombia por parte del imperio español, dichos pueblos vivieron según sus propias reglas, ritos y leyes tradicionales mediante diversos sistemas de organización política y social que buscaban garantizar, con sus respectivas instituciones y autoridades ancestrales, el orden y la armonía social entre sus diferentes comunidades. No obstante, existe una idea muy generalizada y fuertemente articulada al pensamiento de la modernidad en considerar que las sociedades prehispánicas no tenían sistemas complejos de organización y autoridades políticas, aunque, paradójicamente, en algunos momentos se les atribuye complejos sistemas de organización política y social, especialmente cuando se realizan ejercicios comparativos mediante los cuales se pretende justificar los procesos de violencia al que se les sometió durante el proceso de invasión de sus territorios.

Para hablar sobre las formas organizativas prehispánicas pareciese difícil referirnos a estas sin el lente eurocéntrico que usualmente encontramos en la estructura de las crónicas de la época colonial temprana como fuente primaria de la cual disponemos. No obstante, la opción decolonial nos abre la posibilidad de excavar mediante un análisis contextual el lenguaje distorsionado que se utiliza en dichas crónicas como resultado del poder otorgado al cronista para nombrar las situaciones coloniales de acuerdo con la óptica encubridora hacia lo otro no español que se constituyó en el dispositivo justificatorio de la violencia desplegada hacia los pueblos originarios. De igual modo, la opción decolonial nos permite apartarnos de la tradición historiográfica, instalada por los

mencionados cronistas y posteriormente reproducida por la historia oficial como verdades irrefutables, la cual ha obnubilado nuestra mirada hacia otros paisajes interpretativos de la realidad social que nos permita distanciarnos de los marcados prejuicios enunciados por dichos cronistas en consecuencia directa del lugar privilegiado que ocuparon dentro de la situación colonial establecida.

Estos cronistas, conquistadores y sacerdotes hablaban, por ejemplo, de “imperios”, “reyes” o “estados”, cuando en realidad la autoridad dentro de los pueblos originarios estaba diseminada en pequeños grupos y atados entre sí de una manera muy libre y lo cual, de hecho, habría facilitado el dominio de los colonizadores españoles frente a muchos de los pueblos originarios que fueron sojuzgados. Es importante destacar acá que los términos usados por los cronistas para designar a las autoridades, prácticas, símbolos y creencias de los pueblos originarios se encontraban mediados por la voz de los invasores y sus representantes quienes extrapolaban conceptos para realidades socioculturales totalmente distintas puesto que su interés giraba, entre otras razones, en torno a la necesidad de justificar la invasión y las dinámicas de violencia que implementó el Imperio Español. Por ejemplo, cuando los cronistas describen sobre los constantes peligros y amenazas que la empresa conquistadora tuvo que enfrentar, en su feroz lucha contra los grandes “imperios” o “estados”, debemos advertir dentro de sus narrativas el interés de mitificar las “hazañas conquistadoras” como una forma de legitimar el poder alcanzado por los empresarios coloniales en las tierra del “nuevo mundo”, en correlato con el poder supremo que les otorgaba la corona española para utilizar todos los medios posibles en contra de los pueblos originarios y de sus autoridades colectivas comunales con el claro propósito de despojarlos de sus tierras, riquezas y múltiples identidades que les caracterizaba.

De igual modo, debemos comprender que lo narrado por los cronistas españoles de la época se encontraba enmarcado en el intento por describir la naturaleza que caracterizaba a los diversos sistemas de organización y autoridad prehispánica de los pueblos originarios a partir de sus propios referentes sociales, culturales y políticos de análisis, íntimamente asociados a la experiencia del reinado español y el contexto europeo del momento en donde existía una unidad central la cual controlaba a otras subordinadas.¹⁹ Es decir, una autoridad basada en la experiencia política de los reinos de

¹⁹ La lógica *policéntrica* del mundo prehispánico se verá trastocada por la lógica monocéntrica de la centralización del imperio español a un solo punto: *una* cabecera, un linaje, un gobernante, una sola capital para todo el reino de la que se habría de constituir como la Nueva Granada.

la época y del conjunto de súbditos que se debían a estos o, dicho de otro modo, una idea de la autoridad que no se ajustaba a la dinámica de las autoridades colectivas presentes en el amplio complejo de sociedades y comunidades prehispánicas de lo que hoy es Colombia. Ante tal contexto prehispánico, claramente desconocido para los cronistas, lo que estos hicieron fue un ejercicio mental de carácter comparativo y deductivo respecto a las diversas formas de organización y autoridad colectiva comunal que caracterizaba a los pueblos originarios para ir las reduciendo a la comprensión de sus propios referentes políticos europeos específicos de la época como experiencia vital que tenían alrededor de las constantes luchas presentadas en la época entre imperios, reinos, ducados, principados y condados.

En consecuencia, la enunciación que se hace en dichas crónicas, respecto a la presencia de los supuestos “Estados” en las tierras del llamado “nuevo mundo”, obedecía más a una interpretación de un espacio-tiempo pasado desconocido prehispánico a partir de un espacio-tiempo presente conocido español, íntimamente asociado con la experiencia europea que daría origen a la *paz de westfalia* en el siglo XVII y la cual, como ya lo señalamos ampliamente en el primer capítulo, sería la que en realidad configuraría a la institución que hoy conocemos como Estado para el caso europeo. Como puede verse mediante este desfase histórico se ha reconstruido el pasado prehispánico y el periodo temprano de la colonización con categorías que sólo empezaron a ser parte de la dinámica sociocultural de la Europa del siglo XVI y XVII lo cual, aparte de ser un desfase espacial y temporal, es un desfase contextual que es importante resaltarlo para descolonizar los imaginarios que éste ha producido a lo largo del tiempo.

Ahora bien, este desfase histórico en el que incurrieron los cronistas, si bien podemos entenderlo en el contexto de que estos eran los referentes de lectura que tenían para la época, no por esto podemos soslayarlo ya que vemos cómo de este modo se continúan reproduciendo las interpretaciones historiográficas mediante las cuales se legitiman las diferencias coloniales, construidas alrededor de las imágenes de lo que se representa usualmente como lo “civilizado” y/o lo “bárbaro”. En suma, se trata de contener los efectos de una historiografía académica que ha establecido su retrospectiva colonial e incluso prehispánica en donde el pasado indígena es descrito como una fase de la sociedad primitiva, caracterizada por la barbarie, el salvajismo y la antropofagia, apreciando el Descubrimiento y la Conquista como los hechos que permitieron el advenimiento de la civilización, en medio de hechos heroicos y también de abusos, atropellos y crímenes cometidos por ciertos conquistadores; finalmente la Colonia es vista

como una época en la cual, bajo la dominación española, se formaron algunos elementos fundamentales de la nacionalidad colombiana.

Recientemente para el caso colombiano han venido apareciendo algunos análisis en torno al grado de diversidad u homogeneidad, respecto a la organización prehispánica de la denominada confederación muisca, los cuales nos permiten problematizar algunos lugares comunes que se han venido reproduciendo en la historiografía colombiana. Uno de estos lugares comunes tiene que ver con el uso del etnónimo “muiscas” mediante el cual se reduce al conjunto de sociedades que en realidad habitaban los actuales departamentos de Boyacá y Cundinamarca a la llegada de los invasores españoles. Se afirma que probablemente compartían una serie de rasgos culturales, pero, igualmente, se ha comprobado suficientemente la inexistencia de una unidad política en todo el territorio y a medida que avanzan las investigaciones se descubre la existencia de más comunidades autónomas de las que inicialmente se pensaba que había. Al respecto es clave presentar lo que nos presenta Gamboa a continuación:

Estas sociedades tenían algunas características comunes, pero hay que evitar la tentación de pensarlas como una unidad culturalmente homogénea. Lo poco que conocemos de su economía, su organización política o sus creencias, corresponde a unos casos aislados, que por una u otra razón llamaron la atención de los cronistas y conquistadores españoles, y posteriormente se generalizaron a todos los indígenas de las regiones que los europeos llamaron provincias de Tunja, Santafé y Vélez. De manera que los llamados muiscas no eran un grupo étnico que hoy podamos distinguir claramente de sus vecinos más parecidos como los guanes, los tunebos o los chitareros, y con los cuales resulta casi imposible trazar unos límites culturales o geográficos inequívocos (Gamboa 2008, xi).

Tal como lo podemos observar en la anterior cita, la denominada confederación muisca, como supuesta organización política prehispánica dominante en el territorio que los españoles denominarían provincias de Tunja, Santafé y Vélez, quedaría en entredicho ante la existencia de diversos pueblos y, por tanto, diferentes culturas confluyentes en un mismo territorio. Por el contrario, si hay algo que destacar de lo anteriormente citado es la presencia de una red de pueblos y por tanto de relaciones interculturales que habrían sido simplificadas por los cronistas españoles al haberse posicionado desde un lugar de enunciación dominante que los ubicaba en una profunda incapacidad epistemológica para entender las dinámicas políticas de las diversas sociedades que habitaban en este territorio.

De igual modo, debemos advertir sobre la lógica comparativa de las sociedades utilizada por los cronistas españoles como posición colonial diferenciadora que les impedía entender las dinámicas políticas de la multiplicidad de sociedades prehispánicas,

clara y fuertemente conectadas con la naturaleza, frente a una sociedad imperial que se encontraba en un proceso de desacralización de la naturaleza como una forma de dominio racional propio del espíritu renacentista de la época. Las crónicas, en el anterior contexto, se encuentran mediadas por la experiencia europea como el referente de la sociedad ideal y en este sentido las construcciones mentales de una exterioridad negada, mediante calificativos como “salvaje”, “natural”, “indio”, “negro”, entre otros, serían las que dieron pie a la clasificación social racializada de la modernidad para justificar la explotación y la dominación.

Al tenor de lo que venimos afirmando la supuesta guerra perpetua entre los pueblos vecinos prehispánicos, narrada ampliamente por los cronistas para mostrar el poder vertical del inexistente tercer imperio de América, hizo parte de una representación colonial utilizada por estos para sociedades altamente diferenciadas que no pudieron ser entendidas por el marcado interés que tenían de integrarlas para su dominio. Al parecer lo que viene demostrando la evidencia arqueológica e histórica sobre la denominada “confederación muisca” es que con quienes supuestamente guerreaban, de acuerdo con el imaginario del cual partían los cronistas, era precisamente con aquellos pueblos que realmente intercambiaban sus textiles, cerámicas, sal y tubérculos por los productos de las tierras cálidas como el oro, el algodón o la coca que no eran propios de su territorio. Igualmente, es dudosa la guerra entre sus propias unidades sociales, con las cuales no sólo compartían una organización sociocultural común, sino que, por lo mismo, mantenían un activo intercambio de productos.

Partiendo de los aportes históricos que realiza Gamboa (2008), relacionados con sus recientes investigaciones sobre la pretendida confederación muisca, es relevante destacar lo que este considera serían los siete prejuicios que existen sobre la conquista española en correspondencia con los denominados siete mitos que aborda el historiador norteamericano Matthew Restall. Partamos de dichos prejuicios o mitos para continuar allanando nuestra tarea de limpiar la mirada que nos impone el nebuloso laberinto de la historia colonial espesamente cubierta por una serie de tergiversaciones historiográficas e interpretaciones equivocadas que han sido consideradas como verdades incontrovertibles, aun por la intelectualidad más destacada en el campo. En breve los siete prejuicios de los cuales hace alusión el mencionado historiador se condensan en la idea de que la conquista fue hecha por un ejército profesional, la idea de que todo fue obra de un pequeño número de españoles, la idea de los guerreros excepcionales, la idea de una conquista rápida y total, la idea de una ausencia de comunicación, la visión de la conquista

como una catástrofe de proporciones incalculables y, por último, la idea general de que el desenlace se debió a la superioridad cultural y técnica de los invasores (Gamboa 2008, 118).

Podríamos detenernos en cada uno de los anteriores prejuicios desde los cuales se han ocultado otras narrativas no eurocéntricas y evidenciar la compleja dinámica de situaciones que estuvieron imbricadas para reconocer, por ejemplo, la notable participación por parte de los mismos pueblos originarios previamente sometidos que fueron utilizados durante la guerra en contra de otros pueblos originarios que aún no habían sido dominados. Lo anterior debemos destacarlo ante la errónea tesis sobre la presunta conformación de un pequeño número de colonizadores españoles excepcionales que habrían hecho parte de un supuesto ejército profesional el cual debemos destacar solo aparecería en el siglo XVII. O la fallida colonización rápida y total como prejuicio que ha ocultado la resistencia adelantada por los pueblos originarios y mediante la cual se habrían de producir los diversos procesos de evasión y negociación al control colonial. O la supuesta catástrofe de proporciones incalculables que al admitir haber aniquilado a los pueblos originarios ha escondido la pervivencia de muchos de estos a pesar de los procesos violentos que estos debieron afrontar pero que, igualmente, muchos pueblos aún no habían sido contactados. Finalmente, la supuesta ausencia de comunicación al igual que la superioridad cultural y técnica de los invasores mediante lo cual se han encubierto las diferencias coloniales construidas como soporte legitimador del poder colonial, enmarcado entre otros elementos por la arrogante relación que se fue estableciendo en torno a lo que se habría caracterizado como lo civilizado y lo bárbaro.

Reconocer los anteriores prejuicios como parte de una densa construcción historiográfica realizada sobre la denominada conquista, es entender la dificultad que implica deshacernos de dichas “verdades históricas” en nuestro firme propósito por comprender otras historias y narrativas distintas que aún no se han contado. Frente a los anteriores prejuicios, que se han construido sobre la conquista, podemos advertir sobre como estos han contribuido a reforzar la imagen de la paz imperial en la medida que esta pregona una supuesta superioridad técnica y moral de lo “civilizado” frente a lo “bárbaro”. En este sentido, la pax hispánica imperial se construyó mediante un sistemático ejercicio de poder desde el cual se ennoblecería a todo aquello que estaría

simbolizando a lo supuestamente civilizado para envilecer a todo aquello que caracterizaría a lo supuestamente bárbaro.²⁰

Es importante destacar que partir de dicha presunción de superioridad se han desconocido otras dinámicas las cuales estuvieron articuladas en torno a, por ejemplo, los procesos de insubordinación adelantados por muchos de los pueblos o parte de estos cuando se vieron enfrentados a la invasión y que optarían por dirigirse hacia lugares periféricos para evitar su dominio. Dicha insubordinación es lo que nos daría cuenta de la pervivencia de algunos pueblos que lograron mantenerse a pesar de las múltiples campañas realizadas por los españoles para alcanzar el control colonial que nunca lo obtuvieron en su totalidad. Procesos y dinámicas de rebeldía que persistieron y han trascendido en el tiempo para continuar con sus particulares formas de existencia social en correspondencia a sus respectivas subjetividades y materialidades sobre la paz, las cuales se encuentran asociadas a sus propias formas organizativas de autoridad colectiva comunal y que marcaban diferencias sustanciales con la autoridad imperial como característica inmanente a la paz hegemónica del momento.

Un asunto de especial relevancia que no podemos dejar de mencionar en este apartado se encuentra relacionado con las primeras impresiones relatadas por los cronistas en cuanto al carácter de los pueblos originarios, asociadas a la llamada naturaleza pacífica de estos, en virtud de la actitud apacible que supuestamente habrían tenido en los “encuentros” iniciales con los españoles. No obstante, dichos relatos irían desapareciendo de manera progresiva por la generación de otras narrativas que dan cuenta de la condición guerrera de dichos pueblos y, por ende, se empieza a destacar la necesidad de implementar estrategias conducentes a controlar a sus habitantes, indicándonos que estos no eran tan pacíficos y que por tanto no se sometían voluntariamente a la explotación y dominación colonial española.

Es en el anterior sentido que podemos identificar, en el marco del contexto histórico y dinámica del poder colonial, como se habrían de convertir los complejos procesos de la experiencia, nombrada bajo la representación de lo que serían las narrativas

²⁰ La construcción del otro como el bárbaro fue una narrativa recurrente y propia de la paz imperial como mecanismo para posicionarse no solo desde su supuesta condición de superioridad sino, también, para justificar la violencia que podían ejercer los “civilizados” en contra de los “bárbaros”, so pena de que estos últimos se sometieran al poder para que fueran integrados pacíficamente por los primeros. La barbarie se convertiría en una construcción propia de la escritura colonial retomada por el proyecto republicano decimonónico mediante discursos políticos que anunciaban que los bárbaros poblaban todos los espacios de la nación y que acechaban dentro de las ciudades, en el campo, en las selvas y en los valles ardientes y actuaban como elementos peligrosos para la civilización que se estaba construyendo.

y políticas de la *pacificación*,²¹ en el eufemismo de la conquista a partir del cual se buscaba, en parte, atenuar los efectos de la discusión que se generó al interior de la orden dominicana, en cabeza de Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, en torno a la guerra realizada en contra de los “indios”. Fue así como la acción de «pacificar» se convertirá en la estrategia de reorganización de la vida de los pueblos originarios, así como de sus territorios y creencias, en donde inicialmente son sometidos y, posteriormente, repartidos o encomendados. De esta forma, las narrativas de los invasores de la época van a estar insistiendo en los procesos de «*pacificación*» como una elegante estrategia de control y dominación para imponer la obediencia de los “salvajes” ante el imperio a partir de la conversión de sus almas “paganas” y el pago del tributo.

De acuerdo con lo anterior podemos evidenciar como la pacificación, en tanto discurso y práctica de dominación colonial, se fue erigiendo en el elemento que desplegaría la empresa conquistadora para justificar sus intenciones por controlar los territorios y pueblos que iba sojuzgando a su paso. De igual modo, respecto al ejercicio del gobierno colonial, es relevante indicar como este además de imponer su propio sistema de gobierno, incluidas sus prácticas y creencias católicas,²² se fue consolidando a través de la práctica de poblamiento la cual habría de convertirse en la estrategia esencial de control político y asiento simbólico de la expansión y dominación de las nuevas tierras que el imperio español iba anexando y controlando mediante la política de administración colonial a través de la cual reguló la fundación de nuevas poblaciones y estableció la denominada *pacificación* de los indios como el nuevo nombre que se le daría al proceso de invasión llamado hasta ese momento: conquista del “nuevo mundo”.

Retomando de nuevo el reduccionismo del que hemos venido señalando, aplicado por parte de los cronistas frente a la diversidad sociocultural de los pueblos que había en estas tierras, podemos afirmar que este habría de convertirse en un evidente impedimento

²¹ Las *Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias* expedidas por Felipe II en 1573 se caracterizaron por suponer una solución que moderaba la penetración violenta en favor de la penetración “pacífica” y exclusivamente evangelizadora. En estas se introdujo por primera vez el término “pacificación” en contraposición al de “conquista”. Además, se daba por terminada la penetración “violenta” para sustituirla por el asentamiento y la penetración “pacífica”.

²² La iglesia católica tuvo un rol importante en los cambios que afectaron a las autoridades y los pueblos originarios, quienes bajo amenazas y grandes presiones fueron aceptando el surgimiento de nuevas instituciones y estructuras político-religiosas con el propósito de someter a las autoridades y los pueblos al proceso de cristianización y a la aceptación de la nueva religión. Aunque al principio hubo mucha resistencia de parte de las autoridades, ante los tratos crueles y amenazas que recibían, comenzaron a enviar a niños y jóvenes para que fueran a aprender las nuevas prácticas y enseñanzas. Este proceso implicó, ir aprendiendo el idioma castellano, conociendo el funcionamiento de la iglesia y con el tiempo a convertirse en guardianes de los bienes que tenían las iglesias y consecuentemente a practicar las creencias y ritos de la iglesia católica a partir de lo que podemos denominar una interculturalidad forzada.

epistémico para que los cronistas españoles pudieran reconocer y registrar de manera acertada la compleja diversidad de pueblos y culturas de la época. En este sentido, dichos cronistas no podían reconocer y describir las características de los liderazgos políticos prehispánicos por su acentuado prejuicio sobre la supuesta “idolatría” que profesaban los pueblos originarios, desconociendo la articulación que se daba, por ejemplo, entre el poder político y el poder espiritual entre las sociedades prehispánicas. Al respecto es clave señalar la siguiente referencia mediante la cual podemos evidenciar esta conjunción que estamos mencionando:

La investigación arqueológica reciente sobre el surgimiento de las sociedades cacicales también demuestra cómo el control de la élite sobre el ritual y el conocimiento permitió la creación de liderazgo político en sociedades de pequeña escala. En particular, los estudiosos de las regiones muiscas y del Alto Magdalena, en Colombia han identificado varias maneras en que los líderes políticos elaboraron sobre el conocimiento y las prácticas rituales para transformar las relaciones políticas y formalizar sus posiciones de liderazgo. La autoridad política basada, sobre todo, en conocimiento y práctica ritual fue expresada en la fabricación y el intercambio de bienes de prestigio, especialmente objetos del metal, que contenían símbolos iconográficos específicos, en la coordinación de fiestas y otros rituales comunales y en la elaboración de prácticas mortuorias de individuos de alto estatus (Henderson 2008, 48).

Lo que es importante destacar acá, con relación a lo que se desprende de la anterior cita, es como las formas de organización sociocultural de los pueblos originarios prehispánicos se habrían caracterizado por la realización de un ejercicio del poder basado en las prácticas rituales como dispositivos simbólicos de formalización de las posiciones de liderazgo y contenido central de la *autoridad colectiva comunal*²³ que aún hoy podemos ver entre los pueblos originarios que hacen presencia en Colombia. En este sentido, entendemos que ese pasado, por remoto que pueda parecernos, está conectado con el hoy si consideramos que dichas formas de autoridad han persistido en su práctica tradicional de caminar tras las huellas de los mayores y los seres espirituales que iluminan las formas de gobierno, instituidas en el tiempo por diversas leyes de origen para mantenerse en armonía como pueblos.

²³ Tal como lo hemos presentado de manera extensa y detallada en el primer capítulo la autoridad colectiva, como elemento constitutivo de los ámbitos de existencia social crea al Estado en tanto institución de control del nuevo patrón mundial de poder moderno/colonial. No obstante, la experiencia europea de la autoridad colectiva estatal, mediante la paz de Westfalia, se convirtió para los cronistas en el referente de comprensión extrapolado para reconstruir la experiencia prehispánica de los pueblos originarios, íntimamente articulada a la autoridad colectiva comunal que les caracterizaba y no a la autoridad colectiva estatal que había empezado a experimentar Europa para la época.

Lo anterior, por ejemplo, lo podemos constatar en la actualidad mediante el poder otorgado que le hace el pueblo Nasa hacia los *Te'walas* los cuales además de ser médicos ancestrales cumplen una función social importantísima dentro de este pueblo al momento de actuar, en la mayoría de los casos, como autoridad política. En este sentido, lo que debemos destacar es que las diferencias de estatus dentro de las estructuras políticas prehispánicas, al igual que en la mayoría de los pueblos originarios contemporáneos, no emergen de factores económicos como suele mostrarse, sino de condiciones relacionadas con las prácticas rituales como expresión de sociedades basadas en el conocimiento. Al respecto, ha sido Gnecco (2005) quien nos ha advertido que las bases del poder de las sociedades prehispánicas distintas de los muiscas y taironas no descansaron en el control económico sino en la acumulación de poder simbólico (Langebaek 1993; Uribe 1994; Drennan 1995; Gnecco 1996). Igualmente nos señala que, aunque las evidencias de poder en la arqueología colombiana no parecen expresar relaciones de explotación en términos económicos, es innegable que ciertos individuos (y quizás ciertos sectores) disfrutaban de prerrogativas a las que los demás no tenían acceso pero que, no obstante, esas prerrogativas muestran a todas luces que estamos delante de relaciones de poder y de construcción de sujetos de poder a través del prestigio.

En correspondencia a lo que hemos venido planteando consideraremos a la diversidad de formas prehispánicas de autoridad colectiva comunal, establecidas milenariamente por los pueblos originarios, como claras expresiones de pazes otras que se desplegaron antes de la invasión española y las cuales, posteriormente, continuaron extendiéndose en los márgenes de las villas y ciudades coloniales que complejamente se articularon y matizaron con la paz liberal hegemónica a partir de la creación de las denominadas repúblicas de indios como expresión de las instituciones coloniales mediante las cuales se pretendía destruir y/o controlar las estructuras de las diferentes autoridades ancestrales con las que disponían los pueblos originarios.²⁴ A dichos pueblos se les concedió un gobierno local semiautónomo, modelado conforme a las instituciones de España y bajo su supervisión con la finalidad de controlar a los pueblos y sus autoridades ancestrales. El encargado de transmitir las órdenes de las autoridades

²⁴ Repúblicas o Pueblo de Indios, fue un nombre inventado por los españoles para diferenciarse de los municipios o villas habitados por ellos. En tal sentido, se crearon los municipios exclusivos para indígenas llamados “pueblos” y los municipios exclusivos para españoles, llamados “ciudades y villas”. Si bien todos esos cambios debilitaron el sistema de vida y de la autoridad de los pueblos originarios es importante destacar como la resistencia abierta y/o silenciosa ha sido, sin duda, la que habría permitido a lo largo de la historia para que dichos pueblos no hayan perdido totalmente sus tradiciones y dentro de estas sus formas particulares de concebir y hacer la paz.

españolas en la comunidad era el cacique quien contaba para ello con la anuencia y vigilancia de las autoridades políticas españolas. El puesto de cacique se convirtió en una figura hereditaria, lo cual contradecía el carácter heterárquico del poder consensuado de las autoridades ancestrales que siempre habían sido elegidas por el consejo de ancianos, asegurando con eso que se eligiera al más dotado para mandar.

En las sociedades prehispánicas, las *autoridades colectivas comunales* respondían a lo que hoy denominan los pueblos originarios el gobierno propio y este era más o menos independiente de los demás gobiernos. Eran los ancianos de cada gobierno, reunidos en consejo, los encargados de nombrar a los responsables de llevar a cabo las tareas definidas por la comunidad. Este consejo elegía a sus líderes para asumir los diferentes cargos, pero nunca el poder dejaba de estar en manos del consejo de ancianos. Si apelamos a los sustratos ancestrales que actualmente permanecen en muchos de los pueblos originarios de Colombia, podemos evidenciar la importancia que tiene la figura de autoridad colectiva denominada Consejo de Ancianos como institución tradicional que cuida la preservación de la ley de origen, basada en sus usos y costumbres y en estrecha articulación con la protección de sus cosmovisiones relacionales con la madre tierra. Estas autoridades colectivas comunales, las cuales se han revitalizado notablemente en las últimas tres décadas en Colombia, son hoy el ejemplo vivo que nos permite visualizar de cómo serían posiblemente las formas ancestrales de gobiernos prehispánicos que se tuvieron y las cuales estamos tratando de reconstruir acá.

Apelando a los valores y principios específicos de la cosmovisión que las abuelas y abuelos, autoridades y comunidades han seguido practicando, especialmente para el ejercicio de la autoridad y sus formas propias de convivencia con el cosmos y la madre tierra, podemos inferir que el conjunto de autoridades prehispánicas se habrían instituido mediante un poder legítimo y legal otorgado por la comunidad en donde el centro de su deber estaba en atender la voluntad de esta, es decir, en el principio de gobierno sustentado en la lógica de “mandar obedeciendo”. Al tenor de lo anterior, el sistema de elección de autoridades originarias prehispánicas habría estado caracterizado por su naturaleza rotatoria mediante la cual se disponía que al interior de la comunidad todos los miembros deberían ejercer el cargo de autoridad, previa aceptación de la comunidad y siempre y cuando tuvieran habilidades personales, especialmente rituales, y un firme compromiso de servicio a la comunidad puesto que el concepto mismo de autoridad estaba mediado por un sentido de obligación y deber hacia la comunidad, más que a un

mecanismo de ascenso social y diferenciación económica tal como los cronistas lo presentaron para legitimar la violencia hacia los pueblos originarios.

Para ir concluyendo este primer apartado es relevante destacar como la experiencia de la autoridad colectiva comunal, en cuanto a su forma específica de organización política mediante la cual se desarrollaron las sociedades prehispánicas, habría configurado una forma de entender y materializar la paz bajo una perspectiva totalmente diferente a la autoridad imperial puesto que, mientras la pax hispánica estaba orientada en ejercer la explotación y el dominio de los pueblos originarios la paz prehispánica se encontraba articulada a la búsqueda del consenso al interior de dichos pueblos y que se expresaba en un dinámico intercambio hacia al exterior en términos de unas pazes interculturales que experimentaron mucho antes de la invasión y no precisamente de guerras continuas como lo quisieron mostrar los cronistas de la época para legitimar la denominada guerra justa en contra de dichos pueblos.

Guerra justa que sería sustentada jurídica, política y moralmente como el dispositivo naturalizador que desplegaría la pax hispánica para garantizar su dominio, explotación y saqueo sistemático de la riqueza material y simbólica de los pueblos originarios mediante la construcción de narrativas inferiorizantes y demonizantes realizadas por los invasores y la mayoría de los cronistas de la época que, como representantes autorizados de la corona, narraron la historia sobre la situación colonial desde la óptica del sistema colonial en tanto orden social “natural” que desconocía los órdenes sociales y formas otras de hacer las pazes que existían de forma paralela .

2. Los palenques como formas de autoridad colectiva afrodiaspórica y expresión de pazes decoloniales e interculturales

Si bien la práctica de la esclavitud había sido una realidad experimentada mucho antes de la denominada trata trasatlántica, instaurada por España y Portugal a partir del siglo XVI, es importante destacar como la invasión del “nuevo mundo” habría de convertirse en un hecho trascendental para la época que contribuyó a perfeccionar, de manera excepcional, la execrable experiencia de la esclavitud a partir de la disposición de un complejo andamiaje político y jurídico mediante el cual se tecnificaría el sistema colonial esclavista hasta configurarse en una nueva forma de relacionamiento y clasificación social racializada nunca antes experimentada y la cual daría origen al nuevo patrón mundial de poder moderno/colonial, articulado al capitalismo no solo como

sistema económico sino, también, como régimen político y cultural.²⁵ Fue así entonces como la gran riqueza cultural de las personas esclavizadas de los diferentes pueblos africanos, traídas a la fuerza al territorio de la que hoy llamamos Colombia, habría quedado obliterada y escamoteada ante el abominable reduccionismo establecido frente a la pluriculturalidad africana mediante la invención racial que habría de imponer el imperio español alrededor de la categoría de lo “negro”.²⁶

Nos advierte la historiadora colombiana María Cristina Navarrete (2010) que a pesar de la importante presencia de las llamadas comunidades negras o afrocolombianas en nuestro país son pocos los historiadores que han abordado el tema de las expresiones de resistencia al sistema esclavista en el territorio colombiano. Partiendo de esta premisa, que en principio podemos entenderla como expresión del acentuado racismo al cual se han visto enfrentadas dichas comunidades hasta nuestros días, podemos destacar algunos trabajos históricos y antropológicos los cuales han girado alrededor de la experiencia organizativa insurrecta de los denominados palenques que caracterizaremos, desde la opción decolonial, como formas de autoridad colectiva afrodiaspórica instituidas para garantizar la libertad del movimiento cimarrón que se iría desplegando para interpelar el poder colonial establecido alrededor de la esclavitud como sistema de relacionamiento social, económico, político y cultural que les negaba su humanidad.²⁷ Igualmente, entendemos los palenques como formas de autoridad colectiva afrodiaspórica desde las cuales se agenciaron discursos y prácticas de *pazes otras* que generaron, desde una lógica libertaria, formas de relacionamiento social basadas en principios como la solidaridad, la reciprocidad y la ayuda mutua a través de los cuales el movimiento cimarrón y la fundación de los palenques soportaría, respondería, y re-existiría a las permanentes

²⁵ La expedición de misivas, decretos, órdenes y cédulas reales se convirtieron en los dispositivos político-jurídicos mediante los cuales se pretendió enfrentar las constantes fugas de los esclavos cimarrones hacia las empalizadas o palenques como espacios de poder libertario que desafiaba el orden colonial establecido por el imperio español. Dichos dispositivos políticos y legislativos se establecieron desde una “lógica natural” de la situación colonial de la época y por tanto era igualmente “natural” que se dispusiera de un conjunto de orientaciones punitivas para perseguir, capturar y castigar a quien osara a escaparse de su condición de esclavitud y convertirse en libre.

²⁶ En el trabajo realizado por el historiador colombiano Jorge Palacios Preciado (1973) titulado: *La trata de negros por Cartagena de Indias: 1650-1750*, este destaca que, a juzgar por la documentación colonial, incluyendo registros de compradores, documentos notariales y testamentos, entre otros, a la Nueva Granada habrían llegado esclavos de los ríos de Guinea, Sierra Leona, Arará, Mina, Carabalí, Congo y Angola.

²⁷ Entendemos el cimarronismo como la expresión subjetiva y acción libertaria asumida por las personas esclavizadas de origen africano que se rebelaron a su condición de esclavitud, establecida por las autoridades coloniales y los denominados propietarios de esclavos. De igual modo, concebimos a los palenques como dispositivos simbólicos y materiales de las diversas formas libertarias que se construyeron alrededor de la autoridad colectiva afrodiaspórica en conflicto con el sistema colonial esclavista.

campañas militares realizadas por las autoridades coloniales en contra de dichos espacios libertarios.

Partiendo de las investigaciones históricas realizadas en torno a la experiencia del cimarronaje y la fundación de los palenques podemos afirmar que estos se convirtieron en prácticas constitutivas del sistema colonial esclavista en la medida que aparecerán como expresiones concretas de resistencia e insubordinación, originadas desde los mismos inicios del período colonial temprano en el siglo XVI hasta bien entrado el siglo XVIII, tal como se desprende de las investigaciones realizadas por Arrazola (1970) McFarlane (1991) y Navarrete (2003). Debemos señalar que aunque las fuentes históricas son amplias para el caso particular de Cartagena, no podemos reducir la experiencia del cimarronaje y la formación de los palenques a esta provincia ya que a lo largo y ancho de la geografía, donde se constreñía a las personas esclavizadas del continente africano para su explotación en las actividades agrícolas, mineras y las casas señoriales, podemos encontrar el registro de un amplio y complejo movimiento cimarrón el cual se fue consolidando a la par que se iban fundando los palenques como espacios libertarios de interpelación al sistema colonial esclavista.

Dentro de los estudios realizados en Colombia, alrededor de los procesos que adelantaron las sociedades cimarronas en la formación de los espacios libertarios denominados palenques, podemos destacar un artículo corto que sería publicado en 1954 por el antropólogo colombiano Aquiles Escalante: *Notas sobre el palenque de San Basilio* como el primer intento desde la comunidad académica del país por evidenciar el movimiento insurreccional al sistema de la esclavitud que se encontraba oculto hasta ese momento. Sería para el año de 1970 que el historiador colombiano Roberto Arrazola Caicedo publicaría su libro *Palenque: primer pueblo libre de América* el cual se convertiría en el primer estudio, sustentado con fuente primaria del Archivo General de Indias de Sevilla, a través del cual se describe la fuerte y vigorosa dinámica de los palenques en la provincia de Cartagena durante el siglo XVII. Su trabajo es rico en los detalles sobre las diversas disposiciones implementadas por la corona española mediante un conjunto de misivas, decretos, órdenes y cédulas reales para enfrentar a las sociedades cimarronas y sus enclaves palenqueros a partir de los cuales se habría desafiado el orden colonial esclavista de la época como preámbulo al proceso de independencia al virreinato de la Nueva Granada y que lo llevaría a titular su trabajo, en correspondencia al papel cumplido por el palenque de San Basilio, como el *primer pueblo libre de América*.

Posteriormente aparecería la investigación de la historiadora española María del Carmen Borrego Plá (1973), *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*, quien a lo largo de su trabajo nos describe una serie de incidentes generados por las permanentes acciones adelantadas en los diferentes palenques existentes en dicha provincia y, así mismo, sobre las sucesivas campañas de persecución adelantadas por las autoridades coloniales en procura de destruir a dichos emplazamientos libertarios. Las autoridades coloniales, al optar por resolver el problema de los palenques mediante el uso de la fuerza, desencadenaría en lo que Arrazola va a denominar “la guerra de los cien años de los cimarrones”, que iniciaría con la insurrección de Domingo Biohó en los primeros años del siglo XVII y terminaría con las amnistías de los últimos años del mismo siglo.

Posteriormente encontraremos el artículo de Anthony McFarlane (1991) *Cimarrones y palenques en Colombia: siglo XVIII* en el cual se destaca una serie de acciones de escape temporal y/o permanente que adelantarían las personas esclavizadas desde los mismos inicios de la esclavitud como expresión de una clara estrategia de rebelión frente a los procesos de sujeción que experimentaban por parte de sus propietarios y del complejo sistema colonial esclavista. De este modo, el escape o la huida permanente habría de convertirse en la estrategia central mediante la cual se logró una radical ruptura con el cautiverio que se les había impuesto y para lo cual habrían de constituir comunidades y territorios autónomos los cuales fueron nombradas por los invasores como empalizadas y/o palenques.

Otra historiadora previamente referenciada que se ha dedicado a estudiar la experiencia del cimarronismo y la fundación de los palenques en el país es Navarrete (2001) quien, a través de sus reflexiones, nos advierte sobre la presencia de otras geografías poco exploradas en torno al cimarronismo y la fundación de los palenques por la preeminencia de una historiografía focalizada en los estudios referidos a la provincia de Cartagena y de manera específica en uno de los más importantes alzamientos de esclavos registrados por la crónica colonial como lo fue el dirigido por Domingo Biohó, convertido en uno de los más importantes símbolos de lucha libertaria que podemos identificar en la actualidad dentro del proceso social, político y cultural de las comunidades negras o afrocolombianas. De igual modo, podemos resaltar la intención de esta historiadora por describir algunas características centrales con relación a los procesos de organización social al interior de los palenques que nos invita a situarnos alrededor de las condiciones materiales y subjetivas que se agenciaron desde las diversas formas de

autoridad colectiva afrodiaspórica o tal como la historiadora los denomina: *reductos libertarios en la sociedad colonial de los siglos XVI y XVII* (2003).

Una mención especial que debemos hacer en este breve recorrido historiográfico sobre el cimarronismo y los palenques se encuentra referida a los estudios antropológicos de Nina Sánchez de Friedemann (1993), que la llevarían a proponer la categoría: *huellas de africanía en Colombia* como retenciones de la memoria africana de los afrocolombianos que se habrían constituido tanto en la base de la resistencia contra la esclavización como en el cimiento de sus construcciones socioculturales atávicas, relacionadas con los troncos o linajes bilineales de la organización social propia en el litoral Pacífico o de los Cuagros, establecidos en el eje de la identidad de la comunidad cimarrona de San Basilio de Palenque en tanto formas organizativas para transmitir a los niños la comprensión de algunas normas y comportamientos sociales que garantizan la permanencia como pueblo y de su resistencia cultural, pero sobre todo de la protección del palenque y su autonomía territorial.

Sobre las condiciones de vida de los cimarrones en los palenques alrededor de cómo vivían y se organizaban al interior de dichos espacios autonómicos son pocas las fuentes primarias que dan cuenta de ello en tanto la mayoría de la información gira en torno a relatar las diversas acciones desestabilizadoras que logró desplegar el amplio movimiento de sublevación generado en contra del orden colonial esclavista. En este sentido, se describe de manera amplia los contenidos específicos relacionados con los castigos previstos en las leyes draconianas impuestas por el sistema de la esclavitud, las campañas en contra de los espacios palenqueros, el número de muertos por las acciones armadas de ambos lados, las capturas de cimarrones y sus respectivos juicios por parte del Tribunal de la Inquisición de la provincia de Cartagena así como de algunos procesos de negociación que permitieron coyunturalmente garantizar la paz para ambos lados.

De acuerdo con lo anterior, podemos advertir sobre las limitaciones de información con la que disponemos para analizar la dinámica de las formas de organización sociocultural que fueron desplegadas por los palenques y, de este modo, entender de mejor manera el funcionamiento de dichos espacios libertarios. No obstante, de la reducida información con la que se cuenta podemos inferir sobre la presencia de una dinámica social, cultural y económica alrededor del establecimiento de huertas y de algunas sementeras de yuca, plátano y maíz que habrían sido utilizadas para el sustento diario de las familias, indicándonos sobre la existencia de unas formas de organización política y militar bastante activas en la medida que estas debían garantizar no solo el

adecuado manejo de la cotidianidad sociocultural de las sociedades cimarronas al interior y por fuera de sus palenques sino, también, en torno a las disposiciones individuales y colectivas más efectivas para enfrentar los constantes ataques a las que estas sociedades se vieron abocadas.

Por lo mencionado en las últimas líneas del anterior párrafo debemos afirmar entonces que los palenques fueron mucho más que simples espacios de resistencia militar en la medida que habrían de establecerse como escenarios de reconfiguración social, económica, territorial y política. En este sentido, los palenques se constituyeron en el lugar propicio para materializar expresiones políticas alternativas de resistencia y autonomía territorial a las establecidas por el sistema esclavista durante las tres centurias de la situación colonial en donde se habrían de concretar formas otras de hacer las pazes, interpelantes de la pax hispánica de la época colonial/esclavista. Podemos inferir que frente a la situación de permanente zozobra y la necesidad de supervivencia que atravesaron como colectividades insurrectas esta, sin duda, habría favorecido el fortalecimiento de la identidad cimarrona y palenquera mediante la cual podríamos explicar su expansión, consolidación y capacidad para afrontar los retos que les demandó mantener la autonomía lograda a través de la implementación de una horizontalidad política que tuvo que haber estado presente para hacer posible la seguridad y la permanencia de las familias cimarronas dentro de sus enclaves libertarios.

En correspondencia a lo que venimos planteando podemos afirmar entonces que el proceso de cimarronaje habría contribuido notablemente a dinamizar la creciente fundación de los palenques como espacios libertarios que se fueron expresando en formas de gobierno propio no solo para desafiar el poder colonial hispano sino, también, para agenciar sus propios modos de vida y de sus correspondientes pazes. Tal como lo hemos señalado si bien el funcionamiento de los palenques se encontraba articulado a una fuerte identidad colectiva cimarrona esto no implicaba la inmovilidad de estos ya que en ciertas circunstancias de guerra quienes hacían parte de un palenque determinado podían abandonarlo para huir hacia otro y así evitar su captura. Una vez se encontraban en un palenque más fuerte y seguro las familias cimarronas podían resistir juntas un ataque, y si no podían repetían la acción de huida hacia otros palenques existentes dentro de una determinada zona. Esto se hace evidente en el trabajo de Borrego Pla cuando nos comenta sobre la inutilidad de muchos de los ataques realizados en contra de los palenques:

El ataque había resultado infructuoso desde el punto de vista práctico, pues suponía una sangría en dinero y hombres sin que se hubiese conseguido el fin propuesto. Un palenque había sido debelado, pero sus ocupantes seguían en las montañas y con toda seguridad pasarían a formar nuevos palenques o a engrosar los ya existentes. (Borrego 1973, 36)

De lo anterior se desprende la presencia de una identidad común palenquera extendida como parte de una compleja red de palenques que nos indica el fracaso de su desmantelamiento. Una prueba concreta de esto, entre otras, serían las cartas y acuerdos a los que llegaron las autoridades coloniales con el palenque de San Basilio en 1713, por mediación de fray Antonio María Casiani; y los informes de 1772 sobre este mismo palenque que ha pervivido hasta nuestros días (Arrazola 1970, 249). Es importante señalar que estas alianzas entre palenques estuvieron también acompañadas de una relación de interdependencia con los centros poblados cercanos a través de los cuales se establecieron prácticas de intercambio social y económico que propiciaba a las comunidades palenqueras la posibilidad de entablar relaciones con los poblados aledaños y de no estar completamente aisladas del entorno social y económico que requerían para su supervivencia. Tales relaciones permitieron tejer redes de intercambio comercial y productivo, generando una interacción con el “otro blanco”, y logrando consolidarse como una estructura autónoma en la región (Borrego 1973, 36).

Debemos resaltar que la poca información con la que contamos, respecto a las formas organizativas de autoridad colectiva afrodiaspórica desplegadas al interior de los palenques, ha conllevado a que en algunos de los estudios historiográficos realizados sobre el tema se tiende a destacar acríticamente las narrativas condenatorias escritas por los cronistas de la época, relacionadas con los supuestos “excesos” cometidos por el movimiento cimarrón y sus palenques. En realidad, dichos relatos debemos concebirlos como parte de una construcción hegemónica realizada por los cronistas de la época que es preciso relativizar para no caer en análisis sesgados propios del lugar de enunciación en favor de la esclavitud que estos defendían.

En este sentido, el cimarronaje y los palenques al considerárseles desde el particular lugar de enunciación hegemónico y naturalizador de la esclavitud por parte de los cronistas de la época serán concebidos a partir de una acentuada lógica de demonización la cual va a considerar la dinámica de sublevación como expresión de una actitud insolente que inspiraba a la población esclava para ejecutar una serie de desmanes propios de “demonios”, “brujas” “bárbaros” e “irracionales” que actuaban así por su falta

de orden, civilidad, cultura y religión pero, nunca, como expresión de la justa lucha adelantada por la población esclava para alcanzar su libertad.²⁸

Ahora bien, lo anterior no debe entenderse como un interés por desconocer o minimizar el conjunto de acciones de sabotaje y violencia adelantadas por el movimiento cimarrón de la época sino, más bien, en comprender dichas acciones como parte de una dinámica claramente ajustada a la naturaleza de un conflicto político armado que implicaba la ejecución de unas operaciones propias de los ejércitos e instituciones enfrentadas a través de las cuales mientras el movimiento cimarrón apelaba a su libertad en claro desafío al sistema de la esclavitud que lo oprimía por su parte, el imperio español, reclamaba sus derechos naturalizados por mantener el sistema colonial/esclavista de opresión que había instituido.

Partiendo de la anterior hipótesis interpretativa podemos entender la configuración de una lógica de guerra ofensiva y defensiva que sería aplicada por los palenques hacia el exterior y de paz en su interior como estrategia de actuación política que les habría permitido enfrentar eficazmente las campañas de exterminio a las que se vieron expuestos los palenques y que nos sugiere un proceso de cohesión e identidad bastante fuerte y complejo si consideramos, además, que estos no se establecieron entre culturas homogéneas sino por una gran variedad cultural de orígenes africanos que confluieron en dichos espacios.

En el anterior sentido, es importante destacar que al interior de los palenques, partiendo de las nuevas y cambiantes circunstancias asumidas como organizaciones insurrectas, habría de privilegiarse una política de alianzas y de solidaridad mediante la cual se pudo defender no solo su causa común libertaria sino, también, originar una importante combinación de tradiciones culturales que convertirían a los palenques en la materialización de construcciones sociales y culturales novedosas a partir de la implementación de unas *pazes interculturales* que habrían estimulado unos altos niveles de cohesión grupal para enfrentar los constantes ataques de las autoridades coloniales en sus intenciones por dismantelar sus enclaves libertarios.

²⁸ Los cronistas en su lógica naturalizadora de la esclavitud hacen mención sobre las constantes fugas realizadas por los “negros” como prácticas insolentes y a veces como expresión de los denominados “malos tratos” recibidos por sus propietarios, pero no se interpela a la esclavitud misma como centro del problema a analizar. Por ejemplo, fray Pedro Simón en sus *noticias históricas* (1981) cuando narra sobre el suceso del escape de Benkos Biohó hace referencia al mal trato recibido y por ende de su correspondiente fuga, pero no podíamos esperar del cura una interpelación al sistema esclavista cuando incluso a los “indios”, los cuales ya eran considerados almas de dios, son llamados por este, a lo largo de sus *noticias históricas*, como bestias, pérfidos, caníbales, herejes, ignorantes y chusma.

El proceso de construcción de las pazes interculturales en el que se gestaría el movimiento cimarrón, enmarcado en la dinámica organizativa interna de los palenques como formas de autoridad colectiva afrodiaspórica y expresión de pazes decoloniales, en tanto modos de relacionamiento social basados en principios como la reciprocidad, la prodigalidad, la complementariedad y la solidaridad; se irá afianzando en el correr de los tiempos en la medida que los palenques no solo fueron alcanzando capacidad de autogobernarse sino, también, de negociación con las autoridades coloniales para cesar las hostilidades que adelantaban ambas partes desde sus diversos y marcados intereses en conflicto que los iría vinculando como actores en permanente confrontación política, económica, cultural y social.

Para ir concluyendo este apartado podemos afirmar que la experiencia de las pazes decoloniales e interculturales, construidas por el cimarronismo y los palenques en el marco del sistema de la esclavitud, podemos entenderlas como la expresión fehaciente de los contenidos epistémicos anticoloniales y antirracistas que se fueron desplegando durante las tres centurias de la colonia y que en la actualidad continúan reeditándose en la medida que la manumisión de esclavos, formalizada constitucionalmente en nuestro país a mediados del siglo XIX, aún está por convertirse en una realidad cotidiana ante la persistencia de un racismo estructural que se encuentra profundamente arraigado al patrón mundial de poder moderno/colonial de la sociedad actual.

Dichos contenidos epistémicos anticoloniales y antirracistas, forjados durante la experiencia temprana del sistema de la esclavitud que habrían contribuido a la abolición de este, no podemos verlos como cosa del pasado sino en presencias contemporáneas recreadas por la conciencia de ese pasado ominoso de la esclavitud que continúa caminando en el presente mediante el conjunto de acciones que viene adelantando el proceso de las comunidades negras y/o la afrocolombianidad como identidades políticas labradoras de un futuro comprometido en continuar los pasos de esa ancestralidad cimarrona y palenquera del presente en la perspectiva de completar sus objetivos libertarios y en donde las pazes decoloniales e interculturales se convierten en una posibilidad interpretativa para evidenciar no solo el racismo estructural que continúa arraigado en el mundo y, de manera particular, en nuestro país sino, también, para posicionar las suficiencias íntimas, las persistencias y/o las re-existencias de dichos pueblos históricamente sojuzgados.

3. Las rochelas o pueblos de libres como formas de autoridad colectiva y expresiones de pazes interculturales y decoloniales

Como lo hemos venido argumentando en los anteriores dos apartados fueron muchos las personas de los pueblos originarios y de la diáspora africana que se mantuvieron por fuera de los controles establecidos en la época por el imperio español, defendiendo una manifiesta autonomía respecto a las autoridades coloniales que sería posible en la medida que estas solo alcanzaron a tener un control efectivo sobre la población ubicada en los centros poblados más cercanos, pero no en las zonas alejadas donde se establecieron quienes se habían levantado en contra del sistema colonial. En tal sentido, podemos decir que el orden social colonial no era el orden “natural”, sino uno de los tantos ordenamientos posibles que había en la sociedad colonial.

Al tenor de lo anteriormente señalado las “rochelas” o pueblos de libres se fueron estableciendo en la colonia como espacios generadores de ordenamientos sociales en disputa desde una lógica fronteriza que oscilaba entre el respeto y la insubordinación frente a las disposiciones instituidas por las autoridades coloniales. Esta *lógica fronteriza oscilante* se habría originado por diversas razones que estuvieron fuertemente relacionadas, además de la incapacidad de las autoridades coloniales para gobernar de manera efectiva a todas las poblaciones del territorio neogranadino, por la escases o falta de moneda de los denominados “libres de todos los colores”²⁹ que les impedía pagar tributo o se resistían a hacerlo, a la consolidación de poderes locales y su anuencia con las vastas dinámicas de ilegalidad desplegadas para su propio beneficio que lesionaba las arcas de la Corona y, al impacto simbólico de las sublevaciones realizadas por los denominados “indios bravos” y el movimiento cimarrón y palenquero en contra del sistema colonial que contribuirían a la formación de una conciencia libertaria, entre otras.³⁰

²⁹ Denominación con la que se caracterizaba racialmente a los identificados como mulatos, mestizos, zambos, negros e indios, los cuales eran considerados pobres en el sentido de no tener posesiones materiales puesto que en términos de alimentación esta era abundante, incluso disponían de bebidas alcohólicas para los permanentes bailes o bundes que solían tener tal como lo describe Humboldt en su diario de viaje y Santa Gertrudis en sus maravillas de la naturaleza. (citados en Herrera 2002, 223-7)

³⁰ Es importante destacar que hasta 1739, el vasto territorio que constituiría el nuevo Virreinato de la Nueva Granada estuvo bajo la jurisdicción del Virreinato de Lima. En este contexto las autoridades coloniales tendrían serias limitaciones para imponer su autoridad a causa de las largas distancias, el estado deplorable de las comunicaciones para la época, las permanentes sublevaciones palenqueras y de los nominados “indios bravos”, el fortalecimiento del comercio ilegal, entre otras, que habrían estimulado la constitución de arraigados poderes regionales hasta convertirse en los factores reales de poder con los cuales tuvo que lidiar el poder formal establecido por la Corona.

Podemos afirmar que dicha *lógica fronteriza oscilante* se habría de constituir en la base de construcción material y subjetiva de las “rochelas”, como espacios y ordenamientos sociales que le disputaban el orden social establecido por el sistema colonial, y de “arrochelamiento”, entendido como una mentalidad fronteriza que aprendería a moverse entre lo legal y lo ilegal para actuar como dispositivo mediador entre el poder colonial y los diversos y complejos poderes fácticos que se fueron constituyendo en las zonas alejadas de los principales centros poblados coloniales. Con lo planteado hasta acá podríamos afirmar que la existencia de las rochelas y el arrochelamiento, unida a la de los “indios” no sometidos como al movimiento cimarrón y palenquero, habría favorecido el erosionamiento de las bases mismas de la legitimidad del ordenamiento social colonial, al revelar que era posible vivir bajo otras formas organizativas que claramente actuaban entre la funcionalidad y la disfuncionalidad al sistema colonial en donde esta última habría de cumplir un papel importante en la mentalidad insurrecta que décadas después se expresaría en la revuelta comunera de 1781.

Con relación a los estudios historiográficos sobre las rochelas, pueblos de libres y sitios, como parte de las denominaciones creadas por el sistema colonial para denotar la “peligrosidad” que implicaban para el orden colonial establecido, podemos decir que son pocas los estudios y referencias que nos permita profundizar sobre la dinámica específica en términos de cuando, por qué y en qué contexto particular se lograron gestar dichos espacios y ordenamientos socioculturales, no obstante, el estudio de Martha Herrera Ángel (2002) nos posibilita acercarnos a las posibles respuestas que nos llevarán a comprender la importancia de estos pequeños asentamientos rurales en el control del espacio y la organización política de estos agrupamientos sociales, establecidos durante el siglo XVIII. La autora nos muestra que la insatisfacción de las autoridades coloniales con el ordenamiento social de los “libres de todos los colores”, se acentuó a partir de la creación del virreinato de la Nueva Granada en 1740 ya que desde ese momento se les estigmatizó y criminalizó, llevando a que sus asentamientos dejaran de ser considerados sitios para calificarlos de “rochelas” y a quienes vivían allí ya no se les llamara vecinos sino arrochelados.

Igualmente, define el concepto de “rochela” como la reunión de personas en un lugar de forma permanente o esporádica pero asidua, advirtiéndonos que la existencia de las “rochelas” revelaba la posibilidad de vivir con pautas distintas a las establecidas por la Corona en donde los individuos podían sustraerse de las normas y el control social, situación que conduciría a utilizar el término “rochela” como un estigma para todos los

poblados que se habían configurado a partir de una organización sociocultural y espacial la cual no se encontraba ajustada a los parámetros establecidos por el orden colonial. No obstante, ni la generalización del término ni la cacería de estas poblaciones para congregarlas en poblados controlados por dichas autoridades, lograría erradicarlas. Fue así como la estigmatización sobre el origen de estas poblaciones y la forma en que vivían se acentuaron a partir de resaltar algunas connotaciones negativas que supuestamente las definía como ser prófugos de la justicia, estar compuestos por diversidad de castas, encontrarse en aislamiento de la sociedad colonial, vivir en la desnudez y los vicios, evadir el pago de los derechos reales, vivir fuera del control de curas y jueces y no reconocer el dominio y vasallaje del rey.

El contexto en que aparecen las “rochelas” como problema y denominación peyorativa de criminalización por parte de la corona española se encuentra íntimamente relacionado con los poderes regionales establecidos que habían minado su poder real de ordenar el territorio para controlarlo. Será por lo anterior que se estableció, en el marco de las reformas borbónicas, la necesidad de generar una política de poblamiento mediante la cual se lograra reforzar el poder real de la Corona, centralizar la administración colonial, incrementar la recaudación de impuestos y asegurar la dominación sobre las colonias americanas, amenazadas por la expansión de Portugal y los ataques de piratas ingleses y franceses. Es en este sentido que la adopción del concepto “rochela”, por parte de las autoridades y de los sectores dominantes de la sociedad colonial, no puede verse como algo trivial, sino que debe ser entendida en el contexto de los intereses que fundamentaron las gestiones propias de las políticas borbónicas de poblamiento a partir de la cuarta década del siglo XVIII.

Al parecer la definición de un poblado como rochela obedecía muchas veces al juego de intereses que se establecían entre los diferentes representantes de la Corona que hacían presencia en dichos espacios. De forma particular los representantes de la iglesia no se encontraban a gusto con el alejamiento que manifestaban las rochelas hacia la espiritualidad cristiana que dejaba a los curas sin feligreses para officiar las misas y sin recursos para el mantenimiento de las iglesias y de su propio sustento. En cuanto a los capitanes a guerra y los recaudadores de alcabalas su interés giraba en torno a obtener mayores ganancias y tributos por lo cual esto los llevaba algunas veces a estigmatizar a estas poblaciones para forzarlas a vender sus sembrados a un precio menor, trabajar en las haciendas por menos dinero o como medio para controlar el contrabando y la proliferación de los mercados locales de aguardiente y tabaco. En suma, tal como lo

afirma Herrera (2002), el nombrar, el nominar a amplios sectores de la población con el calificativo de arrochelados formó parte de la estrategia que se siguió para controlarlos.

Podemos afirmar entonces que las “rochelas” como comunidades rurales establecieron formas de subsistencia relacionadas con el cultivo de la tierra con productos de pan coger, tabaco, produjeron aguardiente casero a través de alambiques domésticos, cultivaron y trabajaron la caña de azúcar en pequeños trapiches familiares y criaron ganado. Sus pobladores, cuando la situación lo ameritaba, también se emplearon como peones en las haciendas vecinas. Lo anterior nos estaría indicando que el carácter “libre” de la población si bien no significaba independencia de los mecanismos de dominación colonial si implicaba una disfuncionalidad a la lógica de rentabilidad impuesta por el sistema colonial en términos de una economía imperial basada en la creación de excedentes, la cual era interpelada por una economía basada en la subsistencia y el intercambio de productos en mercados regionales autárquicos que no le retribuían excedentes importantes a la Corona que esta requería para posicionarse dentro de la disputa imperial que en estos tiempos libraba con Inglaterra.

Como puede colegirse de todo lo anteriormente señalado la característica distintiva de las poblaciones “arrocheladas” era la de no estar sujetas al dominio y vasallaje de la Corona, al pago de tributos y al cumplimiento de las obligaciones civiles o religiosas que estuvo más arraigada entre los pobladores denominados “vecinos”, es decir, para aquellos que habitaban villas o ciudades controladas por las autoridades coloniales como modelo a instaurar y ajustar al interior de las poblaciones “arrocheladas” que, según las autoridades coloniales, vivían “sin Dios ni ley” y en permanente estado de pecado. No obstante, no podemos considerar que se tratara de sociedades “desordenadas” o de costumbres relajadas, tal como son descritas por los cronistas de la época o lo sugiere buena parte de la historiografía que se ha encargado de escribir sobre el asunto; resaltamos, por el contrario, que se trataba de sociedades orientadas por ordenamientos socioculturales basados en una lógica fronteriza de permanente interpelación frente al orden social colonial que es importante dimensionar para entender las dinámicas de configuración de las formas de autoridad colectiva construidas por las sociedades contemporáneas en aquellas regiones o zonas que se encuentran alejadas de un efectivo dominio estatal.

Es importante destacar que la composición heterogénea de la poblacional que vivía en las “rochelas” habría convertido a estas en laboratorios de convivencia, donde los diversos grupos socioculturales tuvieron que deponer sus actitudes esencialistas para

poder cohabitar en un mismo espacio y fortalecerse como culturas diferenciadas. Dicha composición heterogénea habría generado una recreación sociocultural mediada por un relacionamiento social e intercultural que giraba en torno a un conjunto de intereses comunes, los cuales les permitiría construir diversas formas de resistencia frente al orden colonial y de existencia compartida para lograr una adecuada convivencia en medio de la diversidad que les caracterizaba. Sin embargo, ello no significa que el equilibrio y la armonía los hubiera caracterizado ya que como toda forma de organización social había conflictos y tensiones provenientes del origen y la diversidad sociocultural que se tuvo que zanjar de manera amigable para mantener y fortalecer dichos espacios y, de este modo, mantener niveles importantes de cohesión interna y de contención frente a las pretensiones que tenían las autoridades coloniales en controlarlos para ponerlos a su servicio.

Dado lo anterior, la experiencia de las pazes decoloniales e interculturales habrían hecho presencia dentro de dichos poblados puesto que, en el momento de compartir el mismo interés de resistir e interpelar al sistema político establecido por el orden colonial mediante la construcción de sus propios ordenamientos socioculturales, se configuró una actitud insumisa que caracteriza a las pazes decoloniales respecto a las postulaciones realizadas por la paz colonial como ordenamiento social “natural”. En este mismo sentido, la exigencia por tratar de mantener el equilibrio social al interior de estas sociedades locales y, por ende, la obligación por implementar acciones tendientes a resolver sus conflictos internos, surgidos no solo por las diferencias propias de convivir en un mismo espacio sino por sus marcadas diferencias socioculturales, habría configurado unas prácticas de diálogo intercultural que se fueron convirtiendo en la base de las pazes interculturales mediante las cuales pudieron desafiar de manera creativa la paz que imponía el sistema colonial hispánico.

Dichas pazes decoloniales e interculturales se establecieron a través de autoridades colectivas decoloniales e interculturales de raigambre prehispánica y afrodiaspórica que, en medio de sus limitaciones ante los procesos de pacificación, dominación y explotación, enfrentados a lo largo de la situación colonial, lograron trascender en el tiempo. Es importante destacar que aunque aún hoy se mantienen dichos procesos ignominiosos con renovados discursos y prácticas agenciados por los Estados y desde los cuales se reconoce de manera formal un importante conjunto de derechos para estas poblaciones oprimidas, de igual modo, los discursos y las prácticas dentro de dichas poblaciones también se han renovado, por ejemplo, a partir de la enunciación de filosofías

como los buenos vivires y el vivir sabroso en clara continuación del camino insurgente marcado por lxs ancestrxs que reivindicaron y reivindican hoy la necesidad de profundizar un diálogo intercultural con la cultura hegemónica para construir un mundo donde quepan muchos mundos y sin las pretensiones totalitarias que a esta la caracterizan.

Para ir concluyendo este tercer apartado del segundo capítulo podemos afirmar que la naturaleza racista de la relación establecida con el Otro no español fue la base misma del nuevo sistema de dominación y explotación que estableció el orden social colonial a través del imperio hispánico en su paso por las tierras de la inventada América, generando procesos conflictivos que la confrontaron mediante continuas dinámicas de insumisión por parte de los pueblos originarios, la diáspora africana y el conjunto de mezclas “interraciales” como así las denominara la cultura hegemónica para fortalecer su dominio y control frente a los no españoles.

En este sentido, el imperio hispánico al negar la cultura del otro no español y desconocer su especificidad y “diferencia” de ese otro, es decir, de lo designado “indio”, “negro”, “zambo”, “mulato” y/o “mestizo”, se fue constituyendo en la base racista del dominio español y de la opresión y explotación de aquellos no españoles que hoy continúan siendo sojuzgados por la esencia de un racismo estructural que se niega a desaparecer en tanto dispositivo diferenciador producido por la clasificación social racializada que aún se encuentra vigente como expresión directa del patrón mundial de poder establecido por la modernidad/colonialidad.

Capítulo tercero

La paz liberal hegemónica en la Colombia del siglo XIX

No sé hasta dónde irán los pacificadores con su ruido metálico de paz
pero hay ciertos corredores de seguros que ya colocan pólizas contra la
pacificación
y hay quienes reclaman la pena del garrote para los que no quieren ser pacificados
cuando los pacificadores apuntan por supuesto tiran a pacificar
y a veces hasta pacifican dos pájaros de un tiro
es claro que siempre hay algún necio que se niega a ser pacificado por la espalda
o algún estúpido que resiste la pacificación a fuego lento
en realidad, somos un país tan peculiar
que quien pacifique a los pacificadores un buen pacificador será.
(Mario Benedetti 1998)

El anterior poema de Mario Benedetti, titulado *Oda a la pacificación*, nos sirve de corolario anticipado de los elementos que abordaremos en el presente capítulo, el cual tiene como propósito desvelar el legado eurocéntrico que subyace en la recepción y asimilación de la paz liberal hegemónica por parte de la élite criolla desde los albores de la que hoy nombramos república de Colombia. Como ya lo hemos mencionado en los anteriores capítulos la paz imperial y estatal ha sido el resultado de la “pacificación”, entendida en el sentido de dominación, explotación y “control” hacia los pueblos rebeldes, resistentes o que re-existen a un determinado imperio o Estado. Es así como el concepto de paz, el cual históricamente ha adquirido connotaciones asociadas a las de “conquista” y “sometimiento”, encontraría en el concepto de “pacificación” una forma de encubrir la dominación ejercida por el imperio español y portugués hacia los pueblos originarios, afrodiaspóricos y mestizos en el denominado Nuevo Mundo mediante la *paz moderna/colonial* que caracterizamos en esta tesis como paz liberal hegemónica.

El interés por el conocimiento del pasado nos ayuda a entender lo que vivimos en el presente. Desde esta perspectiva histórica la reflexión que hacemos en este capítulo se centra en adelantar un acercamiento analítico que nos permita reconocer el contexto general de la asimilación euronorcéntrica de los discursos y prácticas sobre la paz liberal hegemónica y de cómo se fueron adecuando de acuerdo con las condiciones surgidas en las nacientes repúblicas a partir de los denominados procesos independistas que se dieron en lo que hoy conocemos como América Latina y el Caribe.

Partiendo del contexto de dominación colonial e invención jurídica de la pacificación, desplegada esta última a partir del último cuarto del siglo XVI, podemos

afirmar que la adhesión por parte de la élite criolla,³¹ alrededor de las representaciones y prácticas de la paz liberal hegemónica en la naciente república de Colombia³² y a lo largo de todo el siglo XIX, se fue dando como expresión de un proceso de asimilación que experimentó dicha élite con relación a los fundamentos conceptuales y prácticos de la experiencia producida por el sistema colonial en los tres siglos de dominio hispánico durante los cuales el conjunto de conocimientos y prácticas del derecho romano y español se fueron erigiendo como fundamentos de la tradición del Derecho Internacional moderno en torno a la paz.

Elementos conceptuales y prácticos aplicados por la república decimonónica hasta nuestros días y los cuales se fueron instaurando y naturalizando progresivamente como imperativos categóricos construidos por la cultura occidental que heredaba la élite criolla para su propio beneficio, articulada a la dinámica administrativa colonial de la cual ésta ya tenía conocimiento como sector social sojuzgado, pero con prerrogativas. Hay que destacar que dicho soporte político y jurídico colonial, anteriormente mencionado, se habría de convertir en la base de los elementos legales y legitimadores desde los cuales se habría de constituir la figura moderna del Estado-nación como institución emergente que nace y se consolida en el marco de la tríada matrística que le da origen a la paz liberal hegemónica compuesta por la pax romana, la paz de westfalia y la paz perpetua sobre las cuales ya hiciéramos referencia en el primer capítulo.

Reconozcamos ahora como las políticas de pacificación, implementadas a finales del siglo XVI por el imperio español para encubrir la dominación y la explotación colonial, se fueron reciclando en la realidad cotidiana de la naciente república que recientemente había logrado su independencia política de la monarquía española. Identificando algunos elementos centrales de la historia decimonónica podemos advertir como la invocación a las diversas políticas de “pacificación” “reducción” y “civilización”, promovidas por la élite criolla en su ejercicio de gobierno a lo largo del siglo XIX, surgen dentro de un dinámico proceso de articulación con la herencia colonial que acogieron los próceres de la independencia para mantener los ejercicios de

³¹ Lo criollo es un concepto creado desde la época colonial que será retomado por las nuevas élites independizadas de la Corona española mediante el cual se establece la diferencia colonial entre lo blanco y lo no-blanco al interior de la naciente república. En este sentido lo criollo, como expresión directa de lo europeo en el territorio americano, es aquel que conserva la pureza de su origen europeo que jamás se ha mezclado y constituye la “nobleza” del nuevo continente cuando sus padres la han tenido en su país natal.

³² Antes de 1886 cuando el país toma el nombre actual de República de Colombia esta ha contado con los siguientes nombres: Provincias Unidas de la Nueva Granada; La Gran Colombia; Nueva Granada; Confederación Granadina y; Estados Unidos de Colombia.

dominación y explotación que tempranamente empezaron a experimentar como detentadores del poder.

Ahora bien, el proceso de asimilación de la pacificación, como discurso y práctica del nuevo gobierno republicano, podemos entenderlo como un dispositivo del poder colonial que sería apropiado por la élite criolla desde una lógica de *colonialismo interno*³³ como condición específica de la dinámica del poder en el ámbito intranacional. El colonialismo interno, para Mignolo (2000), es producto de una “doble conciencia” que consiste en que las elites criollas de los países periféricos, étnicamente mestizas en su mayoría, poseen simultáneamente la conciencia de ser dominados respecto de los países centrales, a la vez que la conciencia de ser dominantes al interior de su propio Estado-nación (Mignolo 2000, 70).

Acá es importante reconocer el papel que jugaron las alianzas entre criollos y españoles peninsulares en la configuración de este colonialismo interno ya que a través de una red matrimonial a lo largo del periodo colonial se habían establecido múltiples vínculos que les había permitido consolidarse como única clase hegemónica. El capital económico era indispensable en este tipo de estrategias, puesto que los matrimonios al interior de las distinguidas familias criollas, o entre ellas e inmigrantes peninsulares que gozaran de un significativo poder político, exigían dotes para las hijas. Dichas alianzas se realizaban entre miembros pertenecientes a la misma “clase social” con un volumen global de capital semejante, pero con una estructura diferente (McFarlane 1997, 358 citado en Cadelo 2004).

El colonialismo interno nos permite comprender por qué la desaparición del dominio directo que ejercía la corona española hacia los “nativos del nuevo mundo” se fue sustituyendo por el dominio y explotación de los nativos por los mismos nativos a partir de una diversidad de técnicas de gobierno que fueron implementadas durante el ejercicio del poder colonial hispánico. La analogía del colonialismo interno nos abre entonces la posibilidad de entender por qué y cómo el poder de las nuevas élites criollas, a pesar de estar políticamente independizadas de la corona, se encargaron de mantener y perpetuar el mismo orden colonial sobre el cual esta había justificado su grito

³³ Según Pablo González Casanova (2006) el colonialismo interno corresponde a “una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales) es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales) sino de diferencias de civilización” (197-8).

independista. El por qué inscrito en la imagen autoreferenciada de superioridad que la élite criolla construyó en torno al denominado linaje³⁴ eurodescendiente, convertido en el legitimante de la diferencia colonial naturalizada mediante la clasificación social racializada que había establecido la corona española durante los tres siglos de dominación y que ahora encarnaría dicha élite como dispositivo de distinción social para gobernar.

Y el cómo, relacionado con las técnicas de poder colonial que fueron asimiladas por las élites criollas mediante la exhortación y aplicación de políticas racistas y clasistas encubiertas como medidas constructoras de ciudadanía, donde esta última remitía a una supuesta igualdad política de carácter universal dentro de una determinada nación. Es clave mencionar que en la Colombia decimonónica esta se asociaba a un campo privilegiado y exclusivo de unos pocos habitantes del territorio nacional, en donde algunos de los criterios restrictivos para definir al ciudadano durante la mayor parte del siglo eran ser hombres blancos, propietarios y alfabetos.

En la naciente república podemos constatar la apelación a la construcción de una comunidad política integrada por individuos libres e iguales, portadores de soberanía e investidos de derechos y obligaciones como representaciones imaginarias que progresivamente iban diseñando las élites criollas. Es así como se acentuaron proclamas con una especial referencia hacia los pueblos originarios, inmediatamente antes y en el transcurso del movimiento de independencia, en aras de integrarlos a la lucha por la independencia como “soldados de la patria” y luego como parte de la nueva ciudadanía dentro de nación independiente. Es en este sentido que podemos entender las alusiones realizadas en las primeras constituciones posindependistas sobre la abolición de la esclavitud y la servidumbre dentro de las cuales se decretaba la igualdad legal de todos los ciudadanos, aunque está fuera de manera parcial, limitada y transitoria. De igual modo, podemos comprender como la historia “patria”, inspirada en el pasado prehispánico al que se recurrió de forma sistemática para configurar la idea de la nación produjo lo que Oscar Guarín Martínez (2010, 208) llama una paradoja, la cual se estaría presentando en los siguientes términos:

³⁴ En el siglo XIX, la idea del linaje era recurrente para señalar la pertenencia al grupo de dominio de lo nacional. En este sentido el linaje de la élite nacional hacía alusión a la pertenencia a un grupo social de origen hispánico, asociado a marcadores raciales como la blancura y las facciones, y con unos rasgos y virtudes que hacía a sus miembros capaces para el ejercicio del gobierno. El linaje señalaba también el origen de los individuos en una de las “buenas y distinguidas” familias que con sus crianzas y enseñanzas transmitían valores y virtudes a sus miembros. Aunque desde esta visión el linaje no transmitía directa e incuestionablemente unos valores, la insistencia en el origen racial y social fijaba y naturalizaba la pertenencia exclusiva de unos pocos al linaje de la élite nacional.

a la vez que se mitificaba el pasado indígena se daba un proceso de distanciamiento y de marginación de los indios contemporáneos. Cada una de estas naciones, en distintos grados y de diversas maneras, incorporó el pasado prehispánico al discurso de la nación y lo constituyó en el fundamento mítico del origen de la nacionalidad, pero al mismo tiempo estableció los mecanismos necesarios para darle un lugar subalterno al indio en el presente republicano.

La anterior situación, que fue una característica común en la construcción de la idea de la nación entre las élites criollas latinoamericanas, para el caso de los “proceres” de la independencia en Colombia fue particularmente estimulante en la medida que el pasado neogranadino se habría de inspirar exclusivamente desde los habitantes del altiplano cundiboyacense, ignorando deliberadamente a aquellos otros pueblos que a los ojos de los historiadores criollos aparecían como bárbaros y en un estado de desarrollo bastante elemental. Un ejemplo de lo anterior lo podemos evidenciar en los escritos del llamado sabio Francisco José de Caldas los cuales serían ampliamente difundidos en la prensa decimonónica que se había convertido en la tribuna ideológica para generar y fortalecer la conciencia “criolla” como elemento identitario diferenciador de las llamadas “castas” o “plebe”.

Caldas presentará en su ensayo titulado *Estado de la Geografía del Virreinato de Santa fe de Bogotá*, una de las tesis más influyentes en la escritura de la historia del siglo XIX: el país se hallaba dividido en dos grandes territorios claramente diferenciados por su clima y por los efectos de este, tanto en la naturaleza como en los seres humanos. Por un lado, las tierras bajas, cubiertas por “selvas colosales”, colmadas de infinidad de especies salvajes y habitadas por “algunos indios a medio civilizar, pocas castas, muchos negros”. “Para Caldas, estos sujetos se encontraban en una situación de atraso total, producto de un medio agreste que los separaba de cualquier asomo de civilización. Por otro lado, señalaba la existencia de un territorio en las tierras altas, de climas templados y fríos, en donde sus habitantes eran industriosos y disfrutaban de países cultivados, mieses, frutos, artes, rebaños y todo cuanto puede hacer cómoda la vida” (Caldas 1966, 191-4 citado en Guarín 2010).

Al tenor de lo anterior, la narrativa historiográfica decimonónica construida sobre la paz, a partir de la teoría de la *influencia del clima* que construyó el denominado “sabio” Caldas, habría girado en torno a la idea según la cual la paz era un precepto que estaba articulado a las condiciones climáticas de las personas ubicadas en las montañas andinas mientras que el estado de guerra constante y barbarie estaba referida a las condiciones climáticas de la población salvaje que se encontraba ubicada en las tierras bajas. Esta

representación nos sugiere por lo menos dos situaciones que hicieron parte de la dinámica de la paz republicana decimonónica. La primera, relacionada con la configuración de unas *representaciones historiográficas*³⁵ que afianzaban el colonialismo interno mediante la caracterización de una clase letrada y civilizada frente a otras clases iletradas e incivilizadas. Y la segunda, referida al establecimiento de políticas gubernativas de pacificación frente a dichas expresiones de salvajismo e incivilidad las cuales debían ser combatidas para ir superando ese pasado ominoso que se resistía al presente republicano.

Es importante destacar los influjos de la revolución haitiana los cuales, en los albores de la “independencia” neogranadina, llegaron como ecos contradictorios en la medida que tanto para las autoridades coloniales como para las élites criollas era una interpelación a sus privilegios aristocráticos ante la reivindicación del pasado africano que hacía la revolución haitiana y la cual podría convertirse en un ejemplo que revitalizara las luchas libertarias antiesclavistas y anticoloniales que adelantaban las sociedades afrodescendientes de la Nueva Granada. Podemos decir que el fantasma de la revolución haitiana habría hecho aparición en la Nueva Granada mediante las iniciativas tomadas por las élites criollas de Cartagena y de Antioquia como una forma de contener lo que había sucedido en la isla a partir de las cuales se integró una representación de pardos al gobierno provincial de Cartagena (Helg 2004, 121 citado en Martínez 2016, 5) y se promovió la supresión del tráfico de esclavos, la libertad de vientres y la creación de un fondo para manumitir anualmente esclavos por parte de Juan Del Corral y José Félix Restrepo en Antioquia. Tal como puede advertirse de lo anterior la revolución haitiana se convertiría en un hito y sería un punto de partida para las luchas de independencia adelantadas por personajes como Simón Bolívar quien estableció importantes relaciones con el gobierno revolucionario en sus primeros años que luego fueron desestimadas tanto por las dinámicas específicas del poder que se establecieron desde el conjunto de las élites neogranadinas en la naciente república como por su condición misma de esclavista.

Ahora bien, es importante entender las disposiciones y políticas abolicionistas de la naciente república como parte de una estrategia utilizada por las élites criollas para legitimar la revolución independista y, de este modo, estimular a los “indios” y a los “negros” a reforzar los contingentes de tropas en los conflictos bélicos con España. De

³⁵ Cuando hablamos de representaciones historiográficas aludimos a una serie de imaginarios y discursos que fundamentaron las condiciones de realidad y de verdad del discurso histórico decimonónico en el que se privilegiaron unos hechos y acontecimientos sobre otros para crear una historia oficial de acuerdo con los intereses de los historiadores e intelectuales criollos del siglo XIX.

igual modo, las élites criollas recurrieron a la historia de la conquista como argumento fundamental de su revolución en donde los próceres de la independencia, que actuaban en nombre de sus compañeros de desgracia, aparecían como vengadores de la injusticia sufrida por estos. Un claro ejemplo, de lo anteriormente mencionado, lo constatamos en la crítica que hará Simón Bolívar en su famosa carta de Jamaica de 1815, en la que arremete contra la causa realista, presentando a sus enemigos españoles como los herederos de aquellos “primeros monstruos que hicieron desaparecer de la América a su raza primitiva”.

No obstante, sería el mismo Bolívar, como líder de la élite criolla del momento, quien posteriormente promulgaría algunas leyes en las que se les privaba de derechos como el acceso a la tierra o el voto, ante las presiones de las élites criollas locales que temían poner en riesgo sus privilegios sobre la propiedad de los esclavos y la sujeción de los siervos. Un claro ejemplo de la doble moral de Bolívar hacia los “indios”, por mencionar uno entre tantos de los cuales podríamos mostrar, se observa en la Constitución de Angostura de 1819, donde se concedía el voto solo a los individuos alfabetizados con cierto nivel de recursos económicos que en la práctica significaba la exclusión de los pueblos originarios en la actividad política ya que los liberales de la posindependencia consideraban que los “indios” eran un obstáculo para el desarrollo nacional y creían que la autonomía heredada del régimen colonial mediante la asignación de los denominados resguardos debía terminar mediante su integración a la nación. Igualmente, en el caso de los esclavos podemos destacar el condicionamiento promovido por Bolívar para que estos accedieran a su libertad mediante su vinculación a la guerra de independencia. Veamos lo que planteaba al respecto:

En efecto la ley del Congreso es sabia en todas sus partes... ¿Qué medio más adecuado, ni más legítimo para obtener la libertad que pelear por ella? ¿Será justo que mueran solamente los hombres libres por emancipar a los esclavos? ¿No será útil que estos adquieran sus derechos en el campo de batalla y que se disminuya su peligroso número por un medio necesario y legítimo? Hemos visto en Venezuela morir la población libre y quedar la cautiva; no se si esto es político; pero sé que, si en Cundinamarca no empleamos los esclavos, sucederá otro tanto.³⁶

Durante todo el siglo XIX el proceso de incorporación de los pueblos originarios y afrodescendientes al Estado-nación estará enmarcado en el proyecto adoptado por las élites criollas de constituir una nación de ciudadanos, basada en las ideas de civilización

³⁶ Carta del 8 abril de 1820 en: García Ortiz, Laureano ed., *Bolívar a Santander. Correspondencia 1819-1820*. Colombia: Publicaciones del Archivo Histórico Nacional, 1940.

y progreso con las cuales se pretendía desaparecer todos los elementos culturales diferenciadores de los pueblos originarios, afrodescendientes y mestizos al considerárseles atrasados y atentatorios del “progreso y la paz” en donde las élites se habrían de autoreferenciar como garantes de dichos preceptos y mediante los cuales se justificaba su hegemonía política, económica y cultural. En este sentido, la nueva república fue una obra de blancos para blancos en donde los no-blancos quedaban reducidos a la condición de ciudadanos de segunda categoría y en donde la civilización y la pacificación se erigían como mecanismos articuladores de la violencia física y simbólica que se fueron enlazando con las jerarquías racistas y clasistas que chocaban evidentemente con los principios del liberalismo republicano en términos del ideal ciudadano que estos pregonaban.

En tal contexto, la subordinación y dominación hacia los pueblos originarios, afrodescendientes y mestizos persistió. De una parte, teóricamente se proponía integrar todos los sectores subordinados y heterogéneos a los derechos ciudadanos y, de otra, bajo una concepción racista y clasista se trataba a los pueblos originarios, afrodescendientes y mestizos como inferiores y degradados por su condición “racial” y, en consecuencia, se les consideraba como incapaces de dirigir su propia vida. Al mismo tiempo que se aprobaba la ciudadanía para todos, se adoptaban medidas legales que impedían a la mayoría de los “nuevos ciudadanos” hacer el uso real de sus derechos políticos, con el argumento de “incapacidad” y necesidad de protección.

Las formas coloniales de dominación, apropiadas interiormente por la élite nacional criolla mediante el discurso de la promoción de las virtudes republicanas, el progreso y la civilización, las podemos ver reflejadas entre otras muchas fuentes desde el contenido general de la Ley 89 de 1890 en donde se establece la necesidad de “reducir a los salvajes a la vida civilizada” en el marco de un contexto histórico claramente contrastante con una pretendida política integracionista en la que se consideraba lo diferente desde el criterio de lo “no blanco” como “incivilizado”.

En cuanto a los pueblos afrodescendientes podemos señalar que en la naciente república no se dispusieron medidas estatales de incorporación tan explícitas como las aplicadas sobre los pueblos originarios ya que estos fueron siempre representados como gente salvaje y altamente problemática que reiteradamente era representada mediante calificativos como libertina, vagabunda, perezosa, obscena, indolente y estúpida. Dichas representaciones y calificativos racistas tuvieron su piso jurídico en las denominadas

leyes sobre la vagancia³⁷ de 1826 y 1836 que estaban encaminadas tanto a identificar a los sujetos “vagos” y sus prácticas de vagancia como a establecer una serie de condenas de disciplinamiento en torno al trabajo, lo cual se hacía desde un fuerte contenido moralizador bajo el propósito de corregir la práctica de la “vagancia” por las denominadas “*virtudes republicanas*”.

Los decretos, ordenanzas y leyes que hemos venido mencionando revelan que los conceptos de “vida civilizada”, “virtudes republicanas”, “progreso” y “caridad evangélica”, entre otros, se convirtieron en una retórica moral, política y jurídica que actuaba en términos de dispositivos para la construcción de subjetividades obedientes, las cuales encubrían el destierro y la intolerancia en contra de los pueblos originarios, afrodescendientes y mestizos que se resistían a la política colonial interna de pacificación encubierta como republicana. De acuerdo con la ideología racista y clasista en boga fuertemente durante el siglo XIX y la primera mitad del XX, ampliamente aceptada por las élites criollas, los pueblos originarios, afrodescendientes y mestizos fueron considerados como racialmente inferiores a los descendientes blancos europeos y, por lo tanto, como incapaces de tener acceso a los niveles superiores de la vida civilizada.

De este modo, podemos afirmar que la blancura se fue configurando como una práctica discursiva de distinción e identidad de las élites criollas desde la cual estas articularon las diversas formas de unificación y diferenciación nacional. Dentro de las formas de unificación nacional podemos identificar al mestizaje como uno de los dispositivos más importantes que devendría en el elemento social mayoritario en muchos de los Estados-nacionales de América Latina y el Caribe durante el siglo XX y las de diferenciación por asuntos de carácter racista y clasista que se asociaron con la ubicación geográfica.

Partiendo de la anterior discusión y retomando los diferentes conceptos que hemos sugerido consideramos necesario identificar ahora sus posibles relacionamientos. En este sentido, resaltaremos las políticas de reducción, civilización y pacificación como mecanismos legitimadores de la diferencia colonial que implementaron las élites criollas para construir la idea del Estado-nación en una clara articulación con la lógica del

³⁷ Estas medidas coercitivas conocidas como concertaje de vagos y penas por vagancia si bien fueron perdiendo vigencia jurídica con el tiempo las representaciones de la vagancia como un lastre que impide instituir las denominadas sanas y buenas costumbres a las que ciertos grupos sociales se resisten cultivar, quedarán marcadas en el imaginario político y social racista de la Colombia del siglo XIX hasta nuestros días. Estas representaciones se encuentran bastante arraigadas, por ejemplo, en el etnocentrismo paisa autoreferenciado como laborioso y emprendedor en contra de una supuesta pereza y desidia de la cultura costeña respecto a los valores del trabajo y el progreso.

colonialismo interno de apropiación y gestión gubernamental mediante un conjunto de tecnologías de control bio-político, corpo-político y necro-político que se convirtieron en ejercicios de vigilancia de la población y el territorio, al igual que de sus cuerpos y sus vidas, respectivamente.

Cuando comprendemos que la acción política de las élites criollas por reducir, civilizar y pacificar se gesta en la negación colonial interna, tanto desde la superficie discursiva moral positiva alrededor de la posibilidad de construir un “ciudadano virtuoso y laborioso”, así mismo como desde los cimientos profundos de la negación racista y clasista hacia las alteridades no blancas, es que podemos entender su enunciación como tecnologías de poder a través de las cuales se ejerce un control frente a aquellos territorios, grupos, personas, cuerpos y vidas que se resisten a vivir de acuerdo con los valores y prácticas hegemónicas que van imponiendo las élites locales y nacionales a través de un Estado concebido como una institución de carácter patrimonial el cual debía preservarse a toda costa.

No obstante, el interés por construir la idea de nación, desde un criterio político de homogeneidad social, ha estado articulada, de manera paradójica, a la conciencia de las diferencias culturales y jerarquías internas que dichas élites continúan hasta hoy empeñadas en mantener.³⁸ Como podemos notar la contradicción existente entre el concepto de cultura nacional, adoptado por las élites intelectuales y políticas, y la presencia de estructuras sociales, económicas, políticas y culturales fragmentadas, desintegradas, polarizadas y articuladas fuertemente a una composición altamente diferenciada de su población, reposaba en el interés de las clases criollas dominantes para legitimar su poder e implementar sus nuevas viejas tecnologías bio-políticas, corpo-políticas y necro-políticas destinadas a excluir del aparato político a aquellos pueblos y grupos racializados que tomaron parte en las guerras de Independencia.

Simultáneamente a la pacificación ya descrita, como parte esencial de la lógica de la paz recepcionada y asimilada por las élites criollas de la naciente república y cuya vigencia se encuentra articulada a la disposición militar desplegada históricamente por el Estado colombiano como forma de violencia racializada, constatamos el surgimiento de

³⁸ En Colombia, constituir la nación ha sido un proyecto por medio del cual los grupos dominantes se intentaban instituir diferencialmente como tales. En un país donde el capital económico no tuvo durante mucho tiempo la suficiente fuerza como garante de distinción social, y donde esta estaba fundada en un orden simbólico colonial que entraba en tensión con el ideal democrático de igualdad y con el lento ascenso de lo propiamente burgués, dar forma a un capital simbólico (como por ejemplo la blancura) en torno a lo nacional permitía posicionarse como élite. (Santiago Castro: 2005)

diferentes mecanismos que se fueron utilizando con el propósito de poner fin a las diversas confrontaciones acaecidas a lo largo del denominado “siglo de las guerras civiles”. En este sentido las mediaciones, armisticios, amnistías, indultos y expropiaciones,³⁹ estuvieron a la orden del día y fueron objeto de intensos debates, tal como lo continúa siendo hoy. Dichos mecanismos o formas de negociación, como salidas a las diferentes confrontaciones entre centralistas y federalistas, que posteriormente daría origen a las parcialidades políticas de lo que serían los partidos conservador y liberal, se fueron integrando a las representaciones que actualmente tenemos de la paz liberal hegemónica en tanto formas jurídicas aplicadas por el Estado para reestablecer el denominado orden constitucional que estuvo, a lo largo del siglo XIX, en constante disputa.

En el anterior sentido podemos constatar como los mecanismos de negociación, en tanto representaciones asociadas a la idea de la paz que se fueron instituyendo en la naciente república, habrían de convertirse no solo en dispositivos de pactación para lograr la paz sino, también, en la esencia misma de la paz que se ha ido transfigurando como pacificación hasta nuestros días. Es importante señalar que la pacificación de la cual hablamos acá no corresponde necesariamente a la acción política de pacificar y/o civilizar, en términos de la perspectiva racista que hemos venido caracterizando, sino al interés que manifestaban las élites políticas del momento por mantener y/o alcanzar el control político y la estabilidad social dentro de una coyuntura determinada a partir de la combinación de diversas estrategias de fuerza y consenso para garantizar la llamada pacificación.

Al tenor de lo que hemos venido explicando hasta este momento podríamos afirmar entonces que el sentido de la pacificación, como dispositivo militar de carácter racista y clasista heredada desde tiempos de la colonia, se va a complementar como estrategia política de actuación jurídica para aniquilar, transar o inmovilizar a las diferentes fuerzas que pujaban por el poder estatal y, de este modo, controlar parcialmente la desestabilización social mediante el otorgamiento de algunos beneficios de carácter jurídico, político o económico hacia los grupos y jefes rebeldes. Dicho de otro modo, la pacificación se convirtió en una clara expresión de paz funcional o paz negativa, es decir, de la perpetuación del statu quo a través del silenciamiento de las armas rebeldes y sin

³⁹ Acuerdos entre ejércitos en medio de las hostilidades para suspender temporalmente sus acciones con el fin de atender a los heridos y/o enfermos de los bandos enfrentados, intercambiar prisioneros o favorecer algún entendimiento por un interés común surgido en el curso de la confrontación. Es decir, acuerdos sin dejación de armas y que contemporáneamente los conocemos como acuerdos humanitarios.

realizar transformaciones sociales radicales, como una de las características centrales que adquiere la paz liberal hegemónica y de la cual ya hemos hecho referencia en el primer capítulo.

Como corolario a lo que venimos planteando la pacificación, en tanto dispositivo militar hispánico y retomado por el colonialismo interno, quedará paulatinamente subsumida a la comprensión de la paz como elemento que se integrará de manera sustancial a las pactaciones realizadas entre los representantes políticos del recién creado Estado con las fuerzas rebeldes para mantener el poder, según las condiciones propias de la época que garantizaran un mínimo de orden en situaciones donde el control político presentaba serias dificultades. Dicho de otro modo, la pacificación actuará en un doble proceso de articulación: pacificación, articulada a la *experiencia colonial interna* que conservaría la clasificación social racializada, originada desde los tiempos de la colonia, y pacificación, articulada a la *experiencia republicana* como técnica de poder la cual estará íntimamente asociada a los mecanismos de negociación que fueron adoptados por los representantes de la naciente república para contrarrestar las revueltas a las que estos se vieron constantemente enfrentados.

Es en este sentido que la negociación, en tanto práctica articulada a las representaciones de la paz decimonónica, se fue erigiendo en la forma preeminente que ha tenido y tiene el significado de la paz liberal hegemónica como concepto relacionado con el de pacificación. Es decir, la paz entendida como negociación para la pacificación hace parte del imaginario social construido sobre la paz que le ha impedido gozar de una representación de legitimidad social que todos esperaríamos esta pudiera tener pues, al estar vinculada con la guerra y la negociación, se ha debatido en combinaciones aparentemente incomprensibles, tal como lo indica María Teresa Uribe de Hincapié (2003, 12) cuando nos plantea que:

La contingencia y la inestabilidad políticas; la dificultad para garantizar la soberanía en un territorio extenso y desintegrado; la ausencia de victorias decisivas entre las partes contendientes y el consecuente temor, siempre presente, a que una nueva guerra o un triunfo electoral llevase a los enemigos a detentar el poder; la incertidumbre sobre la capacidad del Estado para ejercer control y garantizar el orden, pudiesen brindar las claves para entender esta combinación aparentemente paradójica entre guerra y negociación.

Tal como lo observamos en la anterior cita, de la maestra Uribe, la relación entre guerra y negociación, que en la lógica interpretativa realizada desde nuestra perspectiva de análisis sería igualmente decir entre guerra y paz, nos permite entender no solo las

dinámicas paradójicas que se presentaban entre la guerra y la paz en la naciente república sino, también, hallar las representaciones de larga duración que tenemos de la paz liberal hegemónica entendida como ausencia de guerra. Es decir, la representación de la idea de la paz negativa o pax romana, caracterizada por la no confrontación armada interna que pueda colocar en entredicho el orden constitucional mediante el uso de las armas.

Esta forma de concebir la paz ha venido haciendo carrera de manera reciente dentro de los análisis realizados por la academia de las Ciencias Sociales desde los cuales se afirma, examinando los procesos generados alrededor de la guerra y la paz en la república del siglo XIX, que los períodos de paz vividos en la época fueron más duraderos con relación a los mismos períodos de guerra, controvirtiendo los análisis e interpretaciones historiográficas sobre el estado permanente de guerras civiles que habría caracterizado a dicho siglo desde la historiografía tradicional.

Sobre este debate, que estaremos ampliando en las siguientes páginas, podemos adelantar que es precisamente la idea de la paz como sinónimo de la práctica de la negociación lo que ha impedido re-pensar-nos la idea de la paz más allá de la narrativa impuesta por la paz liberal hegemónica, entendida como pactación sugerida por el contractualismo liberal y desde la cual usualmente se realizan los análisis en los estudios tradicionales para y de la paz no solo en Colombia sino en los diferentes países de occidente.

Teniendo en cuenta las escasas referencias y estudios historiográficos que existen sobre la paz decimonónica en el país a continuación vamos a establecer un diálogo crítico con sus perspectivas interpretativas desde las pazes decoloniales e interculturales como lugar de enunciación desde el cual nos situamos para comprender la historia de la paz en Colombia. Para tal propósito este capítulo lo estaremos abordando a partir de dos importantes apartados a través de los cuales daremos cuenta, por un lado, del contexto en el que se desarrolló el proceso de recepcionamiento y asimilación de la idea de paz liberal hegemónica en la Colombia del siglo XIX por parte de las élites criollas y sus partidos políticos y, por otro lado, iniciar un debate en torno a cómo se ha venido analizando la paz decimonónica en el marco de las recientes referencias y estudios historiográficos que han aparecido sobre el tema, particularmente en las últimas dos décadas.

1. Recepción y asimilación de la paz liberal hegemónica en la Colombia del siglo XIX

En este primer apartado, presentamos las configuraciones discursivas y prácticas sobre la paz en el contexto inicial de la historia republicana como expresiones concretas del recepcionamiento y asimilación de la paz liberal hegemónica durante la construcción de la naciente república de la hoy llamada Colombia. Como ya lo hemos sugerido anteriormente la recepción y asimilación de la idea de la paz liberal hegemónica en la Colombia decimonónica estará íntimamente relacionada con el ensamblaje institucional que fue configurando la idea del Estado-nación, claramente edificado desde dos pilares centrales. El primero, de orden burocrático, estaría soportado en la añeja estructura administrativa colonial implantada por la corona española durante los tres siglos de dominación y explotación y, el segundo, de orden simbólico, basado en los idearios republicanos adoptados por las élites criollas regionales y nacionales que habrían estado avivados por el movimiento intelectual europeo conocido como el período de la ilustración. Desde este último pilar dichas élites apelarían a la imagen de autoridad y legitimidad de los cronistas coloniales, cuyos textos eran considerados fuentes históricas legítimas, objetivas y fidedignas mediante las cuales se construyeron las *representaciones historiográficas* que se produjeron en torno a la paz y sus correspondientes políticas establecidas como expresión del colonialismo interno.

Partiendo del anterior contexto es que podemos entender cómo la imaginada comunidad política decimonónica dispuso de todo el entramado institucional colonial en directa relación con las formas de concebir y administrar los asuntos referidos a la paz tanto en su versión conservadora, representada en el reino español en su apelación a la pacificación como estrategia para garantizar el orden social inscrito al sentido trascendente de la paz monárquica, como en su versión liberal, incorporada a las doctrinas generadas por la revolución política francesa y la revolución industrial inglesa desde las cuales se destacaba el contractualismo como la forma ideal para instaurar el orden democrático del nuevo Estado-nación que se habría ido articulando al sentido expreso de una paz laica republicana.

De acuerdo con lo que hemos venido planteando podemos inferir entonces que la recepción y asimilación de la paz liberal hegemónica en el siglo XIX se desenvuelve en un contexto de simultaneidad de discursos contradictorios que se complementarán y harán parte del sentido profundo de la paz asumida por las élites criollas regionales y nacionales como una clara representación que estaría fuertemente asimilada al establecimiento de un

orden divino y/o republicano. Tal como lo expusimos en el primer capítulo la paz, en cuanto obra central que se le demanda al Estado con el fin de producir un orden, ya sea este de carácter trascendente y/o terrenal, se convertirá en una representación análoga a la acción estatal decimonónica que apelará a la violencia y la guerra como mecanismos legítimos para su materialización. Al respecto es diciente presentar la siguiente reseña de Uribe (2001, 14) cuando nos plantea que para la época:

Algunos escritores públicos se dedican a denunciar el horror de la guerra y hay llamados permanentes a la concordia nacional, al acuerdo de voluntades y a la regeneración de las costumbres políticas; nadie parece desearla o buscarla, pero en los argumentos pacifistas se esconde a veces la voluntad bélica que hace depender la paz del triunfo militar sobre los enemigos de la nación. Se trataría de una paz vigilante que no depona la voluntad de usar las armas para derrotar al enemigo, aduciendo un principio superior que todos desean: la conquista de la paz.

Retomando la idea central de la anterior cita podemos ubicar como el deseo de la paz, manifestado ampliamente por figuras públicas relevantes de las élites regionales y nacionales que podemos ver expresado amplia y contradictoriamente en la prensa decimonónica, se expresará a partir de argumentos bélicos abiertos e encubiertos que giran alrededor de la tradición de la paz liberal hegemónica en cuanto a la relación directa que esta ha establecido tradicionalmente entre la necesidad de la guerra como medio para la consecución del preciado objetivo de la paz y/o de que el fin o principio superior de la paz habrá de justificar los medios utilizados para alcanzarla. Es así como podemos entender que los diferentes actores guerreristas al momento de prepararse subjetiva y materialmente para iniciar la eminente contienda que se avecinaba lo van a hacer desde la expresa necesidad de conquistar la paz que su contrario les estaba negando.

Realizando un trabajo exploratorio, en torno a las ideas y prácticas de la paz, movilizadas y gestionadas por los gobiernos del siglo XIX, podemos evidenciar en el lenguaje político de la naciente república decimonónica la aparición de algunos imaginarios y vocabularios sobre la paz que van a estar claramente asociados, por un lado, a la necesaria búsqueda de la pacificación del país por medio de la guerra abierta o mediante la negociación de las diferencias con los contradictores del gobierno de turno y, por otro lado, a la procura de la paz como principio básico y tarea principal que debían asumir los gobiernos de la época alrededor de la naciente estructura estatal como institución y la cual estaba llamada a garantizar dicha paz en aras de lograr el “progreso” y la “prosperidad” de la república.

En el anterior sentido podemos afirmar que las *representaciones historiográficas* de la paz decimonónica se articularon estrechamente a la idea de la pactación tanto por parte de quienes coyunturalmente tuvieron el manejo de la república para mantener el poder como de los bandos y fuerzas que desafiaban su legitimidad y de manera especial el orden constitucional para socavarlo. Debemos destacar de forma particular como el orden constitucional se habría modificado constantemente en el siglo XIX desde una práctica política de guerras sucesivas, caracterizadas por Hernando Valencia Villa (1987) como *Cartas de batalla*. Dichos cambios constitucionales operaron de manera parcial en la medida que los resultados obtenidos por parte de quienes habían vencido a las fuerzas opositoras en las guerras decimonónicas eran coyunturales ya que las sucesivas confrontaciones se daban en el marco de una república caracterizada por un contexto de gobiernos persistentemente débiles, precariedad monetaria de sus finanzas públicas, deficiente aparato militar para contener a las fuerzas rebeldes e inexistencia de un grupo nacional hegemónico. Contexto que, en últimas, obligaba a quienes se encontraban coyunturalmente en el poder de la república, ya fuese por la vía electoral o militar, a pactar la paz para mantenerse en el poder.

En dicho contexto, podemos afirmar que muchas de las guerras adelantadas por las distintas facciones de las clases dirigentes del siglo XIX fueron la expresión de las tensiones generadas entre la necesidad de un Estado fuerte y centralizador, en contraposición a intereses regionales centrífugos y a menudo separatistas que aún hoy prevalecen como fórmulas para alcanzar la anhelada paz. En esta lógica contradictoria sobre los sentidos de la paz que se movilizaron en la época también podemos advertir una lógica de concurrencia puesto que si bien para los centralistas la paz era un asunto que se construía desde un pretendido interés nacional, en contraposición a los federalistas que consideraban esto posible solo a través del reconocimiento de los poderes regionales instituidos; ambas posturas van a coincidir en que la paz solo se podría garantizar en el marco de la lógica republicana, es decir, del Estado.

Lo que se hace importante destacar de la mencionada lógica contradictoria, y a su vez coincidente, es el desconocimiento que ambas posturas tuvieron sobre las presencias invisibilizadas de pazes otras, las cuales eran concebidas y construidas desde lógicas no atravesadas por dicho ideal republicano. En este sentido se está en lo cierto cuando se afirma que *“nuestro pecado original fue adoptar ideas, estructuras y normas ajenas e imponerlas a una realidad mestiza e insumisa, que ha permanecido inestable y conflictiva*

hasta nuestros días en la medida en que sus condiciones materiales no encajan dentro de las formas imperantes del Estado y del Derecho” (Valencia 1987, 63).

De acuerdo a lo que hemos venido planteando, la paz no pudo convertirse en la posibilidad de construir un proyecto nacional en el cual se partiera por reconocer las diferencias socioculturales que se habían constituido a lo largo del sistema colonial y a través de las cuales se configuraron fuertes poderes regionales que lograron sobreponerse al interés de construir una república centralista, siempre obstinada en construir la imaginada unidad nacional sin entender las fuertes dinámicas regionales de poder que se habían instalado desde mucho antes del denominado grito de independencia en 1810.

De igual modo, la paz estatal republicana se centró en garantizar el poder coyuntural que obtuvieron las parcialidades políticas centralistas y federalistas a lo largo del siglo XIX sin considerar las presencias invisibilizadas de pazes otras que, desde sus particulares modos de vida y diversas formas de autoridades colectivas prehispánicas, afrodiáspóricas, arrocheladas y comuneras, podrían haber contribuido a la construcción de una paz intercultural con muchos conflictos sí pero, muy seguramente, con menos guerras y violencias a las registradas en el largo proceso que llevamos de construcción de esa comunidad imaginada llamada nación colombiana.

Ahora bien, para la anterior consideración hipotética tendríamos que haber contado con algunas condiciones previas que la hicieran posible como, por ejemplo, una radical renuncia a las naturalizadas diferencias coloniales internas que mantuvieron las élites criollas en torno a la clasificación social racializada, así también como una desinstalación desde el mismo inconsciente colectivo de algunas sociedades y grupos inferiorizados que perpetuaban dichas diferencias como condiciones “naturales” de las relaciones sociales. Diferencias de privilegio asumidas por las élites y diferencias de detrimento autoimpuestas y/o enajenadas por los pueblos, comunidades, grupos y sectores socioculturalmente inferiorizados, las cuales se fueron instituyendo en estrecha relación con la lógica del colonialismo interno sobre el cual se edificarían las repúblicas de la región de América Latina y el Caribe que habían logrado su “independencia” como colonias europeas. En suma, diferencias coloniales instaladas desde el siglo XIX y recreadas en el presente como condiciones “naturales” de las relaciones sociales las cuales se han convertido en la expresión concreta del proceso de colonialismo interno que hoy continua vigente como parte del problema estructural que debemos atender si queremos lograr efectivamente la paz en el país.

Continuando ahora con las ideas y prácticas de la paz que se movilizaron en la república decimonónica una importante mención que debemos hacer se encuentra relacionada con la notable influencia ideológica que tuvo el movimiento intelectual de la ilustración en las élites criollas durante el siglo XIX y de allí la aparición de destacados pensadores en diversas áreas del conocimiento que podemos ubicar en los registros históricos, especialmente cuando revisamos la prensa decimonónica y su papel como canal de difusión de piezas discursivas de hondo calado en el campo científico, literario y político, estrechamente articuladas al proceso independista, las exhortaciones a la guerra y la paz o la construcción de los idearios ideológicos de los partidos políticos en la naciente república de Colombia (Vásquez 1997).

De manera específica, con relación a las *representaciones historiográficas* sobre la paz en el siglo XIX, vamos a encontrar en la obra de Cerbeleón Pinzón (1864), titulada *Discurso sobre la Paz Pública*, el principal escrito que aparecerá en la época desde el cual se conceptualiza el tema de la paz. En dicho ensayo, convertido en el primer ejercicio conceptual sobre la recepción de la paz liberal hegemónica que encontramos en el siglo XIX, se resaltan los atributos favorables de la paz para el fortalecimiento del Estado republicano y sus instituciones. Recordemos que al momento de la publicación de este ensayo el país se estaba reponiendo de la guerra civil de 1860-1861 la cual había apabullado a las fuerzas conservadoras, lideradas por el entonces presidente Mariano Ospina Rodríguez, mientras que los liberales radicales triunfantes se hacían con el poder y daban forma a su proyecto político mediante la Constitución de 1863 y a través de la cual se promulgaba un Estado federado compuesto por nueve estados soberanos y regidos por un poder central.

La obra, publicada en un folleto de 81 páginas, se constituye en un tratado sobre la necesidad de consolidar la paz como un mecanismo indispensable para estabilizar las instituciones, transformar las condiciones de vida de los habitantes del país, defender los derechos individuales y encaminar a la sociedad para que gobernantes y gobernados adquirieran conciencia moral sobre la importancia de la forma republicana, considerada por este “*como un frondoso árbol, cuya sombra, lejos de ser venenosa, es altamente propicia a la conservación de la paz pública*” (Pinzón 1864, 9). En este sentido la narrativa historiográfica sobre la paz decimonónica se entenderá como expresión directa de la existencia misma del sistema republicano como condición sine qua non para lograr y mantener la paz.

El documento se encuentra dividido en ocho segmentos planteados de la siguiente manera: la primera parte, a modo de introducción, resalta las inconveniencias de los combates fratricidas en los que se ha visto envuelta la América española y sobre la necesidad de trascender dicha situación, iluminando bajo el aludido faro de la razón y la moral como estandartes básicos para entender que “solo nos falta asegurar la paz para poder recoger todos los frutos de la Independencia, todas las riquezas naturales del exuberante suelo de América” (Pinzón 1864, 5). La segunda parte está dividida en 12 párrafos los cuales enuncian los beneficios del republicanismo como forma de gobierno que garantizará la paz pública y la gracia de esta para establecer de manera legítima un sistema tributario vigoroso. Acá la República es invocada a ser conservada para no ser expuesta “a un impensado cataclismo; evitemos las conmociones, prevengamos los derrumbes i los hundimientos del estado de guerra, bajo los cuales pudiera de repente quedar aquella para siempre sepultada” [sic] (Pinzón 1864, 10). La tercera sección, escrita en 5 párrafos, se ocupa de defender el sistema federal en los recién creados Estados Unidos de Colombia como parte de la discusión que hizo parte del origen del conflicto entre las élites liberales y conservadoras respecto a la conveniencia o no de establecer un sistema de gobierno central o federal y donde el autor como representante federalista argumenta que “puede probarse que la federación ofrece más sólidas garantías de paz i de orden, ¿qué seguridades nos da el sistema central contra las revoluciones, contra la guerra civil? ¿Acaso estos azotes no aflijieron a la antigua Colombia rejida segun dicho sistema en toda su pureza? [sic]” (Pinzón 1864, 10).

La cuarta sección, escrita de manera poética, destaca la necesidad de no vernos como enemigos puesto que tal situación era vista como una actitud irracional la cual impedía disfrutar de los beneficios que traía la paz pública. En este sentido señala la importancia de reconocernos como parte de una misma familia que debe estar unida para evitar el autoaniquilamiento frente al riesgo de las acciones del enemigo común externo, riesgo referido al peligro expansionista que representaban las operaciones intervencionistas de Francia en América Latina a través de México. La quinta parte se dedica a reflexionar sobre el papel de las fuerzas militares en tiempos de paz; el sexto apartado dedica sus 9 párrafos a los gobernados a fin de que estos elijan correctamente sus gobernantes, no den demasiada importancia al poder, refrenen la impaciencia del patriotismo, apliquen la paciencia a la política y moderen la susceptibilidad republicana y el uso de la imprenta; la séptima parte propone elementos para regular la relación entre los partidos políticos de tal manera que estos pudieran convivir entre sus múltiples

diferencias y sin tener que acudir al alzamiento en armas. Finalmente, la última parte, contiene las conclusiones de todo su trabajo.

El discurso sobre la paz pública de Cerbeleón Pinzón debemos ubicarlo como un tratado escrito por un intelectual de la primera línea del gobierno federalista que se encontraba al servicio de las élites políticas de su época y naturalizaba el republicanismo en términos de un modelo imponderable que daba respuesta a la forma de garantizar la paz pública. Este paradigma republicano, entendido como modelo de problemas sobre las cuestiones sobre la paz y modelo de soluciones a dichas cuestiones que la ponían en jaque, estaba íntimamente unido a la perspectiva filosófica y política de construcción del naciente Estado-nación el cual debía convertirse en el soporte institucional de la república para garantizar la paz de la ciudadanía. No obstante, dicho Estado-nación se había gestado desde un poder aparente que se vería ampliamente interpelado no solo por los constantes conflictos armados que se dieron a lo largo del siglo XIX sino, también, por la existencia de un amplio número de sociedades locales que se establecieron desde otros referentes de autoridades colectivas de carácter ancestral y popular.

Al respecto es pertinente retomar la noción en singular de *formación social abigarrada*, construida por René Zavaleta Mercado (1986) para caracterizar a la sociedad boliviana, y pluralizarla para el caso colombiano ya que el reconocimiento en plural de lo que serían las *formaciones sociales abigarradas* nos estaría denotando la existencia de una importante diversidad de sociedades locales que históricamente han sido reconocidas por la comunidad imaginada de la llamada nación colombiana como expresiones del pasado que deben ser integradas al proyecto nacional.

La importancia de la noción en singular de formación social abigarrada, establecida por Zavaleta para el caso boliviano, y de su pluralización para el caso colombiano, se encuentra referida a la posibilidad de reconocer dentro de dichas formaciones sociales abigarradas a uno de sus rasgos característicos que las define como lo es la existencia de una variedad de formas de vida política y estructuras de autoridad y autogobierno presentes entre los pueblos y comunidades las cuales han pretendido ser integradas al proyecto nacional pero sin lograrlo en su totalidad. Es decir, no ha sido posible un monopolio completo real y mucho menos legítimo, aunque sí ha existido esa pretensión por parte de las élites que han dominado el país desde su misma fundación para lograr dicha legitimidad entre las diversas expresiones de plurinacionalidades negadas por las élites locales y nacionales que siempre han estado empeñadas en construir el ideal republicano por fuera de estas plurinacionalidades negadas e invisibilizadas.

Sobre este debate de la plurinacionalidad, ampliamente animado por las recientes experiencias tanto en la sociedad ecuatoriana como la boliviana, es importante lo que nos advierte Walsh (2008, 142) cuando nos plantea lo siguiente:

En su forma más básica y dentro del contexto de América del Sur, la plurinacionalidad es un término que reconoce y describe la realidad de un país en la cual pueblos, naciones o nacionalidades indígenas y negras –cuyas raíces predatan el Estado nacional– conviven con blancos y mestizos. En este sentido prácticamente todos los países de la región son países plurinacionales, aunque no se reconocen así.

Es necesario mencionar que a lo largo del siglo XIX y tras el proceso de independencia, las élites criollas se dieron a la tarea de construir su historia nacional a partir de una lógica de ruptura con el pasado colonial desde el presente republicano. En este sentido durante el proceso de construcción de la nación en el siglo XIX es importante destacar como la historiografía decimonónica fue utilizando de forma contradictoria los legados prehispánicos en dicha construcción a partir de la persistente negación de la simultaneidad espacio-temporal de dichos legados en el presente republicano. Dicho de otro modo, las expresiones prehispánicas presentes en el siglo XIX fueron concebidas como algo del pasado que no podía integrarse al presente republicano por sus marcadas condiciones de “atraso” e “incivilidad” y las cuales atentaban “peligrosamente” a la construcción de una república moderna. Fue así entonces como las *representaciones historiográficas* decimonónicas sobre la paz se habrían fundado en la necesidad de superar el problema del salvajismo y la barbarie mediante diversos procesos y estrategias que favoreciera la civilización o la pacificación de quienes representaban dichas formas de vida que permanecían al margen del presente republicano.

Ahora bien, al realizar un análisis comparativo entre el ensayo discursivo sobre la paz pública de Cerbeleón Pinzón con los planteamientos señalados por Kant en la paz perpetua, específicamente en la última parte de la obra que el filósofo alemán denomina condiciones definitivas, se evidencia el esfuerzo de relacionamiento que establece Pinzón por contextualizar su tratado con la idea kantiana sobre la paz, de acuerdo con las dinámicas particulares de la realidad colombiana. En tal sentido, el tratado sobre la paz pública de Pinzón se puede afirmar que es la obra escrita a través de la cual se recepciona el pensamiento kantiano de la paz perpetua como ideal de construcción de la paz liberal hegemónica en Colombia, aunque Pinzón no haga referencia de haberse apoyado en el ensayo kantiano de la paz perpetua. En adelante y hasta nuestros días cualquier referencia a la paz estará directamente relacionada con una sola forma de entender la posibilidad de

alcanzarla, es decir, la experiencia de la paz basada en el “celoso cuidado de la república”, tal como lo diría Pinzón, y la cual se habría de convertir en la expresión única y preferente de la paz liberal hegemónica que hoy conocemos.

Es así como la paz, asociada al ideal republicano, ha sido una analogía que debemos problematizar por la histórica y directa vinculación que esta ha tenido con la experiencia de construcción de los Estado-nacionales inventados por Occidente como un proceso naturalizado que ha producido pautas culturales incuestionables y las cuales se presupone debemos asumir sin crítica alguna ya que se parte de la idea de no haber en la historia, léase historia de occidente, una mejor manera de garantizar la paz que no sea a través del continuo perfeccionamiento del Estado-nación el cual nos advierte Ramón Grosfoguel (2016) ha estado encubierto en el concepto de sociedad. Al respecto el autor llama la atención sobre la inconveniencia de asumir, dentro de la unidad de análisis utilizada por las ciencias sociales eurocéntricas, la correspondencia entre “sociedad” y “Estado-nación” en tanto que esta: “reduce la matriz temporal/espacial del análisis al tiempo histórico de las fronteras jurídico-políticas de los Estados-naciones creados hace apenas unos doscientos años, y en algunos casos hasta menos de cien años”. En otros términos, cuando la sociedad es homologada a la forma de autoridad política de los Estados modernos se convierte en una manera de encubrir las arbitrariedades cometidas por el Estado-nación con sus absurdas y movedizas fronteras espaciales que se han pretendido legitimar bajo el pretexto del bien general de la sociedad, es decir, de un Estado el cual produce procesos, estructuras y experiencias de dominación y explotación cuyas temporalidades y espacialidades lo trascienden (Grosfoguel 2016, 155).

Podemos afirmar entonces que la relación establecida entre sociedad y Estado-nación como entidades homólogas nos conduce fácilmente a pensar que el Estado en una totalidad y por tanto cuando nos referimos a la sociedad la concebimos en el mismo sentido de totalidad. Es en virtud de lo anterior que se ha vuelto común la idea establecida por el Derecho moderno según la cual el “Estado somos todos” como una homologación de la sociedad desde la idea de totalidad. En realidad, esta es una idea propia de las tesis totalitarias en el sentido de que el orden político estatal se impone y subsume a la sociedad de forma tal que ya no existe separación y, por tanto, no hay libertades privadas, no existen ámbitos al margen del Estado y en consecuencia nuestras vidas solo pueden adquirir sentido en favor y defensa de la existencia del Estado.

De igual modo, el concepto de sociedad como totalidad se ha convertido en una idea totalitaria mediante la cual se ha pretendido subsumir la rica experiencia de otras

sociedades que coexisten en simultaneidad en dicha pretendida sociedad total. En suma, si aceptáramos el supuesto de que la sociedad total es un concepto homólogo al de Estado total, entendido este último como la suma de población, territorio y autoridad soberana que la sociedad habría fundado a través de un contrato social en términos de un pacto entre sujetos libres, tendríamos que aceptar también que la sociedad imaginada por la modernidad se encuentra limitada y restringida a un tipo de sociedad que nunca ha estado dispuesta a consensuar con otras sociedades para construir efectivamente dicha sociedad total.

Para ir concluyendo este primer apartado es importante reconocer, en el contexto de las representaciones historiográficas que construyeron las élites criollas decimonónicas, una intencionalidad por cimentar ideológicamente no solo al sistema republicano sino, también, a la paz liberal hegemónica como expresión concreta de la estrecha relación que se fue edificando entre la Paz y el Estado durante el siglo XIX. Dicha relación, sobre la cual nos hemos referido ampliamente en el primer capítulo de este trabajo, la interpelamos en la medida que mediante esta se promovieron y legitimaron las políticas de pacificación aplicadas por las élites criollas en la naciente república bajo el propósito de “integrar” al conjunto de “castas”, “indios”, “negros”, “mestizos” “libres de todos los colores” y “plebe” que no “lograba ajustarse” al ideal republicano construido desde las mencionadas representaciones historiográficas decimonónicas, caracterizadas por sus marcados contenidos racistas y articuladas al modelo de la paz del patrón mundial de poder moderno/colonial, configurado para asegurar sus variados procesos de dominio y explotación en manos de las élites criollas que detentaban el poder político, social, económico y cultural en la época. No obstante, frente a dichos procesos de dominación y explotación, agenciadas históricamente por dichas élites hasta el presente, el conflicto latente y manifiesto siempre aparecería para interpelarlos en tanto expresiones dinámicas en el marco de las relaciones del poder que las élites criollas pretendían ocultar bajo las premisas de la “incivilidad” y la “barbarie” que se convirtieron en los discursos legitimantes para la pacificación de quienes no coincidían con su ideal republicano.

2. Una mirada crítica a los estudios historiográficos sobre la paz en el siglo XIX

En las últimas dos décadas venimos asistiendo a nuevas interpretaciones sobre la historiografía decimonónica, referida a la tradicional caracterización que se ha hecho sobre el siglo XIX como una época de constantes guerras civiles, a través de las cuales se

ha querido posicionar la sospecha alrededor de la ausencia de la paz que dichas interpretaciones historiográficas han realizado sobre la época. En particular la sospecha gira en torno a la pregunta de si las continuas guerras civiles que supuestamente caracterizaron el siglo XIX sería un rasgo el cual debería generalizarse o si, por el contrario, habrían sido más los momentos de paz los que hayan estado presentes en dicho siglo. Y es a partir de dicho recelo interpretativo desde el cual se ha venido afirmando que las iniciativas políticas para evitar, suspender, limitar o terminar la guerra fueron tan abundantes y complejas como los mismos levantamientos y confrontaciones armadas que se habrían presentado en dicha centuria.

En términos generales podemos compartir que tanto la duda como la afirmación son válidas y pertinentes, sin embargo, a continuación analizaremos como estas son reconocidas desde otros puntos de referencia que iremos problematizando a lo largo de este apartado ya que si bien las argumentaciones presentadas guardan una cierta coherencia con las fuentes utilizadas y las correspondientes inferencias a las cuales se llega, estas se encuentran ajustadas al interés que se tiene por validar la tesis sobre la presencia de una fuerte tradición de “paz” en la naciente república decimonónica y según la cual habría sido ampliamente desconocida por la tradición historiográfica al haber centrado su mirada desde una lógica de constante guerras civiles como la hipótesis preferente que se utiliza para referirse respecto a dicho período.

Para iniciar con las interpelaciones que iremos presentando a continuación vamos a analizar inicialmente al trabajo historiográfico que lleva como título: *Paz en la República* (2018) el cual parte de la sospecha frente a la supuesta ausencia de paz decimonónica que ha caracterizado a los estudios historiográficos sobre este período al haber privilegiado la tesis alrededor de una centuria marcada por la interminable guerra civil. Este trabajo se encuentra estructurado en siete capítulos que abarca un período largo comprendido entre 1839-1946, correspondiente a la etapa de guerras civiles que los autores diferencian de la conocida *época de la Violencia* del siglo XX y el más reciente conflicto armado, reconociendo para cada uno de estos periodos un tipo particular de paz.

Los estudios enfocan su mirada en las diversas coyunturas de las guerras civiles sucedidas en la época referida y los correspondientes instrumentos jurídico-políticos utilizados para darle fin a las mismas todo con el supuesto fin de desmitificar lo que suele *repetirse de manera irresponsable como un período interminable de guerra civil bipartidista*. En este sentido, al realizar un balance entre los momentos vividos de guerra civil y la paz decimonónica, llegan a la gran conclusión de su trabajo en que *los primeros*

114 años de vida independiente de este país (desde 1832) pueden dividirse en catorce de guerra y cien de paz (Garrido, Gutiérrez y Camacho 2018, 16-25).

Podemos compartir alrededor de dicha tesis la idea sobre la rica experiencia de la paz decimonónica y del desconocimiento realizado por la historiografía tradicional en la lectura de la centuria en cuestión pero, desde dos ópticas bien distintas, ya que mientras su lugar de enunciación lo vemos articulado a la concepción de la sociedad como totalidad y, por ende, del Estado decimonónico como totalidad, nuestro lugar de enunciación difiere en la medida que no concebimos a la llamada sociedad neogranadina o colombiana y, en consecuencia, al naciente Estado republicano como entidad de totalidad. Es decir, concebimos que por fuera de la lógica estatista se encontraban otras sociedades, tal como lo hemos venido insistiendo a lo largo de los anteriores dos capítulos, que construían sus propias pazes, aún en medio de los conflictos armados a los cuales simultáneamente se vieron involucradas dichas sociedades ante las constantes guerras adelantadas por las élites criollas que tenían como propósito alcanzar y/o mantener un providencial posicionamiento y dominio frente a los destinos de la naciente república.

Igualmente, no podemos compartir con dicho trabajo otras dos cosas que consideramos relevantes respecto a lo que se sugiere desde su tesis central. La primera de que el siglo XIX no haya sido un periodo “interminable” de guerras civiles porque si lo fue, tal como lo presentaremos más adelante, y la segunda, es una advertencia al desproporcionado afán que se puede evidenciar en la parte introductoria del trabajo, y no propiamente en los capítulos que lo componen, por tratar de posicionar la tesis propuesta de los momentos prolongados de la paz decimonónica sin recurrir a la debida argumentación que merece tal premisa.

Quizás tal ligereza haya surgido del interés por llamar la atención en observar el período desde los instrumentos utilizados para la paz y no desde los mismos contextos de las guerras civiles, no obstante, si bien existe una amplia referencia en el trabajo sobre dichos mecanismos jurídicos y políticos para la paz republicana decimonónica, de igual modo, también identificamos una marcada narrativa sobre las guerras como contexto específico que habría motivado la utilización de dichos mecanismos y los cuales, presumimos, se habrían convertido en el mojon histórico encontrado que tendería la “trampa” alrededor de la *perspectiva funcional e instrumental de la paz* que en realidad va a caracterizar a dicho período.

La *perspectiva funcional e instrumental de la paz*, que caracteriza a dicho período, creará una imagen de la paz decimonónica la cual se iría articulando y prolongando hacia

otros medios como la política y la guerra. En tal sentido, la perspectiva de la paz funcional e instrumental la entendemos como una concepción desde la cual las élites criollas acudirían a la enunciación de una paz que les fue permitiendo legitimar sus intereses por alcanzar y/o mantener el poder sobre el naciente Estado desde el contexto de las confrontaciones armadas que las vinculaba como clases privilegiadas. Dicho de otro modo, la configuración de las narrativas y políticas establecidas por las élites criollas desde la perspectiva de la paz funcional e instrumental se desarrollaron en una lógica en la que se entendía *la paz como la continuación de la guerra y la política por otros medios*. La anterior inversión y complementación de la máxima proveniente del clásico teórico de la guerra Karl Von Clausewitz (2002), puede llevarnos a afirmar entonces que el propósito implícito de las narrativas y políticas sobre la paz decimonónica era la de obtener y/o mantener *la paz del Estado republicano*.

La paz funcional e instrumental del Estado republicano buscaba que las fuerzas insurrectas depusieran sus ánimos y acciones guerreras por la vía del otorgamiento de amnistías e indultos o mediante el establecimiento de espacios de negociación o, en su defecto, por la senda del aniquilamiento de las tropas rebeldes bajo el principio legitimador de las instituciones legalmente constituidas como base incuestionable del Estado republicano. Es así como puede entenderse que la paz funcional e instrumental estatal sería el resultado del marcado interés por integrar a la república decimonónica a todos sus contradictores políticos ya fuera por la vía política o por medio del aniquilamiento de sus principales fuerzas hasta llevarlas a claudicar frente a sus pretendidas rebeliones en contra de esta.

En suma, la paz funcional e instrumental decimonónica se caracterizó por la invocación de la paz por parte de las élites criollas como un recurso de actuación jurídica y política para la consecución de sus intereses coyunturales y/o estratégicos que les permitiera un mayor posicionamiento en el escenario de la confrontación política y armada y no como una posibilidad real para materializar una paz de largo aliento y de allí que la paz decimonónica fuera utilizada, en algunos casos para regular los efectos de la guerra y, en otros casos, para legitimar las prácticas pacificadoras y autoritarias no solo de sus contradictores directos sino, también de sus contradictores indirectos, representados en las sociedades que se resistían a “integrarse” a la república.

Continuando con otra interpelación a la tesis que venimos problematizando debemos advertir sobre las serias limitaciones establecidas en el estudio para la lectura de contexto y las cuales, a nuestro modo de ver, se constituyen en una desacertada elección

conceptual y metodológica que les conduce a proponer su débil e inconsistente tesis. Cuando se define acotar la lectura de la paz decimonónica a partir del concepto de guerra civil y de sus posibilidades metodológicas en torno al número de guerras civiles registradas para la época y la durabilidad de las mismas, medida entre el inicio de las confrontaciones y el momento de su culminación, se cae en el error de supeditar la lectura de la paz al estrecho criterio de la guerra civil que es finalmente el que le permite al equipo editorial realizar un quiebre metodológico para dejar al margen las amplias expresiones de guerras y violencias que ocurrían entre cada uno de los supuestos momentos de la paz que señalan. En suma, otras expresiones de guerras y violencias que son invisibilizadas por un criterio metodológico que les permite comprender la paz desde el filtro fetichizado de los mecanismos de resolución de las contiendas armadas que realmente serían utilizados por las élites criollas como elementos parcialmente contenedores de dichos conflictos armados que se presentaron en la época, pero no de una vivencia propiamente de paz como se pretende mostrar, es decir, desde la perspectiva de la paz funcional e instrumental.

Debemos decir que el criterio de acotación metodológica utilizado por el equipo editorial de *Paz en la república* en torno al concepto de guerra civil habría sido fundamental para su afianzamiento en la tesis de la vivencia de unos mayores momentos de paz que de guerra decimonónica, los cuales son extendidos a partir de un largo siglo XIX que es prorrogado hasta bien entrado el siglo XX. En particular nos llama la atención cuando Daniel Gutiérrez Ardila, como parte del equipo editorial de dicho trabajo, nos presenta en la parte introductoria una tabla que consolida el balance de la guerra y la paz decimonónica en la cual aparece en el período comprendido entre 1858-1886 un registro de 5 años de guerra y 23 de paz y posteriormente en el cuarto capítulo, escrito por él mismo, nos plantea otra tesis bien distinta a lo que se encuentra sugerido en su mismo título: *Una paz plagada de guerras, 1863-1876*, es decir, 14 años de guerras. Dicho capítulo: *Una paz plagada de guerras*, es ilustrado por el autor con importantes detalles que nos posibilita comprender la permanente dinámica de guerras que ocurrían entre cada uno de los supuestos momentos de la paz que nos presenta el historiador en la tabla del mencionado balance. En vista de la importancia que reviste lo que venimos argumentando es importante citar lo señalado a continuación por Gutiérrez:

Con el triunfo de los revolucionarios liberales en 1862 comenzó el más largo período de paz general de que gozara el sistema republicano en el territorio neogranadino durante todo el siglo xix. Sin embargo, desde entonces se produjo cada año al menos una

insurrección en alguna (cuando no en varias) de las nueve secciones soberanas de los Estados Unidos de Colombia. ¿Cómo explicar esta paradoja? ¿Por qué fue imposible una vez más arraigar la concordia entre las agrupaciones políticas del país y garantizar su alternancia pacífica? (Gutiérrez 2018, 190)

Tal como puede inferirse por lo planteado en la cita esta nos permite afirmarnos en lo que venimos argumentando y, de paso, registrar otro elemento importante que se desprende de lo que en esta se señala. Cuando se dice que este fue el período más largo de paz del que gozara el sistema republicano durante todo el siglo XIX y seguidamente se afirma que aun así cada año al menos una insurrección se habría presentado en los entonces Estados Unidos de Colombia nos conecta con lo que ya habíamos señalado anteriormente sobre la desafortunada acotación conceptual y metodológica que utilizaron en su trabajo puesto que el concepto de guerra civil impone limitaciones conceptuales y metodológicas para considerar dentro del análisis al conjunto de insurrecciones presentadas en las secciones soberanas ya que estas, por los criterios metodológicos establecidos, deben excluirse del análisis y por lo tanto no son tenidas en cuenta en las proyecciones matemáticas para establecer los momentos tanto de la paz como los de la guerra.

Es a partir de lo anterior que podemos entender las preguntas que se hacen a través de dicho trabajo confirmándonos, de igual modo, lo que ya advirtiéramos respecto a la idea que subyace en dicho trabajo cuando se concibe al Estado como una totalidad no interpelada por las insurrecciones que se presentaban en dichos estados “soberanos”, es decir, el *Estado nacional* como totalidad se excluye de esta condición de soberanía en tanto sus partes que lo componen supuestamente no lo interpelan en su totalidad sino parcialmente.

Los debates que existen sobre los marcos establecidos como características atribuibles a lo que sería una guerra civil nos dan cuenta de la necesidad que han tenido las ciencias sociales euronocéntricas por tratar de operacionalizar los procesos de las guerras civiles y compararlas con otras guerras de la misma naturaleza para establecer tendencias de comportamiento. No obstante, los estrechos límites que se proponen para su definición nos han conducido a incongruencias graves que derivan en importantes vacíos analíticos y llamativas exclusiones como la que acá estamos advirtiendo y la cual ha conducido erróneamente a plantear la tesis de una paz prolongada en el siglo XIX que para el caso colombiano resulta bastante cuestionable en términos de la paz republicana,

la cual excluía al conjunto de las pazes de las sociedades otras que eran y continúan invisibilizadas y perseguidas en la actualidad bajo narrativas y políticas de pacificación.

Ahora bien, en el campo del análisis cuantitativo y longitudinal, desde el cual parten muchos de los estudios que se realizan sobre el concepto de las guerras civiles, “los desacuerdos han girado en torno a la inclusión de cifras de víctimas absolutas o relativas (*per cápita*), si son acumulativas en el tiempo o anuales, si las muertes incluyen únicamente las producidas en el campo de batalla o sólo las muertes civiles (o ambas), y cuál sería el criterio aceptable de distribución de víctimas entre los bandos en lucha”. Alrededor de esta corriente otro estudio sobre la paz decimonónica que encontramos, ubicada desde esta perspectiva cuantitativa, es el artículo de Jorge Giraldo, José Antonio Fortou y María Paulina Gómez (2019) en el cual se presentan algunos datos sobre los acuerdos y amnistías tras las guerras civiles en Colombia desde una perspectiva de construcción estatal, es decir, parten por entender la paz como una construcción propia de los Estados, dejando por fuera la construcción de las pazes realizadas por otras sociedades desde una lógica no estatal. De igual modo, y quizás lo más importante acá, es que al analizar la paz decimonónica de manera exclusiva a partir de los instrumentos y disposiciones implementados para negociar la terminación de las guerras civiles se invisibilizan amplios períodos de la historia con sus correspondientes experiencias de guerras y violencias que se presentaban tanto entre las élites criollas locales y nacionales, así como de estas en contra de las múltiples sociedades inferiorizadas.

Otros artículos que parten de la necesidad por valorar más los esfuerzos realizados en torno a la paz que a la guerra misma, en el sentido de la construcción estatal de la paz, parecen enmarcarse en la idea de la paz imperfecta la cual se encuentra inscrita, como ya la caracterizáramos en el primer capítulo, en la perspectiva de la paz negativa y que, en breve, se encuentra ubicada dentro de la perspectiva de la paz funcional e instrumental a la que venimos impugnando por su relación específica con la construcción estatal de la paz. Al respecto encontramos el artículo de Roger Pita Pico (2020) en el cual se ubica desde lo que llamaré una “nueva perspectiva que va más allá de la tendencia que ha primado en la historiografía tradicional de sobredimensionar la guerra, los acontecimientos del campo de batalla y las tácticas militares”.

En este ensayo el autor se alinea a la tesis central del libro ya aludido de la *Paz en la república* y rescata otros estudios en los que se muestran la extensa experiencia alrededor de los instrumentos de negociación utilizados en la lógica de la construcción estatal de la paz para introducirse a relatar una serie de instrumentos de la paz

decimonónica que se implementaron en las dos primeras décadas del siglo XIX entre los cuales registra los siguientes: cese de hostilidades, capitulaciones, pactos, negociaciones, mediaciones, armisticios, canje de prisioneros, conciliaciones, diálogos, conversaciones, intercambio de prisioneros y treguas. En la siguiente cita podemos ver el interés desde el cual parte el autor al presentar sus reflexiones:

Colombia tiene el reto de reescribir su historia, la cual no se explica unívocamente por los hechos de tensión y conflictividad, sino que despliega otras facetas que muchas veces no han sido sondeadas suficientemente. No se trata de remarcar la aparente propensión a resolver los problemas por la vía de las armas, sino también a valorar y realzar los esfuerzos de concertación y diálogo como un componente más del complejo e intrincado proceso de formación de nación. (Pita 2020, 63)

Como puede verse claramente en esta cita queda manifiesto tanto el interés como la perspectiva estatista desde la cual parte el autor y a la cual venimos interpelando. Otro trabajo que encontramos y el cual se encuentra inscrito dentro de esta perspectiva es el artículo de Liliana María López Lopera y Manuel Alberto Alonso Espinal (2021) desde el cual se manifiesta el propósito por contribuir a los estudios sobre la paz que se vienen realizando últimamente, haciendo referencia al texto de *Paz en la república*, y rescatar algunos de los lenguajes políticos sobre la indulgencia, el perdón y la clemencia presentes en el siglo XIX a partir del documento histórico escrito por el general Pedro Alcántara Herrán mediante el cual se analizan las relaciones existentes entre la negociación de la paz, la justicia y la regulación de la guerra (López y Alonso 2021, 379-80).

A principios del presente siglo a quien podríamos ubicar como la pionera de levantar sospechas, alrededor de la tesis que venimos cuestionado, es a María Teresa Uribe de Hincapié (2003), aunque haciendo otro tipo de planteamientos que no pretenden desconocer la dinámica de guerras, es decir, no controvierte la tesis de que Colombia haya sido un país en guerra civil permanente pero nos invita a reconocer la importancia de observar otros elementos que no son considerados ni abordados por los anteriores trabajos que hemos referenciado ya que cuando se interroga por un cúmulo de procesos *más o menos pacíficos*, que se expresaron de forma simultánea con la guerra, logra adentrarnos en las dinámicas complejas de cómo se relacionaban sin pretensiones por desestimar el contexto de guerra y sin quedarse en la exclusiva mención de los instrumentos utilizados para la paz.

Logra entonces identificar, mediante un valorable esfuerzo por caracterizar a los diferentes campos de acción establecidos para la negociación, los acuerdos y las

transacciones entre hostiles en dicho período, el papel jugado por los comisionados de paz, las expropiaciones y el otorgamiento de indultos y amnistías. Este trabajo lo hace desde una lógica paradójica que se presenta entre guerra y negociación y la cual nos abre la posibilidad de entender de una manera más dinámica dicha relación, aunque también se encuentre inscrita en la lógica de la construcción estatal de la paz decimonónica. Veamos lo que nos plantea al respecto:

Lo que sería necesario afirmar es que las iniciativas políticas para evitar, suspender o terminar la guerra, fueron tan abundantes y tan plurales como las batallas, las tomas de poblaciones o los encuentros armados en las encrucijadas de los caminos; que a la par con los lenguajes políticos de “los agravios”, “la sangre derramada”, “la tiranía” y “la conspiración”, corrieron parejos los del “perdón y el olvido”, “la clemencia” y “la reconciliación” y que, si bien Colombia puede pensarse como un país en guerra permanente, también sería preciso recordar que es quizá el país de América Latina con una más larga y más continua experiencia de negociación, transacciones formales e informales, acuerdos políticos, discursos pacifistas e instrumentos jurídicos para la superación de los conflictos armados. (Uribe 2003, 2)

Acá en esta cita se hace evidente el interés de la autora por considerar tanto la fuerte dinámica de la guerra y la sangre derramada como al conjunto de expresiones para darle “solución” a través de la vía de los mecanismos de negociación de las confrontaciones armadas y políticas que se dieron en la época. Ahora bien, reconocer la dinámica paradójica que caracteriza la historia republicana entre la guerra y la paz pasa por entender la instrumentalización de la paz como discurso político para hacer la guerra y a partir del cual se posicionaba el interés que tenían las élites por imponer y ampliar los privilegios alcanzados durante el proceso en el que habían tenido la oportunidad de administrar el Estado.

Es en este sentido que debemos advertir como detrás de cada indulto, amnistía, expropiación, armisticio, negociación, conciliación, cese de hostilidades y canjes, entre otros instrumentos utilizados para negociar la culminación o el desescalamiento de los conflictos armados decimonónicos, lo que existía en realidad era un propósito funcional de las élites criollas por garantizar y/o mantener sus privilegios mientras que, para las fuerzas rebeldes, era la de alcanzar y/o negociar algunos de los privilegios que otorgaba el reconocimiento político de sus levantamientos mediante la vía de la negociación. De igual modo, debemos advertir que dichos instrumentos se convirtieron de forma paulatina en los mecanismos funcionales que habrían utilizado las partes en contienda para restaurar sus fuerzas y no precisamente para calmar los niveles de la confrontación violenta que solo era postergada por un tiempo. Lo anterior, en gran medida, nos estaría dando cuenta

del ciclo interminable de guerras que se prolongaron en el tiempo republicano entre muchos de los contendientes que habían participado, a su vez, de la paz decimonónica.

Finalmente otra de las interpelaciones que debemos hacer, unida estrechamente a la que hemos venido argumentando, está relacionada con la idea de la paz que subyace en algunas de las reflexiones que se encuentran inscritas en la idea de la paz desde una lógica de construcción estatal, dejando por fuera la posibilidad de pensar las paz en la lógica de las construcciones de aquellas sociedades otras que históricamente han estado tanto adentro como por fuera de dicha construcción estatal de la paz y las cuales han construido, mediante sus autoridades colectivas comunales, sus propias maneras de concebir y hacer las pazes en sus sociedades ancestrales como pueblos originarios, afrodescendientes y campesinos así como en sus sociedades populares, comunitarias, vecinales, feministas, juveniles, gremiales y de disidencias sexuales, entre otras, que han sido negadas, invisibilizadas y criminalizadas históricamente por controvertir el orden establecido y atreverse a proponer proyectos políticos libertarios que impugnan la estructura de privilegios establecidos por el patrón mundial de poder moderno/colonial, basado en un ejercicio de poder material y simbólico que la civilización occidental ha pretendido universalizar y naturalizar a partir de las diferencias construidas en torno a los criterios de jerarquización e inferiorización establecidos mediante las categorías de raza, clase, sexo y género.

El recorrido que hemos realizado sobre la paz decimonónica nos lleva a llamar la atención sobre el privilegio que existe dentro de los análisis realizados por la nueva historiografía de la paz de rescatar la rica experiencia que tiene Colombia alrededor de los instrumentos jurídicos y políticos que se han aplicado desde los mismos inicios del proyecto republicano hasta nuestros días actuales, no obstante, creemos importante dudar de los contenidos sustanciales y profundos de dicha experiencia de paz ya que esta se ha dado en los marcos estrechos de la construcción estatal de la paz que, como ya lo anotáramos anteriormente, ésta se ha concebido desde el estrecho marco de los intereses en pugna entre las élites del poder como medidas y disposiciones eminentemente funcionales e instrumentales para preservar el poder de estas.

En suma, si la presencia de una supuesta riqueza de experiencias sobre la paz decimonónica, en términos de los procesos de negociación adelantados en la época, estuviera en directa correspondencia con la presencia de efectivos ambientes de convivencia pacífica en el país, podría entenderse el reclamo que se hace respecto a los supuestos acumulados históricos en torno a las experiencias de la paz en el país. Pero, en

realidad, lo que podemos afirmar acá es que en realidad nos encontramos frente a una *rica tradición jurídico-política de la paz liberal hegemónica decimonónica que ha invisibilizado la rica tradición sociocultural de las pazes decoloniales e interculturales propias de la época.*

Es por lo anterior que las pazes decoloniales e interculturales, construidas por el conjunto de las sociedades que estaban al margen de la lógica de la construcción estatal de la paz republicana decimonónica, deben ser visibilizadas como realidades presentes desde una nueva perspectiva historiográfica centrada en la tarea de reconstruir los procesos generados por dichas sociedades de la época alrededor de dichas pazes. Para dar cumplimiento a esta importante tarea partimos por reconocer el poder que se ejerce en la producción de la historia oficial como un elemento determinante en el ocultamiento no solo del pasado sino también del presente de aquellas pazes que han sido, y continúan siéndolo, negadas, despreciadas y criminalizadas por una lógica discursiva a partir de la cual se han implementado políticas de pacificación, convertidas en tecnologías del poder hegemónico que no solo ha *silenciado el pasado*, tal como nos lo advirtiera Michel Rolph Trouillot (2017), sino que igualmente ha *silenciado el presente* de dichas *pazes decoloniales e interculturales* que se encuentran por fuera de la lógica estatal de la paz liberal hegemónica.

Las pazes decoloniales e interculturales, entendidas como formas de relacionamiento sociocultural, se sustentan en fuertes principios de cooperación, reciprocidad y solidaridad que son desplegados por un conjunto de pueblos, comunidades, organizaciones y colectivos de diverso tipo que ejercen el poder en el marco de las autoridades colectivas comunales que se han posicionado ética y políticamente de manera conflictiva dentro de la lógica hegemónica establecida por occidente a través de los principios que ha enarbolado históricamente en torno a la competencia, la mezquindad y el individualismo predominantes en las relaciones sociales actuales. Es así como las pazes decoloniales e interculturales podemos ubicarlas como claras expresiones de una postura biocéntrica que impugna el patrón cultural antropocéntrico y a su consecuente crisis civilizatoria, evidentemente profundizada en nuestros tiempos.

Es en el anterior sentido que las pazes decoloniales e interculturales, más allá de ser un posicionamiento político-epistémico que proponemos para caracterizar lo que desde dichas formas de relacionamiento sociocultural no ha sido nombrado necesariamente como tal, es una posibilidad interpretativa para posicionar un *proyecto político-epistémico transmoderno* que busca dialogar críticamente con los tradicionales

estudios de la paz, utilizados como referente hegemónico para pensar y hacer la paz en Colombia y el mundo en general, para que se reconozca no solo la existencia de otras formas de entender y hacer la(s) paz(es) sino, también, los significativos aportes que hace a la búsqueda efectiva de la paz en el país y el mundo en general.

En suma, las pazes decoloniales e interculturales, como *proyecto político-epistémico transmoderno*, se propone favorecer un diálogo crítico con los estudios hegemónicos de la paz para complejizar los debates y las políticas que han prevalecido en occidente en torno a cómo hemos concebido y construido socialmente la paz. En este sentido, entendemos a las pazes decoloniales e interculturales como la expresión de un posicionamiento categorial de un *proyecto político-epistémico transmoderno* que enunciamos desde un horizonte de transición civilizatoria y el cual, proyectado mediante un ejercicio de diálogo de saberes intercultural sobre la(s) paz(es), nos aliente a recorrer los aún no visitados parajes interpretativos que nos podrían abrir el panorama de las múltiples posibilidades para construir la concordia en el mundo. En suma, las pazes decoloniales e interculturales subvierten el canon académico establecido por los estudios de la paz mediante la apertura de un diálogo crítico intercultural a partir del cual podríamos construir un mundo donde quepan muchos mundos y, en verdadera paz.

Lo anterior podemos entenderlo mejor cuando definimos a la transmodernidad, según Dussel (1994, 2016), como un proyecto para la transición civilizatoria. Ha sido precisamente este proyecto y horizonte interpretativo el que nos ha posibilitado pensar de manera simultánea tanto en la genealogía de la paz construida por la cultura occidental como en los orígenes de aquellas formas otras de pensar y hacer la paz en el mundo más allá de y anterior a dicha cultura hegemónica. Al tenor de lo anterior, las pazes decoloniales e interculturales irrumpen en la actualidad como una categoría interpretativa para afirmar que el conocimiento en torno a la paz no es universal ni homogéneo, sino pluriversal y heterogéneo. De este modo, las pazes decoloniales e interculturales se despliegan como parte de un movimiento político-epistémico de afirmación de aquellas pazes que han sido históricamente invisibilizadas, negadas y criminalizadas para dialogar críticamente con la paz liberal hegemónica en la perspectiva de ir develando tanto el encubrimiento que históricamente han padecido como en la necesidad por ir posicionando los contenidos afirmativos y de liberación de todas aquellas exterioridades negadas en el país y el mundo en general en torno a la paz.

Partiendo de lo anterior este trabajo se ubica desde un interés por posicionar afirmativamente el legado encubierto alrededor del rico reservorio de las pazes de

aquellas sociedades negadas que las ubicamos, sin pretensiones apologéticas, dentro de un horizonte de larga duración de una diversidad de experiencias adelantadas por las autoridades colectivas por construir un mundo en verdadera concordia y más allá de la experiencia exclusiva realizada por las sociedades humanas. Sobre la continuidad histórica de las mencionadas pazes decoloniales e interculturales, nos vamos a ocupar en las próximas páginas del siguiente capítulo en un ejercicio de simultaneidad histórica con la experiencia vivida por la paz liberal hegemónica a partir de las diferentes manifestaciones discursivas y prácticas que se han venido desplegando contemporáneamente en el país.

Capítulo cuarto

Paz liberal hegemónica y Pazos decoloniales e interculturales en Colombia: Dinámicas contemporáneas

La palabra nasa, que tanto tiempo ha aguardado para hablar, ahora levanta la mano, sin soltar la honda, y dice: “¿Rebelión? ¿Revolución? ¿Reforma? Lo nuestro es el wët wët fxi'zenxi”.
(Proceso de Liberación de la Madre Tierra: 2016, 13)

El “muntu” concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por las palabras a los animales, a los árboles, a los minerales (tierra, agua, fuego, estrellas) y a las herramientas, en un nudo indisoluble. Esta es la concepción de la humanidad que los pueblos más explotados del mundo, los africanos, devuelven a sus colonizadores europeos sin amarguras ni resentimientos. Una filosofía vital de amor, alegría y paz entre los hombres y el mundo que los nutre.
(Manuel Zapata Olivella, 1993: 169)

En este capítulo presentaremos algunas de las experiencias contemporáneas ubicadas dentro de la denominada paz liberal hegemónica y de las pazos decoloniales e interculturales que se habrían ido constituyendo a lo largo de la historia, inicialmente en el período colonial y posteriormente en la época republicana. En este sentido, nuestro interés en este último capítulo estará centrado en mostrar la continuidad histórica de dichas pazos decoloniales e interculturales al igual que de la paz liberal hegemónica a partir de las re-creaciones discursivas y prácticas que han emergido contemporáneamente en el país y el mundo en general. Nos anima el objetivo de posicionar a las pazos decoloniales e interculturales como proyectos sociales, culturales, políticos y económicos mediante los cuales podemos realizar una re-lectura de la paz liberal hegemónica no solo para impugnarla sino, también, para revisar sus narrativas naturalizadoras en torno a la experiencia del Estado como la única institución que podría garantizarnos la anhelada paz en el mundo actual.

Tal como lo hemos venido señalando a lo largo de este trabajo es importante destacar que tanto en la época colonial como en la naciente república decimonónica las ideas y los sentidos de la paz se fueron materializando a través de un conjunto de tecnologías de control bio-político, corpo-político y necro-político a partir de las cuales se ejerció una “vigilancia” a las poblaciones y sus territorios, al igual que a sus cuerpos y sus vidas. Dentro de dichas tecnologías de control del poder estatal, expresadas como parte de un proceso diacrónico de las ya señaladas políticas de *pacificación*, veremos

como la necropolítica⁴⁰ se iría posicionado durante todo el siglo XX a partir de un repertorio sistemático que nos acompaña aún hasta en nuestros días y el cual conocemos bajo el nombre de *masacres*. Veremos como a través de dichas masacres se habría prolongado el proceso de pacificación desde una refinada política de muerte que empezaría a ejercer el Estado colombiano de manera destacada durante este período y que mediante la noción del “desarrollo”, como concepto transfigurado a las anteriores ideas de “civilización” y “progreso”, se legitimaban los diferentes procesos de violencia sacrificial a los que daba lugar como parte del mito de la modernidad.

En el anterior sentido podemos afirmar que en este período asistiremos a la emergencia de *nuevas relaciones entre guerra, máquinas de guerra y extracción de recursos. Las máquinas de guerra están implicadas en la constitución de economías altamente transnacionales, locales o regionales* (Mbenbe 2011, 61). En estas nuevas relaciones, impuestas por el Estado colombiano, la paz liberal hegemónica se anclará en la disposición de diversas formas de violencia estatal y paraestatal vinculadas a intereses económicos encubiertos que claramente se han sintonizado, mediante la premisa de la búsqueda del “progreso económico”, a las prerrogativas ofrecidas al gran capital financiero y comercial mundial el cual ha generado dinámicas de sobreexplotación de los denominados “recursos naturales” y procesos históricos de precarización en las condiciones de vida de las sociedades, ubicadas principalmente en el paisaje rural, como parte de una estrategia que ha sido aplicada y continua desplegándose bajo la premisa del progreso económico o el desarrollo como fórmulas excepcionales para la consecución de la paz en el país.

Será en este contexto que la paz se fue asumiendo como parte de un concepto asociado a la variable económica a partir de la cual se ha profundizado la guerra y el empobrecimiento en contra de las sociedades racializadas alrededor de la implementación sistemática de prácticas como el destierro, el terror, la muerte y la discriminación cultural y simbólica, agenciadas por un régimen político estructuralmente racista. El proceso de larga duración de exclusión de las sociedades originarias y afrodescendientes, caracterizado por la sistemática negación, invisibilización, confinamiento y

⁴⁰ Las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte es lo que Achille Mbembe denomina necropolítica que es una noción mediante la cual este intelectual africano busca reflejar los diversos medios por los cuales las armas son desplegadas con el objetivo de una destrucción máxima de las personas y de la creación de mundos de muerte con la participación o anuencia de los Estados-nacionales para imponer economías de enclave, caracterizadas por ser zonas de ocupación en donde las empresas extranjeras actúan como poderes independientes, aunque contando con la complicidad de sectores de las clases dominantes del país respectivo en el que estas se instalan.

criminalización, se afincó en un lugar de silenciamiento del pasado histórico y del presente de estas sociedades racializadas que contemporáneamente se recrea mediante la retórica del “desarrollo” al que supuestamente deben “acceder” aquellas sociedades “improductivas”. Sociedades “improductivas” a las cuales, paradójicamente, se les atribuye ser portadoras de una excepcional “riqueza de biodiversidad” para la generación de mercados geolocalizados y los cuales actúan en detrimento de dichas sociedades racializadas a partir de la aplicación de una política estatal de enclaves económicos que son presentados como estrategias gubernamentales esenciales para integrar a la nación y al mercado global aquellos territorios que han sido “olvidados” por la acción estatal.

Podemos afirmar entonces que dicho modelo de economía de enclave se insertará en aquellas regiones de frontera bajo el supuesto político de integrarlas a la nación y a su vez al mercado global bajo una lógica de extracción intensiva y extensiva de la naturaleza la cual se encuentra organizada bajo la lógica de la maximización de las ganancias y en el marco de una *geografía jerárquica de razas*, tal como lo plantea Alfonso Múnera (2005), mediante la cual se ha construido históricamente al país para representar a las periferias como territorios baldíos y selváticos donde habitan los pueblos originarios y las comunidades afrodescendientes (Pacífico, Amazonía, Orinoquía y Caribe), y al centro (los Andes) simbolizado como la expresión de un territorio productivo en el que se encuentran los blancos y los mestizos con presuntas capacidades especiales que les habría dado “licencia” para administrar el poder estatal.

En suma, la *geografía jerárquica de razas* es la cartografía mental a través de la cual, paradójicamente, se fue naturalizando el discurso y la práctica de la integración social de las sociedades “improductivas” a la nación, introduciendo simultáneamente las narrativas y prácticas de un racismo estructural que se fue asentando mediante la representación jerárquica de una geografía racializada de los márgenes, las fronteras, los territorios salvajes y/o las tierras de los “nadies” en las cuales el Estado debe hacer “presencia” para llevar la paz y la felicidad a sus connacionales “olvidados” a lo largo de la historia de la “civilización”, el “progreso” y el “desarrollo”. Dicho de otro modo, lo que podemos constatar acá es la configuración de un *paisaje racializado de la violencia en Colombia* (Vásquez: 2016) que sustenta la máquina de muerte a través de la cual se despliegan los contenidos políticos de la paz estatal como diferencias geográficas jerarquizadas que se presentan en el marco de las relaciones sociales racistas y clasistas que se despliegan en dichos territorios desde una lógica propia a las denominadas economías de enclave.

En este sentido, es relevante observar las jerarquías raciales como claras representaciones generadoras de un capital simbólico en el manejo económico, político, cultural y, por ende, en la orientación militar del país para que la élite pudiera disponer de su tecnología de la muerte, implementada de manera encubierta como hechos gubernamentales y acciones legitimantes para la búsqueda de la “paz” mediante una diversidad de discursos y prácticas estatales que promoverán los ideales de la “civilización” el “progreso económico”, y el “desarrollo” desde una lógica eminentemente racializada, tal como lo podemos observar a continuación:

En particular, puede destacarse el sentido político que le da Segato a la racialización cuando la define como formación de un capital racial positivo para el blanco y un capital racial negativo para el no blanco, que desaloja a este último del espacio hegemónico, del territorio usurpado donde habita el grupo que controla los recursos de la nación y que tiene acceso a los sellos y membretes estatales. En el mismo orden de análisis, sobresale el sentido histórico que Segato le imprime a la racialización y a la raza como signos en los cuerpos de una particular posición en la historia y de su asociación con un paisaje geopolíticamente marcado que precisamente racializa la diferencia entre los pueblos, en el sentido de biologizarla para legitimar la extracción de riqueza. (Vásquez 2016, 191)

Al tenor de lo anteriormente señalado es que podemos dimensionar los devastadores efectos ocasionados por la implementación de la recurrente práctica estatal y paraestatal, alrededor de las denominadas *masacres*, implementada mediante una máquina de muerte que ha naturalizado la producción de cientos de miles de cadáveres que han sido dejados en sus macabros recorridos con el claro propósito de sembrar terror en dichos paisajes racializados. Una máquina de producción en serie de cientos de miles de cadáveres a los que nos hemos acostumbrado a referenciar como parte de una narrativa estadística presente en el país desde los mismos inicios del siglo XX cuando se empezaría a hacer referencia sobre las mencionadas *masacres*,⁴¹ naturalizadas como parte de la realidad cotidiana de nuestra existencia. Dentro de estas podemos referirnos a la masacre producida por el boom cauchero bajo la égida del imperialismo británico en el Putumayo desde 1903 en cabeza de Julio Cesar Arana y que José Eustasio Rivera Salas la denunciara a través de su obra maestra *La Vorágine*; la de las Bananeras en 1928, amparada por el gobierno norteamericano y narrada en la obra *Cien años de soledad* por Gabriel García

⁴¹ Según el informe general del Grupo de Memoria Histórica ¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad solo entre 1980 y 2012 se registra un total de 1.982 masacres cometidas con una distribución por actores armados participantes en dichas masacres del siguiente modo: 58,9 %, grupos paramilitares; 17,3 %, guerrillas; 7,9 %, Fuerza Pública; 14,8 %, grupos armados no identificados; 0,6 %, paramilitares y Fuerza Pública en acciones conjuntas; y 0,4 %, otros grupos lo cual nos estaría revelando que de cada diez masacres seis fueron perpetradas por los grupos paramilitares, dos por las guerrillas y una por miembros de la Fuerza Pública.

Márquez; el genocidio de los “salvajes Yarigués” que le daría paso al enclave petrolero de la empresa estadounidense Tropical Oil Company en Barrancabermeja, territorio que previamente había sido despejado por la aplicación de la denominada “política de reducción de los salvajes” dirigida por la iglesia y el Estado colombiano para que dichos salvajes pudieran acceder a la «civilización» y el «progreso» como parte de unas narrativas que favorecieron la expoliación del petróleo de esta compañía norteamericana a partir del año 1918, entre otras de las numerosas masacres sobre las cuales podríamos hacer referencia.

Fijémonos que dichas masacres se dan en directa relación con el establecimiento de algunos enclaves económicos, asentados en el país en las primeras tres décadas del siglo XX, los cuales llevarían al casi exterminio de las poblaciones racializadas que ubicadas en estos espacios de frontera salieron desterradas hacia otras fronteras o a los márgenes de los principales centros urbanos, los cuales asistieron a una progresiva implosión demográfica ante el paulatino proceso de industrialización que se empezó a configurar a mediados de este siglo. Podemos afirmar que dichas economías de enclave, instaladas en los paisajes racializados de la Colombia profunda, han consolidado los procesos de pacificación y han reforzado la necropolítica como tecnología de poder mediante repertorios sistemáticos de muerte que hoy se registran como la masacre de Mapiripán, en donde mayoritariamente se encontraban asentados los pueblos originarios Sikuni, Sálibas, Piapocos y Achaguas y mediante la cual se daría viabilidad al proyecto de exploración y explotación petrolera del complejo productivo de Pacific Rubiales Energy; la masacre de Bahía Portete en la Alta Guajira asociada a la explotación carbonífera del Cerrejón; y las masacres del Salado en Montes de María, El Naya y Yurumanguí en el Pacífico, la de Bojayá en el Chocó por sólo mencionar algunas de estas en donde las disputas en torno al control para la explotación aurífera y el manejo de los negocios asociados a las drogas es una entre muchas otras más muestras de enclaves económicos establecidos que se han convertido en los principales móviles de confrontación entre los diferentes grupos, principalmente subversivos, militares y paramilitares.

Podemos afirmar entonces que en este nuevo período la continuidad histórica de la paz liberal hegemónica en Colombia se presentará mediante una serie de procesos necropolíticos encubiertos como parte de la denominada búsqueda de la paz a través de las metáforas de la “integración social a la nación” el “progreso” la “civilización” y el “desarrollo” las cuales se han desplegado como narrativas gubernamentales de los

diferentes gobiernos de turno a lo largo del siglo XX y que continúa hasta el día de hoy mediante la sistemática aplicación de las mencionadas masacres a partir de una matriz *ecogenoetnocida* que, tal como lo sugiere Arboleda (2019), se habría establecido mediante la experiencia de un colonialismo de larga duración claramente articulado a una política de muerte para exterminar la naturaleza, los cuerpos racializados y las culturas no hegemónicas respectivamente, en la medida que al:

Asumir como totalidad el desplazamiento interno, el refugio, los asesinatos selectivos, las masacres con su espectáculo de crueldad, el envenenamiento de los ríos, lagunas con mercurio en la minería del oro, y la destrucción de las fuentes alimentarias y los tejidos socioculturales, concreta de manera evidente una matriz *ecogenoetnocida*, con sus respectivas prácticas sociales y efectos integrales de muerte y eliminación. (Arboleda 2019, 106)

Es importante destacar que desde dicha matriz *ecogenoetnocida*, sobre la cual se despliega la máquina de muerte que ha sido utilizada directa e indirectamente por el contemporáneo Estado colombiano republicano en su proceso de larga duración, la concebimos como parte de la herencia política legada por el Estado colonial esclavista español la cual ha sido celosamente conservada por las élites del país para preservar sus privilegios políticos, sociales, culturales y económicos. En este sentido, la subjetividad racista construida por las *representaciones historiográficas* alrededor de las diferenciación social racializada durante siglos y a través de la cual se ha naturalizado la idea de la prescindibilidad del otro como inferior o exterioridad ontológica negada, es la operaria de dicha máquina de muerte que se ha visto entrecruzada por la operación de otras máquinas de muerte a las cuales se les confronta o con las cuales eventualmente se ha negociado como la fórmula excelsa utilizada para mantener el control estatal.

Podemos afirmar entonces que la paz liberal hegemónica en Colombia, implementada por las élites mediante su pericia de larga duración en la conducción de dicha máquina de muerte, se habría de convertir en la expresión del sentido de la paz que estas fueron adquiriendo desde los tiempos de la colonia en torno a la aniquilación de sus “enemigos internos”. Ahora bien, lo anterior va a estar combinándose con la utilización de herramientas transaccionales en las disputas por el poder como la negociación, la cual se habría convertido en otra herramienta política utilizada por el Estado para reestablecer el orden y mantener el *estatu quo* en los diferentes momentos históricos en el que se habría visto impugnado, tal como lo hemos presentado en el anterior capítulo. Es por lo anterior que estaremos abordando con especial énfasis en este capítulo la práctica política de las

negociaciones de paz como parte de esos otros sentidos que ha desplegado la paz liberal hegemónica durante este período y la cual se renovará mediante un conjunto de disposiciones jurídicas y políticas establecidas por las relaciones internacionales contemporáneas surgidas en el seno de la denominada Organización de las Naciones Unidas ONU, después del conocido período de la posguerra.

Ahora bien, las sociedades negadas y sus pazes decoloniales e interculturales a lo largo de este período, como bien puede deducirse por lo anteriormente anotado, han estado librando un ambiente bastante hostil que les ha implicado resistir frente al constante asedio sufrido por el avasallamiento de las diferentes máquinas de muerte que han asolado a los diferentes territorios en los que estas sociedades se han establecido históricamente. No obstante, esto no ha sido óbice para que se continúen recreando las narrativas y prácticas de las pazes decoloniales e interculturales las cuales han reaparecido con renovados lenguajes y potentes experiencias que no sólo interpelan al Estado colombiano, sino que se han convertido contemporáneamente en un luminoso faro planetario que nos alumbramos el camino para atrevernos a caminar hacia formas otras de pensar y hacer las pazes con las cuales podríamos refundar las relaciones sociales, políticas, culturales y económicas en las que tradicionalmente se ha asentado la paz liberal hegemónica.

Las pazes decoloniales e interculturales, implementadas por las sociedades negadas, invisibilizadas y criminalizadas, se expresan como repertorios insurgentes que interpelan las estrategias de ocupación de sus territorios en una lógica disruptiva de mundos otros relacionales que les constituye como parte de las históricas y contemporáneas luchas ontológicas y epistémicas agenciadas por dichas sociedades alrededor de la defensa de otros modos de vida, los cuales se encuentran visiblemente apartados de la lógica antropocéntrica y universalista que intenta reducir todos los mundos existentes a uno solo. Luchas ontológicas y epistémicas de aquellas sociedades negadas que se apartan de la incisiva separación que realiza la ontología y episteme moderno/colonial entre lo humano y lo no-humano, desplegando una visión relacional donde el universo es un todo continuo lleno de vida dentro del cual dichas sociedades, de igual modo, deben afrontar la terrorífica circulación de la máquina de la muerte del capital que, en asocio con el Estado, arrasa sus ecosistemas, sus cuerpos racializados y sus culturas negadas.

Es importante destacar que a pesar del trato recibido por las mencionadas tecnologías del poder hegemónico las respuestas de estas sociedades se vinculan con

repertorios de pazes decoloniales e interculturales, las cuales se expresan en proyectos políticos claramente identificados con el renacimiento de la vida a partir de la enunciación de una transición civilizatoria basada en principios como los buenos vivires, el pensamiento bonito y el vivir sabroso, entre otros. Dichos proyectos alterativos se asientan en la idea de la comunidad como noción teleológica que se encuentra presente en las formas de autoridad y organización políticas no-liberales y no-estatales las cuales actúan articulada y contradictoriamente con las formas de autoridad y organización políticas liberales y estatales. Al tenor de lo anterior, la comunidad, la cual aparece ligada a los valores históricamente desplegados por las sociedades negadas en torno a la reciprocidad, la ayuda mutua, el respeto y la complementariedad, es el horizonte político que retoma la opción decolonial e intercultural para construir un mundo donde quepan muchos mundos.

De otro lado, es importante resaltar como las pazes decoloniales e interculturales parten del interés que tienen por re-articular la tradicional separación, realizada por la perspectiva antropocéntrica entre naturaleza y sociedad, desde una perspectiva biocéntrica que surge y se despliega mediante el anuncio de proyectos políticos pluritópicos de pensar, ser, estar y hacer en el mundo los cuales se encuentran claramente fundados en la preservación y re-creación de la vida. Es desde dichos proyectos políticos que se viene declarando al Pacífico como Territorio de Vida, Alegría, Paz, Esperanza y Libertad, en el caso de las sociedades afrocolombianas; o se declara la necesidad de liberar la madre tierra para vivir sabroso en comunidad, en el caso del Pueblo Nasa en el Norte del Cauca; o se declara la necesidad de re-constituir el mundo desde los buenos vivires, en el caso de otros pueblos originarios del país. Proyectos políticos convertidos en claras revelaciones que interpelan la matriz *ecogenoetnocida*, instalada histórica y contemporáneamente en sus territorios.

Este último capítulo lo abordaremos a partir de tres apartados a partir de los cuales daremos cuenta de los repertorios contemporáneos que se han configurado simultáneamente alrededor de la paz liberal hegemónica y las pazes decoloniales e interculturales en el país. En el primero de estos presentaremos la experiencia de la paz liberal hegemónica en los procesos de negociación adelantados en el país en la década de los ochenta como clara expresión de lo que podríamos denominar la primera generación del actual modelo de Desarme, Desmovilización y Reintegración DDR y que habría aparecido en los primeros años del presente siglo en el marco de las denominadas Operaciones de paz agenciadas por la Organización de las Naciones Unidas ONU para

atender los conflictos armados presentados al interior de los países que se encuentran integrados a dicho organismo internacional.

En el segundo apartado presentamos los presupuestos centrales de lo que se conoce en la actualidad dentro del medio académico como *Estudios Críticos de la Paz*. Aquí queremos presentar los principales aportes y limitaciones desde la mirada de las pazes decoloniales e interculturales desde la cual fijamos la crítica en otros elementos de discusión que son desapercibidos por dichos estudios. Finalmente, en el tercer apartado abordamos los elementos centrales que caracterizan a las pazes decoloniales e interculturales como parte de las luchas ontológicas y epistémicas realizadas por algunas de las sociedades negadas en el país alrededor de lo que denominamos *pazes ontológico-relacionales*, y las cuales se han configurado en potentes experiencias territoriales que se expresan en formas ontológicas de *pazes telúricas y anfíbias* con notable presencia en el paisaje rural colombiano, aunque no de manera exclusiva en este.

1. La paz liberal hegemónica en Colombia en los procesos de negociación de la década de los ochenta del siglo XX y parte del siglo XXI

El Estado colombiano en su larga tradición republicana, tal como lo hemos venido señalando desde el capítulo anterior, ha recurrido a la política de pacificación la cual se fue transfigurando desde principios de siglo hacia una *política del garrote y la zanahoria*⁴² como parte de una forma de relacionamiento establecida hacia los denominados enemigos internos. Dicha política se ha materializado en una política del garrote como forma predominante de relacionamiento con sus fuerzas contradictoras y en una política de la zanahoria como la subsidiaria, es decir, si bien los procesos de negociación han estado presentes en ciertos momentos de la larga historia republicana, expresados como formas de contención y preservación del poder estatal que han detentado las élites tradicionales colombianas, ha sido el ejercicio de la violencia institucionalizada estatal la que ha prevalecido a través de la alianza establecida entre las élites colombianas con el gobierno de los Estados Unidos desde los inicios del siglo XX

⁴² La política del “gran garrote”, anunciada por el presidente Theodore Roosevelt en 1901, sería la que habría determinado numerosas actuaciones políticas aplicadas por los Estados Unidos como parte de su política internacional a través de la cual se representa la voluntad de dicho presidente estadounidense para realizar negociaciones y pactos con sus adversarios externos, pero siempre considerando la posibilidad de una actuación violenta como modo de presión, especialmente hacia los países de América Latina y el Caribe.

bajo el supuesto de la legítima defensa frente a sus enemigos internos y externos que estuvieran o potencialmente pudieran estar perjudicando los intereses norteamericanos establecidos en el suelo colombiano.

Retomando la tesis de la supuesta larga tradición de paz en Colombia, defendida por la historiografía de la paz decimonónica a la cual aludimos en el capítulo anterior, es necesario advertir que al concebir dicha paz como mera pactación esta ha quedado envuelta en representaciones sociales negativas sobre sus sentidos profundos y posibilidades reales de construir una sociedad basada en los postulados promovidos por la teoría contractualista en la medida que los mecanismos dispuestos, tanto en el marco de las relaciones internacionales como al interior de los Estados-nacionales, han actuado más como instrumentos de contención estatal para la preservación de las jerarquías y privilegios establecidos históricamente y no como mecanismos efectivos de negociación de los intereses en pugna para desactivar el denominado *estado de naturaleza* como fuente principal y generador de las confrontaciones violentas a las que hemos asistido continuamente en el mundo y, de manera específica, en el país.

En suma, la estrategia de la negociación ha sido un mecanismo pactista que ha implementado el Estado colombiano en su larga historia republicana de manera secundaria, pero, paradójicamente, de forma constante. Tal como lo hemos venido planteado el interés del Estado ha girado más en pacificar que en negociar y solo cuando las élites se han visto en aprietos es que han acudido al dispositivo de la negociación como recurso final para garantizar sus privilegios. Aquí en este apartado retomaremos los procesos iniciados en la década de los años 80s del siglo XX ya que sería en este momento cuando la negociación se fue articulando a la lógica de las actuaciones internacionales dispuestas al interior de la Organización de las Naciones Unidas ONU como parte del conjunto de dispositivos y métodos reconocidos al interior del Consejo de Seguridad de la ONU como estrategias para la gestión de la paz y a los que se les conoce en el argot de dicha organización bajo los siguientes términos: *peacebuilding* -PB- (construcción y consolidación de la paz); *peacemaking* -PM- (pacificación o establecimiento de la paz); y *peacekeeping* -PK- (mantenimiento de la paz).

Al realizar una relación de los procesos de negociación que se adelantaron en el siglo XX previamente a la década de 1980 podemos identificar los tratados de Neerlandia, Wisconsin y Chinácota⁴³ en el marco de la conocida guerra de los mil días en la que se

⁴³ Mediante estos tres tratados, los jefes militares liberales y conservadores, los de la rebelión y los del Gobierno, se pusieron de acuerdo sobre las garantías mínimas y sobre puntos tales como la entrega de

vieron enfrentados los partidos liberal y conservador entre 1899 y 1902. Pasaron varias décadas antes de conocer otras experiencias de negociación ya que como lo hemos señalado anteriormente la política de pacificación continuaría actuando a través del ejercicio de una necropolítica que se fue configurando progresivamente ante el posicionamiento de un Estado como promotor de las condiciones para el establecimiento de economías extractivas bajo el supuesto de estar garantizando el progreso material de toda la ciudadanía del país. Será ya para el año de 1953, con la llegada al poder del general Gustavo Rojas Pinilla, que el gobierno ofreció amnistías generales a los grupos armados que se habían creado como guerrillas liberales debido al recrudecimiento de la Violencia bipartidista, desatada el 9 de abril de 1948 tras el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán en los gobiernos conservadores de Mariano Ospina Pérez (1946-1950), Laureano Gómez (1950-1951), y Roberto Urdaneta (1951-1953).

Una vez planteado lo anterior, a continuación, vamos a presentar la dinámica general de los procesos de negociación instalados en el país a partir de la década de los ochenta del siglo XX y a partir de los cuales podemos afirmar se profundizará el sentido de la paz como expresión directa de la firma de los diferentes *Acuerdos políticos* establecidos entre el Estado y los diferentes grupos alzados en armas. Es importante señalar que dichos procesos hacen parte de una historia en el país los cuales dan cuenta de la experticia de una generación de negociadores tanto al interior del Estado como desde los grupos insurgentes y/o los diversos grupos denominados al margen de la ley que han pactado la finalización de las confrontaciones mediante el conocido modelo de Desarme, Desmovilización y Reintegración DDR el cual se ha convertido contemporáneamente en la expresión excelsa de la paz liberal hegemónica en Colombia.

Para ubicar el contexto en que surgen los procesos de paz entre el Estado y la insurgencia colombiana, es importante señalar que sus antecedentes se encuentran en los acontecimientos políticos de principios de los ochenta. Los inicios del discurso sobre una solución política al conflicto armado en Colombia se remontan a la toma de la Embajada de la República Dominicana por el M 19, Movimiento 19 de abril, en febrero de 1980, cuando un comando de dicha agrupación secuestró por más de dos meses a 15 embajadores y por los cuales el grupo guerrillero solicitaba, a cambio de su liberación, la libertad de un poco más de 300 presos políticos.

armas y los medios para el regreso de los combatientes a sus hogares, los primeros pasos hacia el restablecimiento y la consolidación de la paz entre los colombianos de los dos partidos a principios del siglo XX.

Será en el anterior marco de negociación de la liberación de los rehenes que se vería la necesidad de tener un marco legal para establecer acuerdos más amplios con este y otros grupos guerrilleros para lo cual se habría de expedir la Ley 37 de 1981, aprobada en noviembre de 1982 por el Congreso de la república y mediante la cual se otorgaba el beneficio jurídico de la amnistía a dichos grupos insurgentes por los delitos políticos cometidos. Dicha Ley abriría la puerta para que bajo el gobierno de Belisario Betancur (1982-1986), de acuerdo con lo señalado por Walter Broderick (2005), el nuevo presidente exhortaría a la insurgencia, y al país entero, con un reto: propuso que el asunto de la lucha guerrillera debería tratarse como un problema político y no simplemente delincencial. En respuesta a dicho reto el comandante de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, Manuel Marulanda Vélez, decidió que su grupo acogería la amnistía y se disponía a iniciar un diálogo.

Fue así como se logró firmar en 1984 el denominado Acuerdo de la Uribe con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia Ejército del Pueblo FARC-EP.⁴⁴ En este acuerdo se llegó a un cese bilateral del fuego, la suspensión del secuestro y la apertura de espacios políticos para la guerrilla. Como resultado de este proceso se acordó reestructurar y modernizar las instituciones, fortalecer la democracia y la constitución de garantías para ejercer la actividad política por parte de los miembros de las FARC y que habría dado la posibilidad al surgimiento de la Unión Patriótica (UP), partido político formado por desmovilizados de las guerrillas sentadas en la mesa y que se constituyó como alternativa política en 1985 el cual se fue diluyendo ante el gradual exterminio de toda su dirigencia. Otro antecedente que es importante resaltar, originado por la disposición que tuvo el presidente Betancur de tratar la lucha guerrillera como un asunto político, fue el acuerdo establecido entre su gobierno con el M-19, el Ejército Popular de Liberación, EPL, y la Autodefensa Obrera, ADO, en 1984, en el que se pactó una tregua que condujo a un Diálogo Nacional el cual se fue disolviendo ya que el acuerdo parcial de tregua y cese al fuego generó tensiones dentro de gran parte de la dirigencia del país y especialmente en las fuerzas armadas, las cuales a la postre no permitieron que se diera una oferta de transformaciones sustanciales demandadas por la insurgencia.

⁴⁴ Para una mayor comprensión de los procesos de negociación llevados a cabo a partir de la década de 1980 hasta el año 2014 alrededor de las dinámicas particulares y generales que se presentaron y los balances de estos, recomendamos el texto: *Los procesos de paz en Colombia, 1982- 2014*, compilado por Álvaro Villarraga Sarmiento de la Fundación Cultura democrática.

Las mutuas desconfianzas y las reiteradas violaciones a los acuerdos de distensión debilitaron el proceso de negociación con este gobierno y condujeron al trágico desenlace de la masacre del Palacio de Justicia, en noviembre de 1985, cuando la iniciativa del M-19 de tomar algunos magistrados como rehenes para reposicionarse dentro de las fallidas negociaciones resultó en el bombardeo del edificio por parte del Ejército y la muerte de 95 personas entre guerrilleros, magistrados y civiles. En el período posterior de los lamentables sucesos del Palacio de Justicia, el M-19 profundizó la confrontación armada: fortaleció unidades militares y milicias, creó nuevos frentes y un batallón con combatientes del área andina, impulsó la unidad guerrillera e intentos insurreccionales. Sin embargo, a pesar de los logros militares, el M-19 no recuperaría la iniciativa política ya que en el país se alzaban voces de cansancio de la guerra la cual se vería profundizada por los enfrentamientos entre los carteles de la droga y de sus continuas acciones en contra de la institucionalidad estatal.

En aras de recobrar el norte político, el M-19 hizo un replanteamiento profundo del sentido y rumbo de su lucha armada. Hasta entonces, el M-19 había definido como objetivo militar prioritario aniquilar a las Fuerzas Armadas, pero, advirtiendo que esta estrategia no estaba debilitando al régimen, puntualizó su lucha en contra de la oligarquía, en respuesta a la denominada guerra sucia que esta adelantaba. Esta decisión se configuró en una acción militar que abrió, de manera paradójica, la perspectiva para un nuevo proceso de paz ya que de una acción que buscaba la confrontación, nació un nuevo proceso de negociación: el secuestro del dirigente conservador, Álvaro Gómez Hurtado, en mayo de 1988.

El Estado reaccionó contra este hecho, y el M-19 al parecer entendió lo inconveniente de profundizar la confrontación. A partir de este momento hubo un reencuentro con la política, se transformó la relación entre la comandancia del M-19 y el secuestrado, y se dio un diálogo entre múltiples sectores. El resultado fue el compromiso de dirigentes políticos, representantes de las asociaciones de empresarios, líderes sindicales y miembros de la diplomacia del M-19, de pensar en una solución negociada a la crisis nacional, y el compromiso por parte del movimiento guerrillero de liberar a Álvaro Gómez Hurtado. En diciembre de 1989, a la hora de votar la reforma constitucional en el Congreso, cuya clase política había estado distante del proceso de paz, el tema de la extradición se volvió un punto principal de divergencia entre Congreso y Gobierno y la reforma se hundió. Así el Acuerdo Político mediante el cual el M-19 pactó la dejación de armas fue más una carta de intención que un acuerdo en firme. Ahora

bien, a pesar de dichos obstáculos que se le presentaba al proceso en ese momento la decisión del M-19, en cabeza de Carlos Pizarro, fue la de reafirmar su voluntad de paz a partir de lo que este denominó dar “un salto al vacío” para salvar la negociación. El gobierno, amparado en una norma de Estado de Sitio y la ley de indulto, accedió a la suspensión de las órdenes de captura para que los principales dirigentes del M-19 pudiesen viajar a Bogotá a desempantanar el proceso de desmovilización y desarrollo político de la Alianza Democrática M-19 (AD M -19).

Ante el hundimiento de la reforma, el M -19 buscó como garantía el compromiso de los precandidatos liberales a la Presidencia de la República en el cumplimiento de los acuerdos pactados, sobre todo en lo referente a la convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente. Igualmente, la Registraduría Nacional accedió a inscribir las listas de los desmovilizados del M-19 para las elecciones de marzo de 1990, donde se votaban para todos los cargos menos para presidente. Por iniciativa de grupos pro-Constituyente, se introdujo en esas elecciones una séptima papeleta para darle piso a las aspiraciones de un escenario autónomo para las reformas. La simpatía y el apoyo que generó la presencia en Bogotá de los dirigentes del M-19, expresada en grandes concentraciones, despejó las incertidumbres y se evidenció que la decisión por la paz en ese momento era lo correcto, a pesar de todos los obstáculos que el proceso tenía, de que la favorabilidad política pactada no se había concretado y de lo incierto que era aún el proceso de reinserción.

Podríamos afirmar que este proceso de negociación del M-19 se convertiría en el referente que alentó a una parte importante de la insurgencia a medírsele a una paz negociada. Fue así como el Ejército Popular de Liberación EPL; el Movimiento Armado Quintín Lame MAQL y; el Partido Revolucionario de los Trabajadores PRT, entraron en conversaciones con el gobierno nacional. Las negociaciones se aceleraron a lo largo de 1990 con la convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente, ya que su desmovilización se había convertido en una condición previa para participar con la posibilidad de obtener varios escaños para la deliberación en dicha Asamblea. Incluso, en el transcurso de las deliberaciones de la Constituyente, la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar abrió de nuevo la interlocución con el gobierno nacional a través de la oficialización de los diálogos de Caracas y Tlaxcala, los cuales más tarde fueron cancelados por variados incidentes relacionados con el accionar armado de los grupos guerrilleros y la confrontación por parte de las fuerzas armadas en contra de estos en medio de dichas conversaciones.

No obstante, los procesos de paz firmados con los grupos guerrilleros en el marco de la Constituyente continuaron dando sus frutos y en este sentido se continuaron suscribiendo nuevos Acuerdos con los Comandos Ernesto Rojas en 1992, la Corriente de Renovación Socialista en 1994, las Milicias Populares de Medellín MPM, las Milicias del Valle de Aburrá MVA y las Milicias del Pueblo y para el Pueblo MPP de Medellín en 1994, el Frente Francisco Garnica en 1994 y el Movimiento Independiente Revolucionario- Comandos Armados MIR-COAR de Medellín en 1998.

Analizando la disposición anunciada por el comandante del M-19, Carlos Pizarro, de cambiar hacia otros esquemas y metas para la paz, incluso atreverse a plantear la posibilidad a desmovilizarse, encontramos que se fue proyectando un modelo de negociación de “final cerrado” el cual quedaría marcado para los futuros procesos adelantados con la insurgencia colombiana. Para León Valencia (2005) eso fue lo que ocurrió en los años noventa. Las organizaciones guerrilleras, aún antes de sentarse a la mesa de conversaciones, habían tomado la decisión de terminar su alzamiento armado, proceder a la desmovilización y desarme de sus estructuras y, buscar su ingreso pleno a la vida civil. Fue esa posición firme e inalterable la que se abrió paso en medio de las vicisitudes. Se mantuvo cuando se le incumplió al M-19 el cual había acordado con el ejecutivo una reforma política que el Congreso negó. Se mantuvo en episodios aún más significativos y dolorosos como el asesinato del propio Carlos Pizarro o de los negociadores de la Corriente de Renovación Socialista CRS Enrique Buendía y Ricardo González. No flaqueó cuando, en el caso del EPL, se gestó una división a su interior que dejó por fuera de los acuerdos a una parte significativa de esta organización.

A pesar de los graves acontecimientos anotados y sucedidos en medio de los diálogos para la consecución de la paz, es relevante destacar la decidida voluntad por parte de las guerrillas para avanzar en medio de tales adversidades. De igual modo, el arrojo de cambiar ideas paradigmáticas que se consideraban inquebrantables. Una de ellas era la herejía que representaba dejar las armas lo cual se asociaba con la rendición de la causa revolucionaria. En este sentido, las guerrillas firmantes de los acuerdos de paz fueron las que hicieron el gasto, las que tomaron la decisión de regresar a la vida civil a contrapelo de la actitud de la dirigencia del país y sus fuerzas militares que se resistía a verlos como futuros representantes políticos.

Ahora bien, mientras que el modelo de negociación implementado por los grupos guerrilleros en los acuerdos de Paz de los noventa fue el de un “final cerrado”, el modelo aplicado en el caso del establecimiento colombiano fue el de un “final abierto”. El modelo

de “final cerrado” es el que en la teoría de la negociación se homologa como estilo blando de negociación, el cual se reduce a un intercambio donde una de las partes evita los conflictos y busca obtener un acuerdo basado en la buena voluntad, presuponiendo que toda negociación se produce entre personas o grupos que van a poder entenderse. Lo crítico, en la aplicación de este modelo, es el alto grado de frustración y sentimiento de engaño que potencialmente genera en la parte que se la juega decididamente a un final cerrado al momento de evaluar los costos y beneficios obtenidos en el proceso, en comparación a los que obtuvo la otra parte.⁴⁵

Desde otro lado, el modelo de “final abierto” se asocia con lo que en la teoría de la negociación se denomina, *Estilo duro de negociación*, en el cual por lo menos una de las partes expresa una débil cooperación con la otra o, incluso, la cooperación ni siquiera existe. En este tipo de negociación el objetivo que se persigue es el de alcanzar los máximos beneficios en el corto plazo, concibiendo de entrada que una de las partes ganará y la otra perderá. En la implementación de este modelo es crítica la actitud de improvisación, además de temeraria, que se origina en una o ambas partes cuando buscan conseguir resultados favorables a corto plazo que puedan neutralizar las posibilidades de actuación de la otra parte.

Haciendo una lectura crítica, sin perder de vista la correspondencia que ha existido entre los anteriores estilos de negociación con la naturaleza del conflicto político armado colombiano y el nivel pragmático de comprensión obtenido en su implementación, tanto por el establecimiento como por las FARC y el ELN, se podrá comprobar que el modelo de negociación blando, o de “final cerrado”, empleado en los acuerdos de Paz que se firmaron entre 1990 a 1998 por un importante número de grupos guerrilleros; entraría en crisis. La manifestación de esta crisis se va a desplegar de forma contundente en la aplicación recurrente de un estilo de negociación duro, o de “final abierto” ya no solamente de parte del establecimiento sino, también, por parte de las guerrillas de las FARC y el ELN.

En general, los acuerdos de Paz que se dieron en los noventa fueron procesos parcelados, que no lograron desactivar el conflicto armado puesto que importantes sectores guerrilleros no participaron de estos. Su apuesta fue básicamente el cambio del régimen político, en el entendido que una profundización de la democracia y una transformación de las estructuras políticas garantizaría el cambio de las condiciones

⁴⁵ Para profundizar en los estilos de la negociación recomendamos el texto de Roger Fisher, William Ury y Bruce Patton: *Sí... ¡de acuerdo!: cómo negociar sin ceder*.

sociales y económicas. Por eso, si bien en la Constitución del 91 quedaron establecidos derechos, instancias y fundamentos, la prioridad de los constituyentes fue promover la erradicación de las costumbres e instituciones políticas que sostenían el clientelismo, la exclusión y el autoritarismo políticos.

Los acuerdos de Paz de los 90, anteriormente señalados, vistos de conjunto y en su posterior implementación van a contar con serias limitaciones de fondo que no alcanzaron a ser resueltas de forma satisfactoria. Estas restricciones, además de estrechar la repercusión e impacto de dichos acuerdos, se convertirían en una mayor suma de razones acumuladas por las FARC y el ELN en sus intenciones de continuar y elevar la confrontación armada. Una de tantas razones que podrían esgrimirse como hipótesis de análisis para comprender el ascenso del poder de combate, especialmente de las FARC, es que al no percibir correspondencia en la dirigencia colombiana frente a las muestras de generosidad que habían tenido los antiguos compañeros de lucha a través del proceso de desarme y desmovilización de las estructuras de combate optaron por trazar una estrategia de confrontación más decidida a la acostumbrada de tal modo que pudieran generar un escenario propicio para ir cambiando la correlación de fuerzas en la dinámica de la confrontación.

Esta decisión explicaría la curva de ascenso que muestra el registro de los combates que realizaron los frentes guerrilleros ante el cambio que le imprimieron a su estrategia militar, cuando pasaron de la lógica de la guerra de guerrillas a la de guerra de posiciones. Los éxitos que lograron en el campo militar los frentes guerrilleros de las FARC y la alta capacidad de combate que adquirieron, embriagaría la percepción de su comandancia que se situó dentro de un escenario de inminente toma del poder del Estado colombiano. Este triunfalismo se presentaría al tenor de un paulatino desmoronamiento de unas Fuerzas Militares cada día más incriminadas por su debilidad de contención frente a la ofensiva lanzada por las FARC y, concomitantemente, desmoralizadas a causa de las derrotas sufridas desde sus propios cuarteles.

A finales del siglo XX el pueblo colombiano fue testigo de la intensificación del accionar armado guerrillero, donde la estrategia “fariana” fue efectiva no sólo por el cúmulo de éxitos militares alcanzados sino, también, por la creación de dos condiciones favorables en el propósito que tenían de llegar “fuertes” a una mesa de diálogo y negociación con el establecimiento. En primer lugar, logró hacer confluir distintas voces de la dirigencia colombiana y de la sociedad civil para reclamar aproximaciones resolutivas con las guerrillas, ante el precipitado escalamiento que se estaba presentando

en el marco del conflicto político armado colombiano. Y, en segundo lugar, porque la guerrilla de las FARC manejaría la iniciativa en el proceso de negociación que adelantó con el gobierno del presidente Andrés Pastrana. En tal sentido, haciendo un ligero repaso del contexto de fortaleza que adquirieron las FARC en la coyuntura, se podría afirmar que las FARC constriñeron al establecimiento a dialogar. Esta imposición, sin duda, caracterizó a las FARC como la parte real o aparentemente fuerte y a la dirigencia colombiana como la real o aparentemente débil.

Como corolario del imaginario real o ficticio de debilidad y fortaleza, que estaría caracterizando a cada una de las partes del conflicto político armado colombiano para la época; nos encontramos con una obstinada y colosal equivocación de análisis y actuación estratégicas, tanto desde las guerrillas como del Estado, para superar el histórico antagonismo que los ha vinculado. Se concibe que el mejor momento para iniciar un proceso de diálogo y negociación esté determinado por la existencia de condiciones favorables para manejar la iniciativa en el proceso, es decir, ser la parte supuesta o realmente fuerte y no la supuesta o realmente débil. El espectro de la “fortaleza” que ha perseguido tanto a las guerrillas como al Estado colombiano, les ha impedido entender que se precisa de un modelo de negociación totalmente distinto al de final abierto, so pena de continuar no sólo con los acostumbrados actos fallidos sino, también, con un mayor acrecentamiento de odios y desconfianzas ante el grave deterioro en que han sumido la relación como fuerzas antagónicas.

Antes de finalizar el siglo XX se daría un acercamiento entre el candidato a la presidencia Andrés Pastrana con las FARC, el cual se convertiría posteriormente en el presidente entre 1998-2002. Estos acercamientos condujeron al establecimiento de una Zona de Distensión el 14 de octubre de 1998 la cual abarcaba cinco municipios en los departamentos de Caquetá y Meta, con un total de 42.129 kilómetros cuadrados. El 7 de noviembre la zona entra en vigor y las Fuerzas Armadas reciben la orden presidencial de retirarse de dicha zona como parte de los acuerdos iniciales para iniciar los diálogos respectivos. Las conversaciones de paz entre las FARC y el Gobierno se inauguran oficialmente el 7 de enero de 1999 en San Vicente del Caguán y son terminadas el 20 de febrero de 2002 cuando el presidente Pastrana anunció al país la terminación del proceso de diálogo, negociación y firma de acuerdos con el grupo guerrillero tras una serie de situaciones originadas desde ambas partes que no permitieron cuajar el buscado Acuerdo Político. Terminaban así tres años de unas controvertidas y agitadas negociaciones que

habían conducido al acuerdo la “Agenda Común por el cambio hacia una nueva Colombia” convenida el 6 de mayo de 1999.

En general, los acuerdos de paz que se dieron en los noventa fueron procesos parcelados, que no lograron desactivar el conflicto armado puesto que importantes sectores guerrilleros no participaron de estos. Su apuesta fue básicamente el cambio del régimen político, en el entendido que una profundización de la democracia y una transformación de las estructuras políticas garantizaría el cambio de las condiciones sociales, políticas y económicas. Por eso, si bien en la Constitución del 91 quedaron establecidos derechos, instancias y fundamentos, la prioridad de los constituyentes fue promover la erradicación de las costumbres e instituciones políticas que sostenían el clientelismo, la exclusión y el autoritarismo políticos como estrategia que permitiría negociar el fin de las confrontaciones armadas.

En el primer mandato del gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2006) se introdujo una reforma a la ley sobre orden público para suprimir el carácter político de las organizaciones armadas ilegales de tal forma que se tratara de manera similar a los guerrilleros y a los paramilitares en eventuales procesos de paz. A la vez, el discurso oficial de este gobierno descalificó los anteriores procesos de paz, negó la existencia del conflicto armado, calificó indistintamente de terroristas a guerrilleros y paramilitares y cerró la posibilidad de establecer una agenda política de negociación entre la insurgencia y el gobierno, imponiendo una política de estímulo a las deserciones individuales y de exigencia a los grupos armados de cesar las hostilidades de manera unilateral para acogerse al programa de reincorporación y otorgarles el indulto.

Es decir, la política de paz de este presidente fue secundaria a su política central que denominaría la *seguridad democrática* y mediante la cual se posibilitó que a finales de 2002 los paramilitares, agrupados en las Autodefensas Unidas de Colombia AUC, declararan un cese unilateral de hostilidades y solicitaran al gobierno el establecimiento de conversaciones para su desmovilización y reinserción en aras de que se les otorgara garantías jurídicas favorables relacionadas con los graves crímenes de guerra y de lesa humanidad y se suspendieran las solicitudes de extradición por narcotráfico exigidas por el gobierno de los Estados Unidos para la mayoría de sus jefes y narcotraficantes que se vincularon a sus filas con miras a obtener tales beneficios. Es importante destacar que durante este mismo gobierno se adelantaron conversaciones exploratorias con el ELN las cuales no se concluyeron satisfactoriamente entre otros asuntos por las diferencias

políticas que se profundizaron entre el gobierno de Álvaro Uribe con el gobierno del presidente Hugo Chávez de Venezuela en su papel de nación mediadora en dicho proceso.

En el segundo semestre de 2012 el gobierno colombiano dirigido por el presidente Juan Manuel Santos (2010-2018) anunciaría públicamente el mantenimiento de conversaciones exploratorias con las FARC-EP, y la intención de iniciar un proceso de negociación para encontrar la solución al conflicto armado. Este proceso surtiría efecto después de cuatro años de diálogos en La Habana, Cuba, al concretarse la redacción conjunta de un Acuerdo Final, el 24 de agosto de 2016 denominado: “Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera”. Esta negociación, la cual ha estado atravesada por serios inconvenientes en el cumplimiento de los seis puntos acordados, se ubica dentro de una serie de intenciones parciales y limitadas por desactivar las confrontaciones en el país que se desplazan y aumentan con la permanencia y ampliación de estructuras guerrilleras y de otras agrupaciones armadas que mantienen en vilo la seguridad de las poblaciones principalmente rurales donde estas hacen presencia y se disputan el poder estatal.

Como conclusión de lo que se viene planteando podemos anotar que en Colombia los modelos de negociación han oscilado entre agendas amplias de contenidos políticos, sociales y económicos, especialmente desde los grupos guerrilleros, hacia agendas más restringidas, especialmente desde el Estado que las ha orientado hacia la desmovilización, desarme y reinserción de los combatientes a la vida civil. Las interpretaciones de estos dos modelos han generado una suerte de polarización dentro de la opinión pública colombiana sobre los posibles enfoques que deberían configurarse en contextos específicos de la dinámica del conflicto armado y la paz.

El anterior contexto y dinámica de los procesos de negociación, que sucintamente hemos esbozado, nos sirve de referente para identificar cómo estos actores han estado permeados por los marcos teóricos euronorocéntricos en la búsqueda y construcción de la paz en el país. Lo anterior podemos constatarlo cuando el Estado colombiano naturaliza los principios republicanos como elementos incuestionables y que por sí mismos serían los que garantizan la paz a toda la ciudadanía. Un ejemplo de ello lo podemos reconocer en las agendas y acuerdos de negociación que se han establecido entre los diferentes gobiernos de turno que han pactado la terminación de la confrontación armada con algunos grupos guerrilleros desmovilizados y en donde si bien en algunas ocasiones se ha acordado la obtención de representación política para dichos grupos esta no ha estado exenta de procesos genocidas en contra de los excombatientes y de los liderazgos

asociados a los movimientos sociales por la paz en el país. Es decir, se acepta la creación de nuevas agrupaciones políticas que podrían participar en el acceso al poder del Estado siempre y cuando los grupos armados se desarmen y se reincorporen a la vida civil que es, dicho de otro modo, la aceptación de las instituciones republicanas como la base axiomática para dirimir las diferencias que puedan existir en torno a la conducción del Estado.

Se parte de la creencia de que las divergencias políticas deben ser confrontadas, zanjadas y negociadas dentro del sistema republicano y que por tanto el alzamiento armado es una estrategia irracional e innecesaria que debilita el fortalecimiento de dicho sistema al tener este que dedicar inmensos esfuerzos en términos de tiempo y recursos para atender dicha confrontación. Aquí podemos ver la presencia de una concepción de paz directamente asociada a una paz de carácter estatal, sustentada en el supuesto de que tanto gobernantes como gobernados puedan sentirse comprometidos en la incesante búsqueda de la estabilidad y la tranquilidad social. Es decir, una concepción de paz negativa que caracteriza a todos los estados modernos, dejando por fuera la construcción de otras pazes que se gestiona desde las propias territorialidades de aquellas sociedades ubicadas principalmente en las áreas rurales del país.

Desde los grupos insurgentes la visión sobre la paz se encuentra igualmente anclada a la perspectiva eurocéntrica ya que para estos grupos la paz solo puede obtenerse con el establecimiento de un proceso de transición hacia un Estado socialista mediante el cual se transforme las estructuras sociales injustas reproducidas por el Estado capitalista. Es decir, la fórmula del Estado continúa manteniéndose como el instrumento garante de la paz bien sea este de corte capitalista o socialista. Ahora bien, en los procesos de negociación de los noventa los grupos insurgentes asociaron la paz no solo con el silenciamiento de los fusiles sino, principalmente, con el establecimiento de reformas tendientes al mejoramiento de las condiciones políticas, económicas y sociales de la población. En cuanto a las reformas en el ámbito político se destacan los nuevos mecanismos de participación y la creación de partidos políticos a través de los cuales los excombatientes pretendían realizar las transformaciones desde el propio Estado al que antes habían combatido por la vía armada. De igual modo, en términos económicos se ha partido de la necesidad de generar proyectos de desarrollo en las comunidades consideradas como las más pobres, emergiendo la concepción de paz positiva en términos de la superación de la violencia estructural generada por el sistema capitalista bajo la fórmula de la redistribución de la riqueza.

Para hablar sobre las representaciones de la paz en Colombia es necesario analizar el contexto y la dinámica del conflicto político armado, sus transformaciones y la postura política, económica, cultural y social de los gobiernos y sus contradictores a través de las diferentes estrategias de negociación implementadas, debido a que por medio de las políticas generadas para la paz se pueden distinguir rasgos que dan cuenta de cómo los diferentes actores pretenden alcanzar el objetivo político de la paz. En tal sentido, la idea sobre la paz se instituye en el marco de las características asociadas a la pax romana, la paz westfaliana y la paz perpetua, en la medida en que es una concepción que promueve la paz desde los estrechos marcos del orden social establecido, en este caso de la república como comunidad nacional imaginada, negando cualquier posibilidad de contradicción en el orden social establecido y donde el vencido es integrado al Estado y la democracia moderna que se han configurado en el imperativo categórico incuestionable el cual, en realidad, es el que debemos revisar e impugnar en tanto es el reproductor de las serias limitaciones que se establecen para construir la tan anhelada paz.

Antes de cerrar este apartado es importante mencionar que a la par de los procesos necropolíticos ya descritos y a los procesos de negociación que acabamos de exponer, ha coexistido una fuente inagotable de pazes decoloniales e interculturales y sobre las cuales hablaremos en el último apartado de este capítulo. Así mismo, en las últimas dos décadas, han aparecido otras enunciaciones de la paz que, articuladas a los debates planteados por el multiculturalismo, vienen siendo agrupadas como expresión de un nuevo campo conocido como estudios críticos de la paz. A continuación, haremos una presentación de sus postulados principales y de sus implicaciones comprensivas en el posicionamiento o subalternización de las pazes decoloniales e interculturales, concebidas como potencias políticas que se despliegan en forma de proyectos pluritópicos para afrontar la grave crisis civilizatoria por la cual venimos atravesando.

2. Estudios críticos de la paz: Una mirada crítica desde las pazes decoloniales e interculturales

La construcción de paz como concepto surgió asociado a los denominados Estudios de la Paz cuando Galtung (1975) lo introduce en su ensayo *Three Approaches to Peace: Peacekeeping, Peacemaking, and Peacebuilding* como parte de sus esfuerzos por posicionar a las que definirá Ciencias de la Paz. Otro estudioso de la paz, quien ha realizado importantes contribuciones alrededor de dicho concepto, es John Paul Lederach

(1998) quien introdujo la denominada *infraestructura para la paz* y el cual ha tenido un papel protagónico en la mediación de diversos conflictos armados en diversas partes del mundo, entre ellos el de Colombia. Dicho concepto será acogido por las relaciones internacionales al final de la “guerra fría” cuando el entonces secretario general de Naciones Unidas, Boutros Boutros-Ghali, lanzara la “Agenda para la paz” en el año de 1992 a través de la cual se formularían las denominadas operaciones de *construcción de paz posbélica* que habrían de convertirse en los instrumentos utilizados por dicho organismo internacional y los cuales progresivamente serían adoptados como políticas públicas para la paz por los diferentes países que han afrontado conflictos políticos armados internos, y entre estos el de Colombia.

Es importante destacar que con la puesta en marcha de la mencionada agenda internacional para la paz, mediante la ejecución directa de las mencionadas operaciones de construcción de paz posbélica o, indirectamente, desde los objetivos y programas diseñados y materializados en las denominadas políticas públicas para la paz, se fue institucionalizando un conjunto de discursividades y prácticas alrededor de la construcción de la paz (*peace-building*) que de manera notoria se fueron ampliando y articulando a las ya conocidas operaciones de mantenimiento de la paz (*peace-keeping*) y operaciones de imposición de la paz (*peace-making*) como claras expresiones del nuevo orden mundial al que asistimos después de la segunda guerra mundial. De esta manera, podemos afirmar que la construcción de paz galtuniana dejó de ser un modelo teórico de la paz maximalista (paz negativa + paz positiva) para convertirse en una política central en el ámbito de las relaciones internacionales y la cual pasaría a ser incorporada al discurso y la agenda política de las agencias multilaterales, estados-nacionales, organizaciones financieras internacionales, gobiernos donantes, cooperación internacional y ONG, convirtiéndose en la visión dominante en los círculos políticos y académicos sobre lo que era la paz y los medios para alcanzarla.

Sin embargo, dichas operaciones de construcción de paz, que pretendían no sólo consolidar la paz después de un conflicto bélico sino, además, evitar el estallido de nuevos estallidos violentos, han sido profundamente cuestionadas ante los desastrosos resultados originados por las intervenciones de la ONU en varios de los conflictos violentos que se han presentado en el mundo como, por ejemplo, el de la antigua Yugoslavia o el de Ruanda, por solo mencionar dos de los flagrantes fracasos en los cuales ha incurrido dicho organismo. Es en este sentido que algunos estudiosos han afirmado que las operaciones internacionales de paz, basadas en esta perspectiva, han sido un total fracaso en la medida

que han dado lugar a escenarios contradictorios por haber generado altos niveles de violencia, violaciones de derechos humanos y un escaso pluralismo político (Krause y Jutersonke 2005).

A pesar de las anteriores infaustas intervenciones, y de otras cuantas más, algunas voces destacan su importancia aun en medio de sus errores o debemos decir, por lo menos, que la construcción de paz posbélica ha sido plenamente aceptada por el grueso de la denominada comunidad internacional. Al tenor de lo anterior, afirmaremos que dichas operaciones de construcción de paz posbélica se han convertido en los dispositivos discursivos y prácticos contemporáneos de la paz liberal hegemónica que ha implementado la ONU en cuatro áreas principales de intervención: seguridad y gobernanza, democratización y participación política, recuperación socioeconómica y liberalización económica y justicia transicional.

Ahora bien, se suponía que bajo dichas formas de intervención se lograría garantizar una paz sostenible y duradera, especialmente en aquellas naciones subdesarrolladas, bárbaras, tribales, negras y/o pobres, entre otras denominaciones inferiorizantes que han sido construidas históricamente por el poder mundial moderno/colonial, y re-actualizado por la ONU, como el generador de la evidente e insoslayable crisis que venimos atravesando actualmente, expresada en la angustiante experiencia que experimentamos cotidianamente de constantes guerras y violencias de todo tipo por todo el mundo, que nos ha llevado a tener una mayor conciencia respecto a la vivencia de un sistema civilizatorio suicida que nos viene conduciendo a una carrera hacia la muerte y no propiamente hacia la preservación de la vida misma de la cual hacemos parte. La crítica a la crisis civilizatoria que hacemos desde la opción decolonial e intercultural se encuentra inscrita en la denuncia a los valores y principios que se han erigido como un proyecto letal y no propiamente vital, tal como lo podemos evidenciar en la experiencia cotidiana de las múltiples inseguridades que nos acechan como especie humana y, entre ellas, la inseguridad por la ausencia de la paz.

En el presente siglo y después del derribo de las emblemáticas torres gemelas de Nueva York el 9/11 aparecerá una lectura crítica sobre la construcción de la paz posbélica desde la cual se pondrá en entredicho a las denominadas operaciones de paz al considerárseles como una estrategia mundial que, articuladas en torno a un implícito *consenso de la paz liberal*, había dejado por fuera las influencias de los diversos contextos y lógicas de construcción de paz desde las mismas experiencias locales en las que dichas

operaciones se implementan. Será a partir de este grupo de estudiosos⁴⁶ de la paz que se ha venido acuñando una serie de conceptos tales como paz liberal, consenso de la paz liberal, paz posliberal y giro local de la paz, entre los más destacados. La principal crítica que realizan dichos académicos es que la paz liberal posbélica al encontrarse articulada a los principios clásicos liberales de la democracia, la economía de mercado, la cooperación al desarrollo y los derechos humanos, entre otros, estos han impedido comprender otras lógicas de construcción de paz que deberían ser tenidas en cuenta dentro de la arquitectura final de dicho modelo.

En principio podríamos decir que el diagnóstico realizado por los denominados estudios críticos de la paz es acertado y podemos compartirlo, no obstante, debemos hacerlo parcialmente ya que su comprensión temporal se encuentra definida por una visión de corta duración, la cual se encuentra claramente desconectada de las influencias de mediana y larga duración que caracterizan a la paz liberal hegemónica. De igual modo, cuando se critica la falta de adaptación de las operaciones de construcción de la paz posbélica frente a cada una de las realidades y circunstancias específicas que se presentan en cada país alrededor de sus particulares procesos de construcción de la paz, se tiende a incurrir en una crítica procedimental y no propiamente sustantiva como aparentemente se pretende hacer ver en algunos de sus planteamientos. En este sentido, la crítica realizada al papel que juega la institucionalidad estatal global y local, dentro del nuevo orden internacional posbélico, es suavizada al no advertir que el modelo civilizatorio, sobre el cual se encuentra basado dicho orden internacional, se constituye en la esencia misma del problema de la paz el cual quedará atrapado alrededor de la *pax económica* del “consenso de Washington” el cual es utilizado como metáfora análoga de su propuesta crítica euronorcentrada.

Lo anterior nos sugiere algunas interpelaciones sobre las cuales nos estaremos refiriendo en este apartado a partir de la perspectiva interpretativa de las pazes decoloniales e interculturales. El denominado *consenso de la paz liberal posbélica*, como modelo interpretativo de los llamados estudios críticos de la paz, se encontraría caracterizado por un conjunto de acciones que en la década de los 90s la ONU habría

⁴⁶ Para los autores críticos de la paz como Richmond, Björkdahl y Kappler (2011) en el modelo de construcción de paz liberal aparecen diferentes paradigmas de las relaciones internacionales que contienen sus respectivas visiones de lo que debe ser la paz. En este sentido, reconocen los discursos asociados con lo que denominan la paz del vencedor, la paz institucional y constitucional y la paz civil como expresiones concretas de las perspectivas conservadoras-realistas, liberales-ortodoxas y emancipadoras-transformadoras que configuran finalmente la misma paz liberal.

institucionalizado a partir de una agenda internacional de construcción de la paz de posguerra fría. La crítica realizada a los proponentes del consenso de la paz liberal es por asumir que la mejor forma de construir la paz es mediante la (re)construcción de instituciones estatales efectivas; la instauración de una democracia representativa, acompañada de derechos civiles y políticos; y el establecimiento de una economía de libre mercado que, insertada en el sistema económico global, habría configurado una supuesta naturaleza pospolítica o posideológica de los conflictos armados de la posguerra fría, es decir, sus proponentes presumían que los móviles de la lucha no tenían una causa justa en tanto estos se encontraban marcados por intereses privados e irracionales que debían ser contenidos y regulados (Duffield 2004, Richmond 2005).

Respecto a lo anterior, es necesario que ubiquemos a dicho consenso dentro de una trayectoria espacio-temporal de larga duración y no de corta duración, tal como es concebido desde dicha perspectiva crítica, ya que dicho consenso se encuentra claramente articulado al patrón mundial de poder moderno/colonial y a sus respectivas narrativas y prácticas alrededor de la paz liberal hegemónica, tal como lo hemos señalado ampliamente en esta tesis, y no precisamente en términos de una nueva forma que haya adquirido la paz en los últimos 30 años como se advierte análoga y metafóricamente con el denominado consenso de Washington. Podríamos ponernos de acuerdo en que la construcción de la paz posbélica efectivamente es un proceso de corta duración, pero asimilarla con el establecimiento de un consenso de la paz liberal tiene el problema de no observar, o por lo menos este no es el énfasis que se hace dentro de los análisis realizados desde dicha perspectiva, sobre la continuidad de larga duración contenida en dicho “consenso” en la medida que la paz liberal hegemónica se ha ido instituyendo o si se quiere “consensuando” desde los mismos cimientos de la cultura occidental, como ya lo hemos advertido en el primer capítulo de este trabajo.

De otro lado, el denominado consenso de la paz liberal posbélica debemos inscribirlo como expresión de un proceso político-gubernamental de larga duración, el cual se encuentra estrechamente articulado al papel jugado por los imperios y los Estados-nacionales como instituciones preservadoras del statu quo y de las consecuentes jerarquizaciones que dichas instituciones han reproducido históricamente, por lo cual interpelamos el presupuesto de haberse constituido como un fenómeno de reciente aparición. Igualmente, tendríamos que desestimar la posibilidad que se alberga en la mayoría de las críticas eurocéntricas realizadas al consenso de la paz liberal por mejorar la eficiencia y sostenibilidad del modelo a partir del fortalecimiento de los llamados

sistemas democráticos a los que se les atribuye una supuesta disposición para establecer procesos de diálogo y negociación frente a las múltiples interpelaciones que se le realizan tanto desde la misma sociedad hegemónica como por el conjunto de sociedades que continúan construyendo sus pazes decoloniales e interculturales mediante el ejercicio de las tradicionales formas organizativas y de autoridades colectivas comunales, constituidas históricamente a pesar de los procesos de negación, invisibilización y criminalización a los cuales se han visto expuestas dichas sociedades.

A raíz de las críticas recibidas por las intervenciones de la Organización de las Naciones Unidas, ha emergido ya una pléyade de académicos que defienden la aparición de un nuevo consenso dentro de la organización, esta vez sobre la naturaleza problemática del liberalismo y la importancia de la apropiación local tras el cese de las hostilidades para lograr una paz sostenible. Al tenor de lo anterior, los estudios críticos de la paz liberal, aparecidos en las últimas dos décadas desde el norte global, se han venido planteando lo que actualmente conocemos como el *giro local de la paz* (Mac Ginty 2008; Richmond 2011; Mitchell y Landon 2012; Donais 2012), entendido este como una corriente que resalta el estudio de las dinámicas de lo local y lo cotidiano en la construcción de la paz en escenarios bélicos y/o posbélicos. En este sentido, se ubica la importancia que tienen las capacidades de decisión y actuación política o las agencias de los actores locales, expresadas mediante iniciativas informales, cotidianas y de resistencia a las estructuras hegemónicas de poder. En consonancia con lo anterior, Oliver Richmond (2011) no sólo presenta las tensiones y estrategias que contienen tanto la paz liberal para dominar y colonizar, así como la paz local para resistir, sino que nos propone la denominada *paz posliberal o paz híbrida*.

La apuesta por la paz híbrida en Richmond se puede observar cuando nos plantea que “uno de los aspectos más interesantes de la paz postliberal es que rescata y reúne tanto lo liberal como lo local. No trata de despolitizar lo local o eliminar la política de lo internacional, sino poner de relieve las cambiantes relaciones entre ellos” (Richmond 2011, 39). Como puede verse la realidad híbrida de la paz contaría con la cualidad de ser liberal y a la vez local, es decir, que mientras el consenso de la paz liberal ejecuta su agenda o sus operaciones esta podría ser acogida y modificada por agentes y actores locales involucrados en dichas operaciones a partir de la implementación de una variedad de procesos de reconocimiento, convivencia y negociación entre lo local y lo liberal.

Este “giro a lo local”, posicionado como categoría analítica a partir de los espacios alternativos de cotidianidad y los cuales interpelan la construcción de la paz como práctica

exclusivamente en el ámbito estatal, resalta la necesidad de considerar las costumbres locales de la vida cotidiana para construir la paz desde aquellos contextos marcados por los desequilibrios y las desigualdades materiales existentes que producen formas de resistencia frente a la paz liberal desde quienes han sido excluidos y que, en consecuencia, reivindican su identidad, justicia, derechos y autonomía. Finalmente, el giro local de la paz o la paz posliberal puede entenderse en dos sentidos: como una renegociación del contrato social surgida de la resistencia y negociación entre lo liberal y lo local, y como una transformación del carácter hegemónico del proyecto de la paz liberal que habría surgido por el encuentro entre lo local y lo liberal (Richmond 2011).

Ahora bien, si tenemos en cuenta el contexto en el cual aparece este giro local de la paz debemos advertir que éste surge como parte de los posicionamientos que emergieron alrededor del discurso y práctica del denominado *desarrollo local*, promocionado como estrategia para potenciar las iniciativas productivas locales y mediante el cual se presuponía podríamos afrontar los graves desajustes generados no solo por la globalización económica sino, también, por la globalización social, política y cultural a la que hemos asistido de manera vertiginosa en las últimas tres décadas. En este sentido, este giro local de la paz debemos analizarlo como un discurso y una práctica que se contemporiza con otros giros que se han venido posicionando globalmente para realidades locales periféricas y los cuales suponen la solución a los diversos problemas que han sido generados por un contexto geopolítico, geoeconómico y geocultural, plagado de profundas contradicciones que han sido encubiertas mediante el posicionamiento de discursos y prácticas de emancipación-salvacionistas bastante seductoras, como el giro local de la paz, por el solo hecho de reconocer las “cotidianidades e identidades locales” pero sin la debida revelación de las múltiples influencias limitantes que genera el patrón mundial de poder moderno/colonial a la hora de una efectiva alteración de los condicionamientos producidos por dicho contexto.

Es por todo lo anterior que debemos, desde la perspectiva de las pazes decoloniales e interculturales, tomar distancia sobre la paz posliberal ya que su inscripción a la narrativa de la perspectiva poscolonial desde la cual parten sus reflexiones, se encuentra relacionada con una crítica moderna eurocéntrica que no problematiza la geopolítica del conocimiento, es decir, no debate las relaciones de poder establecidas frente al conocimiento producido por las academias de los nortes globales respecto a las de los sures globales y que reproducen la colonialidad del saber, mediante los contenidos hegemónicos generados alrededor de lo que serían los “nuevos”

conocimientos sobre la paz a través del denominado giro local de la paz. Así mismo, debemos advertir que la paz posliberal no evidencia los procesos de violencia claramente ocultados por la narrativa moderna al considerar la posibilidad de construir la paz desde un supuesto diálogo multicultural que permitiría la fusión o hibridez de la mencionada paz posliberal como expresión de un aparente proceso de transición social, política y cultural el cual se encuentra implícito dentro del conjunto de argumentaciones que se utilizan en su débil fundamentación.

Partiendo de las anteriores advertencias toma importante relevancia lo afirmado por Juan Daniel Cruz cuando nos advierte sobre lo siguiente:

Por tanto, habría que tener mucho cuidado con importar las categorías críticas de paz del norte, dado que necesitarían una relectura basada en las tradiciones latinoamericanas que han abordado estas categorías –además de muchas otras– y que servirían para contextualizar en los diferentes países de América Latina las nociones de paz. En otras palabras, así como se han reproducido las categorías de Johan Galtung (1969) hasta el agotamiento, ahora serán remplazadas con estas, reproduciendo igualmente una colonización (así sea crítica) de un tipo de paz importada, lo cual no niega la posibilidad de dialogar con estas categorías. (Cruz 2020, 93)

En suma, la condición de hibridez de la paz posliberal supondría la justificación que contribuiría en la ejecución de las operaciones internacionales de paz sobre las experiencias locales en donde estas últimas supondrían la capacidad de negociar frente a la perspectiva internacional de la paz mediante el establecimiento de un “encuentro” que permitiría la construcción de la paz a través de un diálogo entre visiones encontradas para ir configurando modelos híbridos de paces. Es así entonces como la paz posliberal reactualiza las visiones y metodologías eurocéntricas de la paz liberal hegemónica al dejar incólume la producción de conocimientos generada en el norte global y mediante la cual se nos pretende convencer de que la construcción de las paces, desde una marcada visión multiculturalista tal como lo hemos advertido en el primer capítulo, se encuentra articulada a los procesos de globalización cultural que se expresa en la fusión (hibridación) de tradiciones de la paz, soslayando que la cultura y la sociedad hegemónica dominante siempre ha pretendido y pretenderá imponerse frente a las demás culturas y sociedades no hegemónicas.

Finalmente, y para ir concluyendo este apartado, es relevante destacar la tendencia que ha existido en reducir la construcción de la paz, ya sea desde la paz minimalista, la paz maximalista, el consenso de la paz liberal o la paz posliberal, como parte del proceso y dinámica de lo que se ha venido posicionando en las últimas décadas como la

construcción de estado o *statebuilding*. Es por lo anterior que la construcción de la idea de la paz, tal como lo hemos anotado a lo largo de esta tesis, ha estado históricamente vinculada a la configuración misma de la institución estatal y, en consecuencia, han surgido y continuaran apareciendo como conceptos siameses que es necesario analizar y problematizar para entender no solo sus relacionamientos sino, y principalmente, poder evidenciar las serias limitaciones de aquel que en tanto medio (el Estado) tiene frente a su propósito teleológico que persigue (la Paz).

Lo que vamos a presentar en el siguiente y último apartado de este trabajo se encuentra relacionado con una importante fuente discursiva y de potentes prácticas que se vienen adelantando desde algunas experiencias y procesos políticos claramente posicionados desde lógicas disruptivas a las tradicionales formas de entender y hacer la paz en el país y el mundo. En este sentido la paz de la cual hablaremos tiene la característica de ser pluriversal e intercultural y si bien los procesos a los que nos referiremos no se encuentran enunciados propiamente desde lo que hemos nombrado en este trabajo como pazes decoloniales e interculturales, tendremos la oportunidad de observar cómo sus posicionamientos políticos y epistémicos son notoriamente coincidentes con esta perspectiva interpretativa que hemos venido caracterizando y posicionando ampliamente en este trabajo.

3. Experiencias actuales de pazes decoloniales e interculturales en Colombia

Tal como lo hemos venido planteando en otros pasajes de este trabajo las representaciones sociales que usualmente hemos construido sobre la paz corresponden a una imagen proyectiva deseable que deberíamos alcanzar pues es algo que aún no hemos logrado experimentar como realidad en la sociedad. De igual modo creemos difícil que podamos alcanzar la paz ya que comúnmente la hemos relacionado con la ausencia de conflictos por lo cual, ante la imposibilidad de que podamos vivir exentos de la dinámica cotidiana de los conflictos, esto presupondría la imposibilidad de la paz misma. Dichas representaciones sociales que tenemos de la paz, entre otras, nos imponen la necesidad por descolonizarla no como algo por lograr, sino como algo ya logrado por un importante número de experiencias vivas que históricamente han sido invisibilizadas, negadas y criminalizadas por la paz liberal hegemónica en Colombia y el mundo en general.

Las diversas experiencias de pazes decoloniales e interculturales, actualmente adelantadas en el país, son expresiones directas de procesos históricos que se encuentran

caracterizados por hacer parte de un rico reservorio de luchas ontológicas y epistémicas instituidas históricamente por algunas de las sociedades negadas, invisibilizadas y criminalizadas en el país en torno a lo que podemos denominar *pazes ontológico-relacionales* a través de las cuales se han configurado importantes y potentes experiencias de pazes decoloniales e interculturales en Colombia, expresadas como parte de lo que podríamos denominar formas ontológicas de *pazes telúricas y anfibias* que han contado y cuentan con una notable presencia en el paisaje rural colombiano.

Las pazes ontológicas relacionales parten de una práctica inmanente que se da, principalmente, entre pueblos originarios, comunidades afrocolombianas, raizales, palenqueras, campesinas y populares. Dicha práctica inmanente se encuentra asociada con las formas de relacionamiento social basadas en la reciprocidad con la madre tierra que conciben la vida relacional de lo humano y lo no humano como condición inseparable de la existencia misma. Dicho de otra forma, y en palabras de Arturo Escobar (2016), *las cosas y seres solo existen en relación con otros, y no tienen una vida propia*. En este sentido, las pazes ontológicas relacionales son formas sociales de relacionamiento basadas en la reciprocidad que cotidianamente establecen pueblos, comunidades y sociedades con la madre tierra en tanto elementos interdependientes que actúan de manera inseparable en el proceso mismo de la reproducción material de la vida.

Partiendo de lo anterior en este apartado presentaremos algunos de los mencionados procesos de tal modo que, a la par de su correspondiente caracterización, podamos establecer un diálogo con la perspectiva interpretativa propuesta en este trabajo alrededor de las pazes decoloniales e interculturales. En este sentido, no pretendemos agotar la cantidad de experiencias que existen en el país ante la magnitud que implicaría dicha tarea, no obstante, este trabajo se convierte en un ejercicio que abre la posibilidad de entender la necesidad que tenemos de realizar otros trabajos investigativos de similar naturaleza en torno a la labor por decolonizar e interculturalizar la paz en la cual venimos empeñados en los últimos años no solo con el propósito de posicionar una perspectiva conceptual, que igualmente es importante y necesaria poner en el debate académico sino, también, de reconocer al conjunto de experiencias disruptivas de formas “otras” de vida que encarnan pazes “otras” y las cuales nos muestran inusitadas posibilidades de relacionamiento político, social, cultural y económico que transitan por caminos inexplorados y desde los cuales aparecen propuestas concretas para re-construir el mundo en el que vivimos actualmente, especialmente cuando nos detenemos a reflexionar frente a la grave crisis civilizatoria por la que venimos atravesando y la cual no pareciera tener

solución, a juzgar por la lógica en las que se inscriben las formas hegemónicas de la vida moderna en las cuales solemos desenvolvernos.

Para la presentación de este apartado realizaremos una identificación de las principales características de algunos de los procesos que han logrado un importante posicionamiento político en el país y con los cuales dialogamos en la medida que es en dichos procesos donde podemos encontrar los estrechos relacionamientos con nuestra perspectiva analítica de las pazes decoloniales e interculturales. De este modo, no nos referiremos a todas las denominadas experiencias de paz de las cuales se hace referencia en algunos estudios realizados en el país que, como el de Angelica Rettberg (2017), nos presenta un registro estadístico general de 1900 iniciativas de paz. Es importante destacar que dichas iniciativas tienen la característica principal de haber surgido en coyunturas históricas específicas de algunos procesos de negociación cuando el Estado pondría el tema de la paz en la agenda pública. Las denominadas iniciativas de paz, sobre las cuales se hacen referencia en dicho estudio, giran principalmente alrededor de los factores de oportunidad que se generaron en el marco de dichos procesos de negociación, ocurridos en el período comprendido entre 1985 a 2016, y no precisamente a las experiencias que nos interesa referenciar en este trabajo alrededor de las características principales que definen a las pazes decoloniales e interculturales.

En la siguiente cita podemos identificar la característica principal, que anteriormente hemos mencionado, y en la cual se destaca la aparición de iniciativas de paz como una clara expresión de los procesos de negociación acontecidos en dicho período, al momento de afirmar que:

Particularmente, la investigación encontró que para el caso colombiano los procesos de DDR (en los noventa con las insurgencias y a partir del 2005 con los grupos paramilitares), las disposiciones normativas (proceso constituyente del 1991, Ley de Justicia y Paz y Ley de Víctimas) y los múltiples procesos de paz (desde Belisario Betancur hasta el reciente proceso en La Habana) han impulsado notoriamente no sólo la creación de iniciativas de paz enfocadas en procesos de justicia transicional, reconciliación, DDR y el reconocimiento de los derechos de las víctimas del conflicto armado, sino también de proyectos y alianzas relacionadas con estos temas. (Rettberg 2017, 50)

La anterior cita es esclarecedora en cuanto a que las iniciativas de paz a las cuales hace referencia dicho estudio, si bien son importantes estudiarlas y caracterizarlas de manera específica en el marco de los procesos de negociación realizados por el Estado con diversos actores armados, no se encuentran en la órbita de las experiencias que nos interesa caracterizar en este apartado. En este sentido iniciaremos presentando el Proceso

de Liberación de la Madre Tierra, en adelante PLMT, el cual emerge íntimamente asociado a una experiencia ontológica relacional que caracterizaremos como *paz telúrica*. Este proceso, posicionado a partir de unos postulados mediante los cuales se impugna la grave crisis que venimos atravesando como especie humana ante la gradual y creciente separación realizada de la experiencia concreta que nos constituye en tanto parte integrante de la naturaleza de la cual hacemos parte y sin conciencia de ello. En suma, este proceso no solo realiza una profunda crítica a la lógica antropocéntrica desde la cual se posiciona la sociedad hegemónica como referente universal de la vida moderna que nos tiene al borde del colapso de la existencia misma como especie, sino que, también, nos invita a establecer nuevas maneras de convivencia en términos de relacionalidad con la madre tierra.

Continuaremos con el Proceso socioecológico, adelantado por algunas de las comunidades asentadas en la Ciénaga Grande del Bajo Sinú como una expresión ontológica relacional de *paz anfibia* que encontramos presente entre las comunidades ribereñas, estrechamente articuladas a la fluidez de las diferentes corrientes hidrográficas que existen en dicha cuenca y en otras que se encuentran a lo largo y ancho del país. En particular este proceso se ubica desde el principio ético basado en la *lentitud energética* como parte de un proyecto político que deberá conducirnos al cambio de los estilos de vida impuestos por la sociedad consumista para que nos vayamos liberando de la lógica de la aceleración que esta impone mediante un modo de vida que se encuentra articulado a la denominada *filosofía del vivir sabroso*.

Seguiremos con la caracterización del Proceso de Comunidades Negras PCN como una expresión de paz ontológica relacional de experiencias simbióticas que se entremezclan entre una paz telúrica y una paz anfibia, mediante las cuales se recrean las diversas formas de vida articuladas a las huellas de africanía que se posicionan como parte de un proyecto político liberador frente a la lógica mercantilista y a los múltiples procesos de violencia que les ha tocado enfrentar históricamente en sus territorios. Finalmente presentaremos una última coda en la cual destacamos a una diversidad de experiencias que se vienen desplegando como expresiones de procesos políticos antiextractivistas, antirracistas, antipatriarcalistas, antisexistas, antiheteronormativos y antimilitaristas que se encuentran articulados al conjunto de pazes ontológicas-relacionales sobre las que venimos haciendo referencia en este apartado.

3.1 El proceso de liberación de la Madre Tierra: una experiencia de paz telúrica

El Proceso de Liberación de la Madre Tierra, adelantado desde el Norte del departamento del Cauca, es el resultado de cerca de dos décadas de lucha y organización de un proceso político abierto para toda Colombia y el mundo en general el cual pasa por la toma y recuperación de tierras ancestrales despojadas como parte de una disputa que reactualiza la lucha liderada por la Cacica La Gaitana en los inicios del siglo XVI cuando organizó la resistencia del pueblo Nasa contra la invasión del imperio español. La conciencia histórica de larga duración del proceso de colonización y, a su vez, de la descolonización, podemos evidenciarla en la palabra del PLMT al plantearnos lo siguiente: “Un día de 1535 llegó la Conquista. Una noche nos acostamos nasa y amanecimos ‘indios’. Empezó la explotación de nuestra tierra, que se convirtió en teatro de operaciones. Desde entonces no tenemos paz ni descanso” (PLMT 2016, 9).

La invitación que nos hace el PLMT de extender la lucha para liberar la madre tierra se ha convertido, sin duda, en un potente llamado que se ha ganado la simpatía de un importante número de comunidades, procesos, organizaciones, colectivos y académicxs de diversos lugares del país y del mundo por la valiente lucha que realizan en medio de unas condiciones bastante difíciles si consideramos la hostilidad y los constantes asedios a los que se ven enfrentadxs cotidianamente lxs liberadorxs de la madre tierra no solo por los actores armados legales e ilegales sino, también, por parte de algunas élites políticas y económicas que, utilizando a los diferentes medios de comunicación oficiales con los que cuentan, difaman la lucha de lxs liberadorxs por la impugnación que hacen a los intereses que existen por la tierra y la producción agroindustrial alrededor de los llamados biocombustibles.

Ahora bien, al preguntarnos por el origen de la mencionada simpatía hacia este proceso quizás una posible respuesta que podamos encontrar se encuentre en la construcción de las potentes enunciaciones y prácticas liberadoras que vienen desplegando lxs liberadorxs en el día a día desde los diferentes *puntos de liberación* que se han establecido hasta el día de hoy⁴⁷. Es de resaltar la presencia de una narrativa disruptiva que caracteriza a sus declaraciones políticas y las cuales las vemos bastante

⁴⁷ Desde el proceso se habla de los puntos de liberación de la Madre Tierra que se encuentran ubicados hoy en Munchique, Huellas, López Adentro y Corinto; asentadas en las fincas de Quitapereza, Los Mangos, La Emperatriz, Canaima I, II y III, La Albania, Quebrada Seca, Miraflores, García Arriba, García Abajo, Caucana, Cultivos, Granadita, Vista Hermosa, San Luis Abajo y tal como se señala: *y los que vienen*.

conectadas con el estilo y el contenido de las enunciaciones a las que ha venido recurriendo el proceso neozapatista en el sur de México desde hace ya tres décadas. En el siguiente enunciado podemos evidenciar el posicionamiento de una lucha ubicada desde un horizonte espacial que trasciende el propio territorio donde se encuentra ubicado el pueblo Nasa:

Esta lucha es desde el norte del Cauca, no del norte del Cauca. Desde el pueblo nasa, no del pueblo nasa. Porque es la vida la que está en riesgo con la explotación de la tierra al modo capitalista que desequilibró el clima, los ecosistemas, todo. Desde el norte del Cauca decimos basta, es hora de ponerla en libertad (Citado en Escobar 2020, 2).

Frente a la anterior invitación, a la cual nos convocan lxs liberadorxs de la madre tierra del pueblo Nasa a toda Colombia y el mundo en general, es importante resaltar que esta se inscribe no solo por ser una de las expresiones re-creadas de aquellos proyectos libertarios que vienen caminando desde los mismos inicios de la colonización española, tal como lo hemos señalado amplia y específicamente en el segundo capítulo de este trabajo, sino, también, por ser la expresión de un proyecto político pluritópico que claramente se aleja de posiciones esencialistas o pachamamistas, tal como algunos detractores de la opción decolonial lo han querido mostrar.⁴⁸

Ahora bien, al afirmar que este proceso viene caminando desde hace ya casi cinco siglos no solo queremos resaltar la importancia que tiene la dimensión temporal dentro de la conciencia histórica adquirida por el pueblo Nasa y sus liberadorxs sobre la lucha adelantada sino, igualmente, reconocer la concepción disruptiva que tienen lxs nasas sobre el tiempo y el espacio respecto a la que se tiene en occidente. En este sentido podemos observar como la concepción y la experiencia vital espiralada que tiene el pueblo Nasa en torno al tiempo y el espacio, trastoca las representaciones de linealidad del tiempo occidental entendido como pasado, presente y futuro y de una linealidad espacial petrificada en un atrás, un aquí y un adelante.

Tiempo y espacio en forma de espiral que ha configurado un movimiento cronotópico de una lucha viva en el presente que viene del pasado y que en sus diversos viajes en el tiempo y el espacio construido, mediante el ir y volver hacia o entre cada una

⁴⁸ Nos referimos a la publicación titulada: *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial* y que a nuestro criterio es una crítica centrada en elementos descontextualizados y sin la debida fundamentación que supondría tal crítica. De igual modo, es un trabajo que parte de un acentuado desconocimiento de la estructura central de los debates que se plantean desde la opción decolonial y en el cual se observa un marcado interés por criticar sin el debido conocimiento de los debates y planteamientos centrales que se hacen desde la misma opción.

de estas luchas, se han confundido armónicamente en una sola lucha, es decir, que la lucha del pasado se encuentra relacionada con la lucha del presente o que la lucha del presente es la misma que libraron y/o que re-configuradamente libran sus ancestros desde el pasado-presente (ancianos, ancianas, mayores, mayoras, sabios, sabias) y desde el futuro-pasado (adolescentes, jóvenes y adultos que continúan aprendiendo del pasado presente) para continuar permaneciendo como pueblo dentro de sus territorios ancestrales desde el futuro presente y no presente (niños, niñas y los que no han nacido aún). Lo anterior, podemos verlo con mayor claridad cuando se plantea desde el proceso lo siguiente:

El Proceso de Liberación de la Madre Tierra (PLMT) «ha cumplido 7 años en la última etapa, 17 años desde la entrada en [la finca] La Emperatriz, 51 años con el [Consejo Regional Indígena del Cauca] CRIC, 112 años con Quintín Lame, 320 años con Juan Tama, 484 años con La Gaitana» (PLMT, 2022). Se trata de un sujeto colectivo con una raíz profunda de construcción de vida y resistencia. Además del dilatado camino por «la larga noche de los quinientos años» que todos los pueblos amerindios han andado, caminan la palabra que sembraron en 1971 como CRIC en su plataforma de lucha: liberar la tierra, ampliar el territorio, no pagar terraje... (Minga de Comunicaciones del Proceso de Liberación de la Madre Tierra: 2022a).

Al afirmar que la dimensión temporal relacional de los elementos de la lucha del presente que adelanta el PLMT es una re-actualización de las luchas del pasado que libran lxs líderes ancestrales contemporáneos, podemos evidenciar la enunciación de una ruptura con el canon establecido del tiempo lineal utilizado por la ciencia positivista. En este sentido, la ruptura ontológica-epistémica del pueblo nasa, frente a dicha linealidad del tiempo, nos permite entender como el flujo de la vida se encuentra en correspondencia con la dimensión espaciotemporal en espiral la cual nos revela como en las *luchas-semillas* del pasado nos encontramos con las *luchas-cosechas* del presente o de como en las *luchas-semillas* del presente nos topamos con las *luchas-cosechas* del pasado.

En suma, es a partir de esta racionalidad del tiempo-espacio espiralado del pueblo nasa que las pazes decoloniales e interculturales entran a dialogar con dicha racionalidad en tanto dichas pazes se encuentran relacionadas con el conjunto de lógicas espaciotemporales “otras” que existen en Colombia y en otras partes del mundo las cuales nos aclaran la visión para caminar la palabra, especialmente cuando nos atrevemos a *desalambrar el pensamiento* hegemónico, hacia un tránsito alterativo que nos anima a proponer reflexiones, preguntas, análisis, conversaciones, interpelaciones y afirmaciones “otras” sobre la paz, al lado del conjunto de sociedades que han sido negadas, invisibilizadas y criminalizadas por el patrón de poder moderno/colonial.

De igual modo, el PLMT es un proceso político en donde sus posicionamientos discursivos, sin declararse propiamente desde un posicionamiento conceptual asociado directamente a las pazes decoloniales e interculturales, son coincidentes en términos del énfasis que realiza al ubicar a la modernidad colonial como el centro del problema, colocando en evidencia la imposibilidad misma de la paz enunciada y gestionada por la institución estatal más allá de que ésta se encuentre relacionada con gobiernos, ya sean estos de derecha o de izquierda. Esta afirmación podemos verla reflejada en las palabras expresadas desde el mismo proceso y mediante las cuales, en el marco de la coyuntura actual del proceso de liberación de la madre tierra, se impugna al actual gobierno de izquierda, liderado por Gustavo Petro, al momento de declarar lo siguiente:

El norte del Cauca es un vórtice donde se enfrentan dos visiones del mundo, donde se da una lucha de los pueblos en contra de la modernidad colonial y el sistema de muerte que es el capitalismo. Por un lado, la industria cañera, uno de los sectores “más productivos” de Colombia, monopoliza y explota las tierras del valle, bajo el discurso del Desarrollo. Del otro lado, las comunidades nasa, arrinconadas en las laderas dentro de resguardos, bajan al valle a recuperar, a liberar la tierra esclavizada por la industria para sembrar comida, vivir ahí y para que vuelva a brotar la vida (...) El *desarrollismo*, que goza de perfecta salud en gobiernos tanto de derecha como de izquierda y que sirve de excusa para justificar tanto despojo, busca defender la propiedad privada frente a otras formas de redistribución de la tierra, así como de otras formas de habitar estos territorios (Minga de Comunicaciones del Proceso de Liberación de la Madre Tierra: 2022b).

Partiendo del anterior contexto, generado por la modernidad colonial, es que las pazes decoloniales e interculturales se caracterizan y se posicionan a partir de formas “otras” de vida que han logrado configurar, al desvincularse de la paz estatal y de sus falacias desarrollistas, la existencia de unas pazes ontológicas relacionales, o si se quiere de unas pazes telúricas que encontramos presente en muchas de las sociedades originarias, afrocolombianas y campesinas en Colombia. Esto lo podemos evidenciar en el PLMT cuando se afirma de manera contundente lo siguiente: *Y que para nosotros la paz, una palabra que no usamos, es la tierra: libertad, equilibrio, armonía*. Tal como lo podemos evidenciar en la corta y concluyente declaración la estrecha relación que establece el proceso entre la Paz y la Tierra es una articulación bastante diferente a la usual relación establecida por la cultura occidental entre la Paz y el Estado. En este sentido la relación que se asume entre la paz y la tierra, al interior del pueblo nasa, es la expresión de una paz ontológica relacional o paz telúrica que ha sido conceptualizada, de manera magistral, mediante la siguiente afirmación manifestada por la Minga de Comunicaciones:

Este proceso no se contenta con nada menos que la liberación de la Madre Tierra, de toda ella, cuan amplia y diversa es. Por eso pensamos que vale la pena desalambrarnos el pensamiento, reconstituir los vínculos de lo común, atizar la memoria viva de las prácticas que nos ombligan a Uma Kiwe y (re)tejernos con quienes compartan este interés, urgente e innegociable, por dejar atrás este trato indigno que le damos a la tierra (Minga de Comunicaciones del Proceso de Liberación de la Madre Tierra: 2022a).

Así mismo, esta paz telúrica nasa, que emerge desde el Norte del Cauca para toda Colombia y el mundo en general, se encuentra articulada a la noción del wët wët fxi'zenxi como expresión trascendente de la vida comunal para lograr la convivencia en alegría con todos los seres, pero no como una proyección de lo que puede ser sino de lo que hoy mismo ya es parte de la vida del pueblo nasa en libertad y alegría con Uma Kiwe. En suma, la paz telúrica nasa es la expresión de una lucha permanente, realizada en medio del asedio establecido por la hidra capitalista, para vivenciar y/o alcanzar el wët wët fxi'zenxi no solo como pueblo nasa sino como especie humana la cual es convocada a liberar a la madre tierra de las ataduras puestas por el desarrollismo. Y, en este sentido, la paz telúrica del pueblo nasa, como clara expresión de una paz ontológica-relacional, es el llamado que se hace al mundo en general para respetar a nuestra madre común y dadora de la vida de tal forma que podamos verla en su trascendental dimensión porque: *La tierra ha sido siempre nuestra alegría, nos amarramos con ella desde nuestro origen —nos ombligamos—, la respetamos y la cuidamos entre todos y todas... para nosotros la tierra... es la casa grande donde vivimos con todos los seres, es la madre que nos da todo* (citado en Escobar 2020, 4).

Ahora bien, en la siguiente declaración, realizada desde la Minga de Comunicaciones del PLMT, podemos ver cómo se caracteriza o define al wët wët fxi'zenxi el cual se ha convertido en el principio esencial que ha configurado históricamente la existencia misma del pueblo nasa y que se expresa de manera reiterativa en su lengua *nasa yuwe* como posibilidad enunciativa para continuar posicionando su pensamiento propio:

Ante este panorama, parece que la alternativa que nos deja el sistema es la supervivencia de las especies y no el buen vivir, que acá le decimos wët wët fxi'zenxi, convivir en alegría con todos los seres. El wët wët fxi'zenxi no es un será sino un ser o un siendo; no es una promesa de bienestar, sino estar o permanecer en una vivencia. Esa vivencia está en peligro de desaparecer por la crisis planetaria generada por el capitalismo. El capital nos pone ante esta peligrosa disyuntiva: luchar para sobrevivir o luchar para alcanzar el wët wët fxi'zenxi [...] Si la lucha por la supervivencia es ahora, es indispensable que esa sea nuestra felicidad: nuestro wët wët fxi'zenxi sigue siendo ahora. Si la lucha por el wët wët fxi'zenxi es ahora, sobreviviremos como especies (Minga de Comunicaciones del Proceso de Liberación de la Madre Tierra: 2022a).

Como lo podemos inferir, una vez realizada la lectura de la anterior proclama liberadora de la madre tierra, el wët wët fxi'zenxi es el concepto-acción que se enuncia como cosmoacción⁴⁹ el cual sintetiza la paz ontológica relacional del pueblo nasa o la paz telúrica a partir de la cual se evidencia la potencia de su lucha ontológica como pueblo nasa en su estrecha articulación con la alegría de *Uma Kiwe* en tanto entidad trascendente que los define como pueblo. Es en este sentido que podemos evidenciar el posicionamiento político del pueblo nasa, al momento de enunciar que: “No tenemos afán. Cuando llegue el momento de ‘negociar’ será dentro de las fincas y el único trato aceptable será su libertad. Ese día ya no serán fincas, serán Uma Kiwe” (PLMT 2016, 41). Este posicionamiento político, tal como lo podemos inferir, establece una radical diferencia entre la finca, como elemento productivo dentro de la lógica desarrollista, y Uma Kiwe, como la madre a la cual todos debemos cuidar para cuidarnos nosotros mismos en tanto seres interdependientes y relacionales que nos define como especie pero que lamentablemente nos encontramos desvinculados de ella.

O dicho en palabras de Vilma Almendra (2012), al momento de responder la pregunta que se hace en torno ¿A qué hacemos referencia cuando hablamos de paz?, quien desde el caminar de la palabra como mujer perteneciente del pueblo nasa o desde el *palabrandar*, tal como ella lo ha venido definiendo en sus diversas reflexiones, entiende la paz del siguiente modo:

Pues a vivir en equilibrio y en armonía con la Madre Tierra; a que todas y todos volvamos a caminar con libertad la palabra de los pueblos; a transitar tranquilamente por la comunidad sin temer a la muerte; a estudiar en la escuela sin que esta se convierta en trinchera de los malos; a sembrar y a cosechar nuestros alimentos en nuestra parcela sin miedo a las fumigaciones; a volver a tomar el agua de los ríos y las quebradas; a ver reverdecer nuestras montañas en vez de ver desiertos de tierra y químicos desechados por las mineras; a volver a sentarnos con suficiente tiempo y amplia participación en nuestras asambleas y tomar decisiones sin premura; a integrarnos más de lleno entre todos, no para enterrar nuestros muertos, sino para celebrar el milagro de la vida; a tejer lazos de unidad con otros pueblos y procesos; a vivir, recrear y alimentar nuestros sueños y planes de vida (Almendra 2012).

Ahora bien, una de las principales características que define a las pazes decoloniales e interculturales, sobre las cuales hemos venido hablando ampliamente en

⁴⁹ El concepto de cosmoacción se define por el estrecho vínculo que se establece entre la vivencia de lo comunal con la palabra y la acción desde el cual podemos entender cuando se plantea que: *La palabra sin acción es vacía, la acción sin palabra es ciega, la palabra y la acción por fuera del espíritu de la comunidad, son la muerte.*

este trabajo, es el ejercicio autonómico que históricamente han adelantado las sociedades negadas, invisibilizadas y criminalizadas a partir de sus diferentes formas organizativas comunales y a partir de las cuales interpelan el poder establecido para posicionarse en términos de proyectos autonómicos libertarios como es el caso del PLMT. Partiendo de que lo comunal se encuentra instituido esencialmente por formas organizativas no liberales y no estatales, el PLMT ha significado un inusitado desafío al poder estatal y social hegemónico que ha generado, ante sus telúricas enunciaciones y prácticas liberadoras disruptivas, fuertes estremecimientos y reacomodos desde este lugar del mundo el cual se encuentra conectado con otros movimientos autonómicos presentes en diferentes latitudes de Colombia y el mundo en general a pesar del avasallante paso del sistema mundo moderno/colonial que los invisibiliza y criminaliza.

Partiendo del anterior contexto podemos advertir sobre las fuertes tensiones que cotidianamente se vienen presentando en el norte del cauca, en parte por la apropiación ontológica del pueblo nasa alrededor del pensamiento telúrico y su praxis liberadora de Uma Kiwe. Una de las mayores tensiones que podemos advertir se encuentra relacionada con el ejercicio autonómico realizado por el PLMT a partir del cual se interpela a las diferentes expresiones de la institucionalidad estatal que hacen presencia en las tierras liberadas y del territorio en general del Norte del Cauca que se posiciona como una apuesta política compartida para expandirse hacia otros lugares del país y el mundo en general. En este sentido, podemos afirmar que el pensamiento telúrico del pueblo nasa ha logrado provincializar la teoría crítica de la modernidad en la medida que se posiciona como una narrativa y praxis política hacia una transición social en plena relacionalidad con Uma Kiwe, dejando al descubierto la visión antropocéntrica y estadocéntrica propia de la modernidad/colonialidad.

Es así como el pensamiento telúrico nasa, articulado al PLMT, se aleja de las ilusiones de realizar los cambios profundos que nos demanda la crisis civilizatoria por la cual venimos atravesando cuando dichos cambios son concebidos desde los estrechos marcos ofrecidos por el campo institucional-estatal. Lo anterior podemos constatarlo al momento de leer la siguiente declaración:

Seguiremos caminando por fuera del campo minado institucional porque creemos que una política sin las voces de los que no tienen voz es una farsa. Ahora que los científicos dicen que el punto de no retorno está a la vuelta de la esquina, no vendrían mal muchos puntos de liberación en el mundo, cada quien a su modo nutriendo la diversidad, resignificando la noción de lo político y ampliando nuestros imaginarios de

transformación (Minga de Comunicaciones del Proceso de Liberación de la Madre Tierra: 2022a).

Lo que venimos planteando nos lleva a comprender de como la interpelación que se hace desde el proceso de liberación de la madre tierra a la institucionalidad estatal, incluso a la institucionalidad comunitaria-indígena, se convierte en el elemento común que este proceso estaría compartiendo con la perspectiva interpretativa de la paz decolonial en tanto coincidimos con la importancia que le damos a las formas de gobiernos colectivos, comunales, mutualistas y/o autonómicos como generadoras, para el caso del PLMT, de wët wët fxi'zenxi, es decir, de paz(es) decolonial(es). En este sentido, las autoridades colectivas comunales del PLMT utilizan la figura de la asamblea comunitaria como mecanismo directo de participación que tienen para afrontar colectivamente la lucha que han emprendido, además de la vivencia cotidiana del wët wët fxi'zenxi. Otro elemento común lo podemos encontrar en la fuerte crítica que le venimos haciendo a la institucionalidad estatal como generadora de guerra y violencias más que de la paz misma que dice promover en aras del bien general.

De otro lado, es importante destacar como desde el PLMT se tiene conciencia de la importancia de la interculturalidad como principio y práctica de la lucha de larga duración que han adelantado como pueblo. La rica práctica intercultural, históricamente experimentada desde el conjunto de sociedades negadas por la sociedad hegemónica, la podemos ver conectada con las pazes interculturales en la medida que la interculturalidad ha sido una práctica ancestral a través de la cual han podido afrontar los diferentes procesos de violencia que han sido encubiertos como pacificación. Dichas pazes interculturales, establecidas históricamente como formas, mecanismos, estrategias y alianzas para el tratamiento de sus conflictos ha sido lo que les ha permitido afrontar, en la mayoría de las ocasiones, a las ya mencionadas tecnologías gubernamentales del poder estatal. En este sentido, es importante destacar las acciones que viene adelantado el PLMT en la perspectiva de establecer alianzas estratégicas interculturales para continuar el camino transitado desde la ancestralidad y que se evidencia actualmente en el momento de declarar lo siguiente:

Hemos hecho reuniones con comunidades campesinas y afrodescendientes para debatir y acordar. Hemos logrado acuerdos y vamos haciendo mingas conjuntas. Vamos a ir convocándonos y juntándonos. Sumando fuerza para liberar juntos. Si hay oídos receptivos seguimos andando. Si no, seguimos andando (PLMT: 2016, 33).

De igual modo, una paz intercultural que se ha venido concretando mediante la realización de las campañas solidarias denominadas “marchas de la comida” a través de las cuales se comparte las cosechas obtenidas de las tierras liberadas con algunos sectores populares de las ciudades de Cali, Manizales, Medellín y Bogotá o de los encuentros internacionales de liberadores de la madre tierra como estrategias mediante las cuales no solo se visibiliza y fortalece la propia lucha sino, también, se comparte el corazón liberado de Uma Kiwe para corazonar otras luchas que caminan por otros territorios del mundo. O una paz intercultural, expresada en la invitación que se hace desde el PLMT cuando se exhorta a otras sociedades negadas, invisibilizadas y criminalizadas para que se unan a la lucha que tienen en común frente a la lógica desarrollista impuesta en sus territorios, al momento de declarar lo siguiente:

Es el tiempo de liberar nuestros territorios, pues no sólo los nuestros, sino los de los campesinos y afrodescendientes, los han convertido en grandes campos de batalla, en escenarios de una guerra que se realiza para propiciar el desplazamiento y desalojar los territorios para que las multinacionales desarrollen megaproyectos.

Para ir concluyendo sobre la potencia que emerge de los disruptivos posicionamientos ontológico-relacionales del PLMT es sugerente retomar la pregunta formulada por Escobar (2020), con su correspondiente respuesta, en torno a la naturaleza que estaría definiendo a dicho proceso autonómico como parte de una renovada formación ontológica, política y epistémica, claramente articulada a una configuración de un ser/hacer/pensar en su relacionalidad telúrica. Veamos a continuación, en extenso, los términos de lo que expresa al respecto:

¿Estaremos asistiendo al nacimiento de una nueva formación discursiva, en la cual el territorio como ser vivo, la vida como flujo (pluriverso), la convivencia de lo humano y lo no-humano en interrelación profunda, el sentipensar en autonomía y la comunalidad como modelo de existencia formarían los elementos básicos de dicha formación, entre los cuales la práctica discursiva nasa establecería un sistema de relaciones que regiría la formación de [otros] conceptos, objetos, temas y estrategias, significativamente diferentes —a nivel de las regularidades discursivas— a los de la episteme de la modernidad? Llevaría más tiempo y mucha más investigación colectiva justificar dicha hipótesis. Mi intuición me dice que este es el caso. Una indicación de ello la podemos tener preguntándonos si los conceptos en boga en relación con la tierra y la crisis ambiental —desarrollo sustentable, economía verde, mercados de carbono— tendrían cabida en la formación discursiva de la Liberación de la Madre Tierra: claramente este no sería el caso. Si bien los términos básicos de dicha formación pudieran pertenecer a la formación moderna, el enunciado La liberación de la Madre Tierra no puede ser pronunciado dentro de ella (Escobar 2020, 19-20).

Retomando la pregunta y respuesta formuladas por Escobar podríamos decir que nos encontramos ante un re-nacimiento de los pilares ancestrales forjados históricamente por el pueblo nasa que se han transfigurado, en parte, como respuesta a las devastadoras consecuencias a las que venimos asistiendo actualmente respecto a las posibilidades concretas de proteger nuestra propia existencia. Esta dramática situación es entendida por el PLMT como una clara expresión de la crisis civilizatoria en la que nos encontramos y de la cual podríamos salir solo si entendemos, y actuamos en consecuencia, de que nuestro futuro común como sociedades humanas se encuentra inexorablemente atado a la permanencia de la vida de todas las demás especies denominadas no humanas y a las cuales debemos cuidar como parte esencial de lo que este proceso designa sin dilaciones: *Madre Tierra*.

En suma, las formaciones discursivas del PLMT se convierten en un llamado liberador que nos hace el pueblo nasa para re-configurarnos desde un ser/hacer/pensar “otro” desde el cual podamos ir comprendiendo que no solo otro mundo es posible sino, también, necesario frente a las graves consecuencias generadas por la visión antropocentrista que hemos naturalizado como forma de relacionamiento predominante en nuestras vidas. Y es a este llamado liberador, de carácter biocéntrico, al que se articulan las pazes decoloniales e interculturales como posibilidades otras de entender las relaciones sociales que hemos establecido alrededor de la visión hegemónica de la paz liberal que se ha venido imponiendo frente a otras concepciones y prácticas de hacer la paz que, tal como la del PLMT, se conecta con los sentidos profundos de la paz como parte del respeto que le debemos a la madre tierra y el cual deberá extenderse a toda la sociedad, antes de que sea demasiado tarde realizar los correctivos que tendremos que hacer para preservar la vida humana misma.

3.2 El proceso comunitario de la Ciénaga Grande del Bajo Sinú, Asprocig: una experiencia de paz anfibia

La ciénaga grande del bajo Sinú, en la cual se encuentran ubicados los municipios de *San Bernardo del Viento, Lorica, San Antero, Purísima, Momil, Tuchín, San Andrés de Sotavento, Cotorra y Chimá* en el departamento de Córdoba, ha sido el espacio geográfico en el que se ha venido posicionando el proceso articulado a la Asociación de Pescadores Campesinos Indígenas y Afrodescendientes para el desarrollo comunitario de la ciénaga grande del Bajo Sinú, Asprocig, desde hace ya más de 30 años. Es importante

decir que este territorio anfibio hace parte de una compleja estructura ecológica de corredor biodiverso que entrelaza páramos y selvas húmedas tropicales con bosques secos, manglares, humedales de agua dulce, estuarios y ecosistemas marinos.

Este proceso comunitario, relacionado con la tradición a la cual Orlando Fals Borda (2002) llamara la *cultura anfibia* de los Zenúes y recogida por este en su trabajo *Historia Doble de la Costa Atlántica* y; recreada por Manuel Zapata Olivella (1972) en su novela *Tierra Mojada*, es la expresión de una forma de vida ancestral revitalizada desde lo que actualmente se viene denominando por dicho proceso como el *Vivir Sabroso*. La característica principal de dicha cultura anfibia, representada por el modo de vida ribereño que han experimentado pescadorxs, campesinxs, afrodescendientes y el pueblo originario de herencia Zenú como habitantes históricos de este territorio cienaguero, se encuentra definida por la capacidad de adaptación a las condiciones que proporciona el contexto territorial de la depresión Momposina para la reproducción material y espiritual de las formas de vida que milenariamente han establecido estas personas tanto alrededor de la tierra como del agua. En este sentido, esta cultura anfibia se encuentra caracterizada por:

Un complejo de conductas, creencias y prácticas relacionadas con el manejo del agua, ríos, caños, barrancos, laderas, playones, ciénagas y selvas pluviales, y su relación con el ambiente natural, la tecnología y las normas de producción agropecuaria y de la pesca, las cuáles prevalecen en las comunidades que habitan la Depresión Momposina (Fals Borda 2002, 21).

Partiendo de lo anterior, podemos decir que la cultura anfibia es un proceso de poblamiento establecido históricamente por una diversidad de pueblos y comunidades ribereñas que han tejido sus relaciones sociales alrededor de la tierra, el agua y todas las manifestaciones de la vida presentes en dicho territorio anfibio y desde el cual se han creado formas relacionales de interdependencia y reciprocidad entre este y sus habitantes. Algunos de estos pueblos y comunidades ribereñas, asentadas en la denominada depresión Momposina, se han organizado hace ya tres décadas en torno al proceso liderado por la organización comunitaria -Asprocig- a través de la cual han logrado recrear y revitalizar las tradiciones y conocimientos ancestrales del pueblo Zenú a partir de la recuperación de la memoria histórica como comunidades asentadas milenariamente en este territorio y a partir de la cual han podido adquirir conciencia sobre las profundas y complejas relaciones que han construido durante el proceso de larga duración alrededor de sus prácticas cotidianas de existencia como sociedad hidráulica.

No obstante, las anteriores formas de vida han estado acompañadas de múltiples presiones que han debido afrontar históricamente dichas sociedades anfibia desde los mismos tiempos de la colonia y continuando con la experiencia del establecimiento de la república hasta nuestros días. Las presiones por la fiebre del oro y la disposición del territorio como medio de transporte fluvial de mercancías en los tiempos de la colonia hicieron de este territorio un lugar estratégico de la entonces provincia de Cartagena que luego en el siglo XIX debió afrontar la presencia de empresas francesas y norteamericanas instaladas para la explotación del oro y la madera. En el siglo XX la presión por la explotación de este territorio conduciría a que el Estado colombiano proyectara la construcción de las hidroeléctricas Urrá I y II⁵⁰ a mediados del siglo XX, bajo la égida del discurso desarrollista el cual ha generado graves afectaciones a las poblaciones ribereñas de la ciénaga grande del río Sinú en sus particulares procesos de reproducción de la vida material a partir de las actividades como la pesca artesanal y la siembra de comida para la subsistencia.

La resistencia afrontada por parte de las comunidades ribereñas asentadas en este territorio, respecto a las continuas prácticas depredatorias desarrollistas de las últimas décadas, ha debido modularse mediante diversos procesos de adaptación que hoy son reconocidos mundialmente por la capacidad que han desplegado para la generación de propuestas innovadoras en medio de los desastres generados en el territorio por el megaproyecto hidroeléctrico de Urrá I. Es en este sentido que debemos afirmar como Asprocig ha jugado un papel decisivo en la generación de un proceso comunitario al cual podríamos ubicar como una clara manifestación de las *pazes ontológicas relacionales* a las cuales hemos venido haciendo referencia en esta parte del trabajo puesto que dicho proceso comunitario ha logrado establecer un estrecho vínculo de relacionalidad o coevolución de las comunidades con los ecosistemas de Bosque seco tropical, de humedales y de manglar existentes en el territorio.

Ha sido precisamente a partir del mencionado vínculo de relacionalidad, articulado a la memoria ancestral de los Zenues como sociedad hidráulica, que desde

⁵⁰ La construcción de la Hidroeléctrica Urrá I en Tierralta (Córdoba) significó la inundación de 7.780 hectáreas, de las cuales 417 formaban parte de la zona de resguardo Embera, pueblo que ha habitado esas tierras comprendidas entre tres importantes ríos: Sinú (Kerado), Esmeralda (Kuranzado) y Verde (Iwagado). Estas tierras son propiedad colectiva reconocida constitucionalmente como Resguardo Indígena lo que les significa derecho a una amplia autonomía en todos los sentidos y que su Territorio sea inalienable, inembargable e imprescriptible; pese a lo cual no fueron consultados al momento de llevar a cabo las obras asociadas a Urrá I, generando un conflicto con las comunidades tanto del alto como del bajo Sinú porque alegaban que la represa alteraría su vida, sus costumbres y su forma de alimentación centrada en la pesca.

dicho proceso comunitario se ha venido revitalizando y estableciendo creativamente un conjunto de tecnologías propias y apropiadas para la subsistencia en donde sus diferentes componentes interactúan y se condicionan de forma dinámica y constante como *Territorios Anfibios que nos presentan la oportunidad de vivir en el agua y la tierra, de vivir en paz en el mismo territorio, de asumirnos como parte integral de la naturaleza y no dueños de ella* (Conversación con Juan José López Negrete, integrante de Asprocig). Hablar sobre el conjunto de las tecnologías propias y apropiadas manejadas en el territorio por parte de las comunidades pertenecientes al proceso, e incluso por fuera de este, nos daría para una descripción bastante amplia lo cual no viene al caso ahora presentar, no obstante, en breve podemos destacar que dichas tecnologías se erigen en el sustento práctico de la filosofía del vivir sabroso en la medida que mediante estas el proceso ha logrado concretar su cosmovisión autonómica territorial y comunal.

A modo de ejemplo podemos referirnos al proceso de revitalización de la cultura anfibia ancestral Zenú a partir del trabajo que realiza Asprocig con las comunidades articuladas al proceso para la recuperación y mantenimiento del sistema hidráulico ancestral existente en el territorio compuesto por un conjunto de canales y camellones elevados de carácter familiar y colectivo a través de los cuales estas comunidades se logran adaptar a las condiciones naturales que se presentan en el territorio cienaguero en términos de las temporadas tanto de inundación como de sequía. Este ejemplo es una muestra entre muchas otras tecnologías que les ha permitido como proceso proyectar su diseño de transición social desde la filosofía del vivir sabroso.

Ahora bien, frente al modelo de vida acelerado, impuesto por el patrón mundial de poder con su discurso y práctica desarrollista, la apuesta que se hace desde este proceso gira en torno a una existencia la cual pueda acompañarse a los sutiles ritmos asociados con la *lentitud energética* del vivir sabroso el cual no puede entenderse como la expresión de una paralizante quietud tal como se ha querido presentar en la coyuntura política actual sino de un movimiento natural que se ajusta a la específica composición biofísica que tiene el territorio y la cual se vincula con la vida social como elementos mutuamente interdependientes. En tal sentido, el vivir sabroso podemos entenderlo como la expresión de una paz ontológica relacional la cual se articula a una *paz anfibia* en la medida que la vida cotidiana de las personas ribereñas se adecúa a las condiciones bióticas propias del territorio en el que se desenvuelven sin pretender su control y dominio, tal como se hace desde la visión desarrollista andinocentrista. Lo anterior podemos entenderlo mejor cuando concebimos al pescador como un sujeto cultural el cual, tal como nos lo define

Naudel González Madera (2021, 211), *conoce el agua, los ecosistemas acuáticos y sus ciclos, con plena adaptación a las inundaciones y a las épocas secas, por lo que la dinámica del río es vital para la estrategia adaptativa que es su cultura, más que constituir fenómenos por controlar.*

Tal como se desprende de lo anteriormente planteado por González, la adaptabilidad, como una condición propia que tienen las comunidades pescadoras, es una cualidad que hace que este proceso siempre se encuentre en constante adaptación, incluso frente a sus mismas formas organizativas. No obstante, la adaptabilidad organizativa de Asprocig se mueve dentro de la lógica de lo colectivo como forma privilegiada para la toma de las decisiones de interés general. Aunque no hay una preocupación por darse a conocer como proceso comunitario este ha logrado establecer vínculos con otras luchas nacionales e internacionales a partir de las cuales se ha venido promoviendo el enunciado *Ríos libres para la vida y no para la muerte* como parte de su articulación al movimiento internacional de Ríos Vivos. Dicho enunciado se convierte en una impugnación a la matriz minero-energética propia del patrón mundial de poder que ha cosificado la naturaleza en su máxima expresión. De ahí que este reclamo de potenciar la vida en todas sus expresiones y la consigna por la libertad de los ríos sean elementos diferentes pero comunes a los enunciados por lxs liberadorxs de la madre tierra los cuales son coincidentes, tal como podemos inferirlo, con las pazes ontológicas relacionales y que para este caso aparece en forma de paz(es) anfibia(s).

Continuando con las formas organizativas que se han promovido desde el proceso para vivir sabroso, es decir, para la paz, es importante destacar la unidad fractal del territorio que se encuentra representado en los Agroecosistemas Biodiversos Familiares ABIF, constituidos con el propósito de garantizar la soberanía alimentaria mediante el establecimiento de los seis grupos de plantas que deben haber en todos los ABIF (Frutales, Hortalizas, Ornamentales, Energéticas, Medicinales y productoras-protectoras. A nivel comunal nos encontramos con los sistemas socioecológicos colectivos y el Sistema solidario de comercialización e intercambio de productos agroecológicos – SICIPA. Los primeros emergen del conocimiento intercambiado colectivamente en las espirales socioecológicas que son espacios de encuentro entre las familias que tienen ABIF. En estos se intercambian los saberes y se presentan procesos de recuperación de memoria colectiva alrededor del fortalecimiento de lo común. Los Sistemas Socioecológicos Colectivos - SSC además de revitalizar los elementos culturales del ser campesino y pescador, mitigan los impactos ambientales del cambio climático y propician autonomía

y soberanía alimentaria, teniendo como principio una forma de distribución de excedentes en forma equivalencial. En segundo lugar, el Sistema solidario de comercialización e intercambio de productos agroecológicos – SICIPA, en el cual se llevan a cabo los intercambios de los excedentes agroecológicos de los patios por medio de trueques, especie o dinero, en el que los precios son al mismo valor comercial.

Ahora bien, la tan en boga y mencionada transición energética, como un discurso y práctica funcional de la política internacional mediante la cual se mantiene y amplía la matriz energética utilizada actualmente por el capitalismo, es analizada críticamente por este proceso en la medida que desnuda las múltiples afectaciones sufridas por la política energética implementada en todo el país y el mundo, en este caso con la puesta en marcha de la represa de Urrá I y del mundo en general mediante la construcción de megaproyectos hidroeléctricos. No obstante, a la crítica realizada desde el proceso por la generación de las políticas de muerte que han acompañado a dichas megaobras, al igual que a la constante presión ejercida por la actividad agroindustrial y ganadera que se encuentran presentes actualmente en este territorio, Asprocig prefiere instalarse como un proceso generador de una transición social que nos ofrece alternativas hacia una vida en donde el vivir sabroso no es solo el horizonte de la sociedad del futuro sino el presente de una forma de vida la cual se expresa como una paz anfibia, caracterizada por ser una forma de relación social basada, entre otros, en el principio de la adaptabilidad el cual ha sido construido históricamente alrededor de las dinámicas de vida ribereña de las comunidades pescadoras, campesinas, afrocolombianas y originarias que se encuentran ubicadas en este territorio sinuano.

En suma, el posicionamiento del Vivir Sabroso, en el cual vienen trabajando las familias y comunidades en este territorio, es quizás una de las mayores fortalezas que nos comparte este proceso de como la idea del vivir sabroso se encuentra estrechamente relacionada con la idea de la paz, entendida como una forma de relación social basada en la relacionalidad ontológica, es decir, una paz en relacionalidad con la naturaleza como parte integrante de la cual también hacemos parte. Al respecto es importante destacar la siguiente cita del amigo Iván Correa en la que queda clara la relación establecida y el sentido del cual venimos presentando, en el momento de señalar lo siguiente:

Todo el trasfondo de esto es el vivir sabroso. Y vivir sabroso es vivir en paz. Muchos consideran que la paz es lo que se trabaja en cuestiones de grupos armados, se van a la pelea, hay muertos, hay acuerdos de paz y todas esas cosas. Para nosotros, la paz significa otra cosa. La paz significa vivir sabroso. Para vivir sabroso y tener paz se necesita, primero, la conservación de la naturaleza, y nosotros hacemos parte de la naturaleza.

Nosotros no podemos vivir sin aire, sin agua, sin todo este sistema (QEPD Iván Correa, Pescador y Coordinador de Asprocig).

De otro lado, es importante destacar como la paz anfibia, desplegada entre las personas que jalonan este proceso comunitario, se inscribe dentro de una tradición de paz intercultural propia de las sociedades asentadas en este territorio en la medida que la conformación misma de quienes hacen parte de dicho proceso se encuentra configurada por la existencia de una variedad de pueblos y comunidades con modos de vida diferenciados que caracterizan a las sociedades de pescadorxs, campesinxs, afrocolombianxs, zenúes, emberá y demás culturas que históricamente han compartido este territorio anfibio desde una lógica de subsistencia y la cual interpela la visión desarrollista presente en la sociedad hegemónica. En tal sentido, la paz intercultural en este territorio ha sido y es un proceso permanente en el cual se han movido los pueblos ribereños y en donde la solidaridad, la cooperación y la ayuda mutua son los elementos cohesionadores que les ha permitido reconocer, diferenciar y/o compartir sus diferentes formas de existencia social, política, cultural, económica y espiritual que se han entrecruzado como parte de la existencia de una paz intercultural y decolonial, expresada contemporáneamente en esta *tierra mojada*.

Ahora bien, lo anterior no significa que la presencia de una paz decolonial e intercultural en este territorio se encuentre alejada de las múltiples tensiones con otras apuestas que conciben la paz desde una óptica distinta, específicamente asociada a la paz liberal hegemónica, y en donde aparecen conflictos de intereses y valores los cuales se desenvuelven en la vida cotidiana de las personas, grupos y culturas diferenciadas que igualmente habitan este territorio anfibio. En particular se destaca el interés que la sociedad hegemónica ha hecho prevalecer en torno a la maximización de las ganancias respecto a los diversos ámbitos comunes que se encuentran en el territorio como criterio central de relacionamiento histórico que se ha tenido con éste y el cual tensiona conflictivamente la filosofía del vivir sabroso que se enuncia y vive desde este proceso comunitario.

De manera paradójica sería precisamente la construcción de la represa Urrá la que habría permitido, en parte, revitalizar y trascender la lucha ancestral de los Embera y los Zenues por su pervivencia en esta *tierra mojada* y a partir de la cual, en medio de los desastres provocados por los diversos procesos históricos de colonización de este territorio cienaguero que se han puesto en marcha hasta el día de hoy, se ha logrado

mantener la semilla de la esperanza por un mundo diferente en el que la solidaridad, la reciprocidad y la ayuda mutua puedan ser los estandartes de la transición social en la cual vienen empeñadas las personas que hacen parte de este proceso comunitario como expresión del proyecto ético, político y estético, asociado con lo que denominan el “Vivir Sabroso”.

En suma, el Vivir Sabroso, entendido como una apuesta ética, política y estética que viene desplegando el proceso comunitario de Asprocig en este territorio anfibio, se erige en el diseño filosófico y la praxis de la transición social que se enuncia y se vive cotidianamente como un aporte sustancial no solo para el territorio cienaguero sino, también para el país y el mundo en general. Es precisamente como este llamado al vivir sabroso, dentro de la perspectiva de las pazes decoloniales e interculturales, se convierte en un horizonte esperanzador para abrir un diálogo intercultural que nos permita construir la paz en el país y el mundo en general de un modo “otro” mediante la apuesta por una paz ontológica-relacional basada en el principio de la *lentitud energética*.

Este vivir sabroso, articulado a la paz ontológica relacional que se encuentra expresada de manera específica en este territorio como una paz anfibia, es la enunciación y práctica del principio de la *lentitud energética* que no solo interpela los ritmos acelerados del mundo moderno y a su matriz minero-energética, sino que, igualmente, nos invita a hacer conciencia de la necesidad de vernos y actuar como seres humanos en plena interdependencia con lo no humano. En este sentido, la paz anfibia, como expresión de la paz decolonial e intercultural que se vive desde el proceso, es la apuesta política desplegada históricamente por sus habitantes en este territorio cienaguero y a la que hoy vienen denominando el vivir sabroso.

Esta paz anfibia nos hace hoy un llamado muy importante frente a la necesidad que tenemos como sociedad de hacer la paz con la naturaleza como una condición inherente e impostergable para alcanzar la paz humana en los tiempos actuales del denominado *punto sin retorno* al que nos estamos dirigiendo, tal como si tratara del fondo de un precipicio al que nos conduce un vehículo que en medio de su acelerada y veloz marcha hemos perdido su control y nos conduce inevitablemente hacia una muerte instantánea. Estas fallas irreversibles las entendemos como la expresión de una crisis civilizatoria que ha estado parcialmente soportada por un conjunto de procesos que, como el acá caracterizado, nos muestran las posibilidades de corregir el rumbo mediante nuevas formas de relacionamiento entre el mundo social y el natural sin que esto signifique dejar

de disfrutar el mundo de la vida tal como dignamente lo señalan a través del Vivir Sabroso y mediante su principio ético de la *lentitud energética*.

3.3 El proceso de comunidades negras: una experiencia simbiótica de paz telúrica y anfibia

Este proceso, que desde el posicionamiento político de las organizaciones articuladas a este se reconocen como comunidades negras ancestrales, podemos caracterizarlo como la expresión de una gran diversidad de experiencias territoriales que han sido construidas alrededor de los proyectos libertarios que han estado fuertemente anclados en su práctica histórica del cimarronaje, previamente descrita en otro de los capítulos de este trabajo.⁵¹ Dichas experiencias se reeditan en el presente a partir de la resistencia en contra de las condiciones materiales y subjetivas que se presentan a través de complejos procesos de racialización a los cuales se han visto enfrentadas estas comunidades negras que claramente han sido discriminadas por su color de piel, aunque formalmente hoy se diga que el fenómeno de la discriminación racial sea una cosa del pasado que quizá pueda encontrarse solo dentro de algunas mentes retrógradas y no como una realidad política, cultural y socialmente institucionalizada. La conciencia lograda en la larga lucha histórica librada por sus ancestros frente a la esclavitud, y de su afirmación cultural recreada desde sus territorios, podemos evidenciarla al momento de leer la declaración que se hace desde el Proceso de Comunidades Negras, en adelante PCN, al momento de destacar lo siguiente:

Las comunidades negras hemos construido históricamente, durante 500 años, territorios ancestrales a partir de las luchas de nuestros ancestros por librarse de la esclavitud y manteniendo la memoria recreada por la gente negra traída de África. En estos territorios hemos recreado nuestras culturas, hemos resignificado nuestras creencias, hemos logrado la reproducción de nuestras vidas. La Constitución de 1991 y la posterior expedición de la Ley 70 del 93 representaron un avance, aunque limitado, en nuestras aspiraciones por el reconocimiento de nuestra ancestralidad y nuestras raíces culturales étnicas (PCN 2012, 3).

⁵¹ El Proceso de Comunidades Negras se encuentra sustentado en el palenque como la forma ancestral de organización autónoma mediante la cual estructuran el gobierno propio en sus territorios. Aglutina a más de 140 organizaciones de base del Pacífico Sur y de otras regiones del país en cuatro palenques regionales: Norte del Cauca (Palenque Alto Cauca), Valle del Cauca (Palenque El Kongal), Nariño (Palenque Currulao) y en la Costa Atlántica (Palenque Kusuto). Además, cuenta con tres equipos de trabajo ubicados en Bogotá, Medellín y el Magdalena Medio y posee instancias de máxima discusión y decisión como son la Asamblea Nacional y el Consejo Nacional de Palenque, equipos de coordinación local y de trabajo temático.

Al tenor de lo anteriormente citado el referente principal de todo análisis y estrategia política que moviliza actualmente al PCN se encuentra articulado a los seis principios construidos como referentes claves en la orientación de todas sus luchas. Dichos principios, los cuales se encuentran ligados a las diversas expresiones que ha adquirido la lucha política ontológica como seres negrxs, son declarados en la plataforma básica que han establecido y mediante la cual se traza un horizonte esperanzador para lograr la dignidad como pueblos negros en el país, alrededor de un conjunto de derechos que subyacen en dichos principios. En este sentido se plantea un primer principio, relacionado con la afirmación y reafirmación del ser negro y de su expresión colectiva como comunidades negras (*derecho a la identidad*); El segundo, referido a un espacio para ser como territorio ancestral de Comunidades Negras (*derecho al territorio*); El tercero, alusivo al ejercicio del ser autonómico como comunidades negras (*derecho al gobierno propio*); El cuarto, relacionado con una opción propia de futuro (*derecho a la cultura propia*); El quinto, concerniente a la solidaridad (*derecho a construir con otros un mundo más justo*) y, finalmente; El sexto, referido a la reparación histórica (*derecho a la reparación colectiva*).

Analizando este conjunto de derechos, enunciados como principios básicos para la actuación política del PCN, podemos evidenciar el lugar protagónico que ha adquirido la identidad del ser negro en su claro y estrecho relacionamiento con el territorio ancestral para su existencia vital como pueblo. Esto nos lleva a identificar el carácter ontológico relacional que define al proceso como expresión de una paz ontológica relacional y la cual se enuncia al momento de concebir la condición del *ser negro* en directa relación con la construcción del territorio colectivo en el cual hombres y mujeres, jóvenes y adultos, crean y recrean sus vidas desde sus propias formas autonómicas y su cultura ancestral afrodiaspórica en tanto elementos mutuamente interdependientes que les constituye. Es precisamente acá cuando cobra relevancia la mención realizada por una de las mujeres representativas del proceso al momento de afirmar lo siguiente: “Mi nombre es Francia Elena Márquez Mina, soy hija del pueblo negro, raizal y palenquero, madre de dos hijos y cuidadora de la casa grande: el útero mayor, la madre tierra”.

Como puede verse esta paz ontológica relacional se despliega concomitante con la experiencia de una paz simbiótica configurada doblemente en forma de una paz telúrica y una paz anfibia ya que las comunidades negras tradicionalmente han mantenido una relación indisoluble con la naturaleza como parte integral a la misma en la medida que dicha relación se encuentra fundada: “en una comunión permanente con la tierra, el mar,

los ríos y los demás elementos de la naturaleza como fuente de vida, contexto en el cual se ha enmarcado el desarrollo de la sociedad y la cultura de los Afrocolombianos” (Grueso: 2000, 102). Esta relación simbiótica, establecida entre la identidad del ser negro y el territorio, podemos evidenciarla cuando se nos plantea, desde una visión más amplia, lo siguiente:

La territorialidad y la apropiación de espacios físicos (entendidos estos no sólo como el espacio terrestre si no también como los espacios fluviales y marítimos) son el eje fundamental a partir del cual se sustenta en zonas rurales y urbanas la identidad étnica, las relaciones hombre/naturaleza y las relaciones de género, de generaciones y de familia de las comunidades Negras. (Grueso 2000, 100)

Pasando a otro de los puntos relevantes de la declaración que realiza el proceso, relacionado con el derecho de ejercer la autonomía territorial como pueblos negros, podemos identificar el posicionamiento político que adquieren los palenques en la construcción autónoma de las opciones de futuro soñado y los cuales, como figuras de las autoridades ancestrales históricamente instituidas, se convierten en las figuras de gobierno propio para la creación y recreación de la cultura afrocolombiana en sus territorios. Es así como el concepto de autonomía, retomado por el PCN en torno a la experiencia organizativa ancestral de los denominados palenques, se encuentra claramente articulado a: “la capacidad de autogestionar, autosustentar y decidir sobre el proyecto de vida como comunidad negra sobre la base de una territorialidad ancestral” (Grueso 2000, 107).

Podemos afirmar entonces que los palenques, como expresión organizativa de la autonomía territorial desplegada por los pueblos negros desde la lógica cimarrona, se ha convertido no solo en el mecanismo de autogestión de la vida en comunidad desde sus propios territorios sino, también, en el escenario interpelante a la visión desarrollista dominante desde el cual se invita a un diálogo intercultural, el cual es concebido como un espacio para tramitar las diferencias y la multiplicidad de conflictos que se presentan en sus territorios ante las dramáticas consecuencias generadas por las dinámicas del conflicto armado y la implementación de los diversos proyectos de desarrollo que han venido afectando la vida y la paz de y entre sus habitantes. Con relación a lo señalado anteriormente es bastante dicente el planteamiento que se hace al respecto cuando una de las lideresas del PCN expresa lo siguiente:

Tenemos el sueño de dejar a nuestros y nuestras renacientes lo que aprendimos y aprendemos de los mayores y mayores: la resistencia, la re-existencia, ¡que solo son

posibles en *comunidad, en colectivo, siendo pueblo!* La resistencia y la re-existencia son parte constitutiva de nuestro ser mujeres negras, de nuestro ser hombres negros, está en nuestro ADN cultural-histórico-territorial. Seguiremos entonces resistiendo el embate de esta racionalidad occidental, esa que no quiere dejarnos ser, que quiere que seamos como “los desarrollados”, que veamos la vida con sus ojos, que pensemos con su pensamiento, desde sus sentires. Así como desde hace más de 400 años sabemos que no respetan las demás formas de vida, que no cumplen con su palabra, hoy día sabemos que seguirán irrespetando, aniquilando la vida, queriendo imponer sus formas y sus decisiones. Los espacios de concertación serán para que sepan que aquí estamos y aquí (en nuestros territorios) nos quedamos. Los territorios ancestrales que hemos defendido y seguiremos defendiendo seguirán siendo espacios de vida en todas sus expresiones, serán defendidos por nosotros y nosotras, siguiendo el legado de hombres y mujeres cimarronas. (Marilyn Machado, Proceso de Comunidades Negras de Colombia, PCN 2017, 253)

Así mismo este pensamiento autonómico del PCN, evidenciado en la anterior cita, lo podemos ver constatado al momento de leer en uno de los comunicados generados en la marcha realizada por las mujeres de la comunidad afrodescendiente de La Toma del Norte del Cauca hacia Bogotá, realizada entre el 17 al 27 de noviembre del 2014 con el propósito de visibilizar la lucha contra la minería ilegal efectuada en este territorio, en la cual se evidencia el valor ancestral que se le asigna a sus territorios como espacios autonómicos. Con esta movilización realizada por las denominadas *Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales* y su correspondiente declaración, antes citada, podemos ver enunciado el pensamiento autonómico desplegado por estas mujeres cuando se afirma que: “Nuestros ancestros nos enseñaron que debemos garantizar a nuestros renacientes la permanencia en el territorio ancestral. [...] El territorio es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende”. Tal como puede inferir de lo anteriormente mencionado el territorio ancestral, como espacio de vida y lugar para la existencia, se constituye en el espacio autonómico trascendente de un pensamiento posicionado como el horizonte de la lucha que deben continuar transitando los denominados renacientes, quienes son ubicados como los tributarios de la transformación continua de la vida que se despliega en dichos territorios.

Ahora bien, retomando las dinámicas económicas mercantilistas que transcurren en estos territorios, debemos destacar como estas se desenvuelven contradictoriamente en medio de un conjunto de experiencias económicas basadas en la solidaridad, la reciprocidad y la ayuda mutua las cuales, en armonía con los diferentes elementos propios del medio natural y social que les constituye, se apartan del concepto de acumulación de capital como forma predominante de relacionamiento económico ya que el sentido de propiedad supera la individualización por estar anclado en patrones familiares ancestrales de intercambio colectivo. Esta última característica que hemos mencionado, alrededor de

lo que podríamos denominar dinámicas económicas disfuncionales al capitalismo, se presenta como una clara expresión de la dimensión ontológico relacional de los pueblos negros a partir de la cual se ha configurado la experiencia de una paz decolonial en la medida que:

se opone frecuentemente a los intereses del sector privado, del gobierno y en términos generales a los intereses del gran capital. La demanda por territorios y opciones propias de desarrollo basada en prácticas culturales tradicionales, confrontan no solo la lógica capitalista sino también que le disputa espacios estratégicos ya sea por su ubicación o por su riqueza en recursos naturales. (Gruoso 2000, 143)

Tal como se desprende de lo anteriormente citado, los territorios al ser concebidos como espacios vitales de la comunidad, que se encuentran en estrecha interrelación con el mundo natural circundante, son parte constitutiva de este último. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo humano como para la reproducción de los otros mundos que lo circundan y de allí el carácter ontológico-relacional que le caracteriza cuando señalan que: *De ahí que nuestra visión del territorio sea la visión de HÁBITAT, el espacio donde el hombre negro desarrolla su ser en armonía con la naturaleza (PCN 1993, 6)*. Es así como para este proceso los espacios materiales vitales de la comunidad se manifiestan en el conjunto de montañas, ríos, mares, valles y manglares que tienen vida o son espacios animados y no precisamente en aquellos espacios inertes como suele considerársele desde la tradición desarrollista.

Esta mirada del mundo natural nos permite entender las luchas emprendidas por el PCN como parte de una transición social que debemos iniciar para cambiar nuestro actual modelo antropocéntrico de vida por uno de carácter biocéntrico mediante el cual podamos contener y detener responsablemente la crisis civilizatoria en la que nos encontramos sumergidos actualmente. Todo esto, igualmente, hace parte de la necesidad en entender la importancia que tienen las luchas llevadas a cabo por el PCN en la actualidad como expresión de una apuesta política la cual se encuentra instalada en la perspectiva de construir la paz más allá de la narrativa clásica de la paz liberal hegemónica en la medida que:

Dichas luchas pueden ser interpretadas como contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia el pluriverso. Estas transiciones son necesarias para enfrentar las múltiples crisis ecológicas y sociales producidas por la ontología unimundista y sus concomitantes narrativas y prácticas. Las luchas afrodescendientes en regiones como el Pacífico colombiano (particularmente la radicalización de estas luchas

por el territorio y la diferencia, y contra la avalancha desarrollista, armada, y extractivista de la última década) están, de este modo, en la avanzada de las luchas por otros modelos de vida, economía y sociedad. (Escobar 2016, 97)

Lo anterior nos ubica en los sentidos profundos que adquiere la paz ontológica relacional manifestada por el PCN en sus ricas declaraciones y prácticas territoriales, las cuales han emergido como claras expresiones de un conjunto de pazes telúricas y anfibia establecidas en diferentes territorios alrededor de formas relacionales de existencia social en armonía con el mundo natural y a partir de las cuales se persiste en el proceso por revitalizar las formas propias de relacionamiento social, político, económico y cultural, desplegadas a contrapelo de los relacionamientos antropocéntricos instituidos particularmente desde la paz liberal hegemónica. A continuación, destacaremos algunas de las experiencias comunitarias que se encuentran articuladas a los sentidos profundos de la paz telúrica y anfibia de las cuales venimos haciendo referencia, aunque esto no implica desconocer que estas se desenvuelvan contradictoriamente en el marco de diversas formas de explotación y dominación que pretenden apropiarse de los territorios donde estas se encuentran ubicadas.

Por la importancia que tiene en la generación del proceso de organización de las comunidades negras en Colombia debemos destacar al Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato COCOMACIA, ubicado en el medio Atrato Chocoano, como uno de los territorios en los que se ha construido la paz telúrica y anfibia desde la filosofía inmanente del vivir sabroso⁵² el cual ha sido desplegado ancestralmente por los afroatrateños como una forma de vida íntimamente asociada con una economía de subsistencia, un gobierno comunal autonómico y unas relaciones sociales basadas en la solidaridad entre sus miembros y en armonía con el medio natural que los circunda. Esta paz telúrica y anfibia, expresada por parte de estas comunidades en formas ontológicas relacionales de existencia, se ha posicionado en la cuenca media del Río Atrato como una experiencia organizativa que ha alcanzado una notable incidencia política para negociar con los diversos actores institucionales estatales, e incluso con las diferentes agrupaciones

⁵² Para una mayor ampliación de las expresiones referidas al Vivir Sabroso en este territorio podemos remitirnos al trabajo realizado por la antropóloga Natalia Quiceno Toro *Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afroatrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia* en el cual nos muestra, entre otros importantes asuntos, como las comunidades negras del Chocó desde la idea del vivir sabroso se articulan a campos como los de la terapéutica, las relaciones de parentesco, la espiritualidad y el movimiento social. Igualmente se destaca como estas comunidades son grandes maestras en formas de convivencia en medio de la diferencia y en donde cualquier apuesta por construir la paz en estos territorios debe partir del reconocimiento de dichas formas de convivencia propias y de las cuales tenemos mucho que aprender.

armadas que han hecho y continúan haciendo presencia en sus territorios, frente a las diferentes decisiones y actuaciones que puedan afectar sus formas tradicionales de relacionarse en sus territorios.

Otra experiencia territorial que es importante resaltar acá es la del Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Yurumanguí, perteneciente a la organización étnico-territorial de segundo nivel Palenque Regional El Kongal del PCN. Esta experiencia territorial podríamos caracterizarla como la fiel muestra de los procesos de resistencia y oposición realizados por muchas de las comunidades asentadas en el amplio paisaje rural de la geografía del país frente a la dinámica económica impuesta por el capital nacional y transnacional en su incesante búsqueda por apropiarse de sus territorios, en la mayoría de las ocasiones de manera violenta. De igual modo, una experiencia territorial que en su decidida defensa y afirmación de sus formas propias de vida ha logrado trascender sus luchas políticas y económicas al plano ontológico, es decir, una lucha mediante la cual se ha posicionado su identidad como pueblo negro en términos de una visión del mundo que interpela las valoraciones dominantes construidas por la modernidad desde la cual se pretende imponer su visión unívoca del mundo. Esta experiencia que le dijo “no” a los cultivos de uso ilícito, a la minería a gran escala y a la agroindustria mediante la firma de un mandato contra la guerra y los grupos armados ha sido una de las abanderadas dentro del PCN de haber centrado su proyecto de vida en el Buen Vivir y a posicionar sus visiones políticas y económicas desplegadas en torno a las prácticas tradicionales ancestrales articuladas con el gobierno autónomico y la reproducción de la vida basada en la subsistencia y la biodiversidad como modo principal de vida.

De igual modo, la experiencia del Palenque del Alto Cauca, en la ya mencionada Movilización de Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y los Territorios Ancestrales, llevada a cabo por mujeres de los municipios de Suárez, Buenos Aires, Guachené, Santander de Quilichao, Puerto Tejada y Caloto en el norte del Cauca, es una de las experiencias más reconocidas en la actualidad que ha logrado desafiar no sólo el modelo económico capitalista sino, también, el modelo civilizatorio de progreso y desarrollo que lo ha acompañado históricamente. Dicha experiencia, enmarcada en las nociones emergentes generadas en las últimas décadas sobre el territorio, nos muestra que el mundo no se encuentra totalmente colonizado por el sistema capitalista global al verse agrietado por potentes interpelaciones que van surgiendo en forma de cánticos esperanzadores por otros mundos posibles cuando en la Plaza de Bolívar de Bogotá las mujeres entonaban: *¿Quiénes somos? Mujeres negras, ¿quiénes somos?, mujeres negras,*

¿qué queremos?, protección de la vida y de nuestros territorios ancestrales. Esta experiencia, articulada a la necesidad de reconocer la importancia de transitar por economías “otras”, se posiciona alrededor del llamado que se hace desde el Buen Vivir como expresión concreta de la filosofía del Ubuntu a la que haremos referencia a continuación como parte del proceso de revitalización de la cultura afrodiaspórica adelantada por el PCN y sobre el cual hemos venido comentando en estas páginas.

Podemos afirmar que el *Ubuntu* se ha convertido en el principio filosófico central que actualmente orienta la construcción política de la paz por parte de las comunidades negras en el país. El Ubuntu es el nombre ancestral africano que define a la paz en tanto representa una visión del mundo y un modo de vida mediante el cual se puede vivir solidariamente y en paz en la medida que “yo soy porque nosotros somos”. Cuando la filosofía Ubuntu proclama que “Una persona es persona a través de otras personas” nos está remarcando que las personas dependen unas de otras para la supervivencia, el apoyo y la felicidad. Es decir, que como seres individuales siempre seremos débiles, pero si permanecemos juntos y nos regocijamos en la convivencia colectiva, seremos fuertes. En suma, es una filosofía de la fraternidad alejada de la visión filosófica del exacerbado individualismo que propone la modernidad y su paz liberal hegemónica de orientación neoliberal mediante el “yo soy porque el nosotros no existe”.

El ubuntu, entendido como un modo de vida pacífico y armonioso entre los seres humanos, también es concebido en correspondencia directa y en armonía con el territorio comunal en el que todos los animales, plantas, ríos, manglares, selvas, montañas, valles y lo sobrenatural hacen parte de este. En este sentido debemos entender que cuando se exige el derecho al territorio y a la conservación de este se exige, de igual modo, la conservación de las prácticas y lógicas culturales que han ayudado a conservarlo y que tienen en común el no considerar el mundo de lo no humano como una mercancía. De este modo, y tal como lo vienen planteando las comunidades negras desde el sur de Colombia, este concepto nos convoca a considerar las necesarias conexiones por las que debemos transitar entre la vida del territorio y la vida de la humanidad puesto que: “Existimos con otros seres, si esos seres dejan de existir todos dejamos de vivir” (PCN 2013).

De acuerdo con todo lo anteriormente planteado podemos afirmar que el PCN, al encontrarse ubicado en una perspectiva de lucha que busca el reconocimiento de su identidad como pueblo negro en Colombia y la cual se afirma en las territorialidades construidas ancestralmente desde sus propias formas de gobierno autónomico y su cultura

afrodiaspórica, se encuentra íntimamente relacionado con la configuración de una paz decolonial en la medida que sus múltiples luchas giran alrededor de una apuesta política, ontológica y epistémica mediante la cual no solo interpela a la paz liberal hegemónica, convertida en la única visión y práctica posible de entender y hacer la paz en el mundo sino que, igualmente, le propone al país un diálogo intercultural para construir y consolidar una paz duradera en Colombia. Es precisamente en esta coyuntura que se logra fundar el Consejo Nacional de Paz Afrocolombiano CONPA, creado como una instancia de coordinación de acciones entre todos los procesos organizativos afrocolombianos que han compartido el interés y el compromiso de contribuir a la paz en el país desde una perspectiva afrocolombiana.

En lo anteriormente planteado vemos emerger la expresión de una paz intercultural, la cual se habría afianzado durante el proceso de negociación realizado entre el Estado y las FARC mediante la constitución de la Comisión Nacional Interétnica de Paz, en alianza con la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Aquí es clave destacar como dicho proceso de paz es trascendido por el PCN como una oportunidad de plantear discusiones de fondo que históricamente habían venido realizando tanto los pueblos negros como los pueblos originarios alrededor de los referentes hegemónicos establecidos sobre la denominada construcción de la nación colombiana. La visión política y epistemológica que tiene el PCN sobre la paz, y la evidente tensión que se le entrelaza al debate de la construcción de la nación, es una relación crítica bien interesante de la interpelación que se le hace a las narrativas e imaginarios hegemónicos construidos en torno a la nación y la cual bien podemos ubicarla como la expresión de un proyecto político de paz intercultural que desde un horizonte del Buen Vivir es enunciado del siguiente modo:

La apuesta política-epistemológica de la paz es para nosotros una oportunidad para que se ponga al frente una verdadera nación intercultural, una verdadera nación pluriétnica, una nueva perspectiva de integración social-ecológica-económica que tome suficiente distancia del desarrollo capitalista. [...] nuestras esperanzas no están en un capital más benévolo y modernizante. [...] Una economía para el buen vivir, para la vida frugal y para el cuidado de la vida es la economía que puede hacer que la guerra no retorne a nuestros territorios (PCN 2012, 6).

Al tenor de lo que hemos venido planteando podemos afirmar que las contribuciones realizadas por los pueblos negros se convierten en elementos claves para dibujar este nuevo país ya que sin estos pueblos la paz sería incompleta. La paz intercultural, entendida como un proceso vivo que se encuentra presente en algunos de

los pueblos y comunidades ancestrales ubicadxs en el país se encuentra articulada a una paz intercultural, entendida también como proyecto político para diseñar formas otras de relacionamiento entre los diversos modos de vida existentes en el país, incluido el hegemónico. De esta manera, la paz intercultural se convierte en la posibilidad de pensar y hacer la paz de un modo otro en el que ubicamos al *cuidado de la vida* en el centro del debate para posicionar y promocionar la construcción de la paz desde horizontes inexplorados y los cuales hoy nos invita a trasladar nuestra mirada hacia otros parajes interpretativos que nos permiten construir otro tipo de relaciones tanto entre los seres humanos como de estos con el mundo de lo denominado no humano.

3.4 Una última coda en torno a otros procesos de pazes decoloniales e interculturales en Colombia

Retomando las dinámicas generales que caracterizan a cada uno de los procesos anteriormente referenciados logramos identificar a la *tierra* como la palabra más utilizada dentro de las construcciones discursivas a las que ya nos hemos referido. Igualmente, identificamos a la *tierra* como la palabra convertida en el referente conceptual y simbólico principal que dichos procesos vienen relacionando intrínsecamente con la experiencia de una paz cotidiana, expresada como la expresión de las diversas formas de existencia social que históricamente han venido configurando algunos pueblos y comunidades de Colombia alrededor de lo que hemos estado denominando en este trabajo como experiencias de *pazes telúricas* y *pazes anfibias*. A continuación, haremos la presentación de otras experiencias en donde sus posicionamientos políticos, epistémicos y ontológicos, además de estar articuladas en sus praxis a la perspectiva interpretativa de las pazes ontológicas-relacionales, previamente mencionadas, también se posicionan desde apuestas sectoriales y poblacionales muy específicas que queremos destacar acá, aunque sea de manera muy general, con el propósito de promover la realización de otros trabajos investigativos posteriores que continúen ampliando y fortaleciendo la perspectiva analítica propuesta en esta tesis.

En el anterior sentido actualmente podemos identificar otros procesos, luchas, movimientos, organizaciones y colectivxs que, simultáneamente, se despliegan con las luchas territoriales adelantadas por los procesos ya mencionados alrededor de la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta. Es así como asistimos hoy a la presencia

de una serie de procesos de carácter antiextractivista, anticapitalista, antirracista, antipatriarcalista, antisexista, antiheteronormativista y antimilitarista, entre otros, y a los cuales podemos ubicar dentro de esas pazes ontológicas-relacionales sobre las que hemos venido hablando en este último capítulo. En este sentido con esta última coda queremos presentar algunos elementos claves de otros dos procesos. El primero, relacionado con el Cinturón Occidental Ambiental COA y reconocido por su posicionamiento político antiextractivista y; el segundo, referido a la Red Feminista Antimilitarista RFA y caracterizada por su radical crítica al patriarcado, el sexismo, el racismo, la heteronormatividad y el militarismo.

3.4.1 Cinturón Occidental Ambiental COA

Las crecientes y permanentes luchas por la defensa y la protección del agua y la tierra nos evidencian de alguna manera las presiones ejercidas que existen sobre algunos territorios rurales en el país, especialmente para la explotación minera y el negocio de los agrocombustibles. Una de estas luchas, articulada específicamente a la defensa territorial frente a los intereses extractivistas por parte de la minera Anglo Gold Ashanti, la encontramos ubicada en algunos de los municipios ubicados en el suroeste del departamento de Antioquia. El proceso Cinturón Occidental Ambiental COA, que nace en este territorio en el año 2011 como resultado de un proceso de articulación y coordinación de organizaciones sociales en contraposición al Cinturón de Oro de Colombia (COC) desde el cual se define a los municipios de Caramanta, Valparaiso, Támesis, Jericó, Hispania, Andes y Jardín como una zona geológicamente homogénea y de altas similitudes para la explotación minera (González: 2013, 142), ha puesto en evidencia racionalidades territoriales en disputa que nos permiten identificar luchas ontológicas relacionales desde las cuales se establecen otros modos de vida interpelantes al patrón mundial de poder moderno/colonial/capitalista, basado en el extractivismo y que continua hundiendo sus raíces en la lógica de reprimarización de las economías y la dependencia económica de las naciones del sur, mediante la exportación de bienes naturales hacia las naciones del norte.

Esta presión extractivista, ejercida por el Estado colombiano en alianza con las compañías multinacionales como la Anglo Gold Ashanti, entre otras, generó el surgimiento del COA el cual es concebido como una articulación y coordinación de organizaciones campesinas, ambientales y sociales que buscan, en sintonía con los

aportes realizados por el pueblo Êbêra, defender y proteger el territorio y el derecho territorial como un espacio de construcción colectiva sagrado para la vida, en el cual se tejen relaciones sociales, culturales, políticas, económicas y ambientales que dan origen a identidades compartidas para constituir un patrimonio ambiental, social y cultural en el suroeste antioqueño, mediante estrategias de acción regional (COA, 2014).

Desde su origen el COA ha adelantado diversas estrategias de defensa territorial, las cuales se han constituido en potentes propuestas políticas pensadas y hechas por y para las comunidades de este territorio que se vienen posicionando alrededor de los principios del Buen Vivir, tal como nos lo señala López (2018), al destacar que: *la búsqueda de la autonomía representa el móvil para la construcción de un territorio sagrado para la vida, y en ese sentido, la agroecología, la economía propia y solidaria, y la participación comunitaria son parte esencial de la consecución del buen vivir*. El territorio podríamos decir que actúa como el principal referente de este proceso ya que se constituye en el eje central que le da origen al mismo. En este sentido el territorio es concebido como un escenario para la vida y no para el mercado, convirtiéndose en un lugar de permanente conflicto por las tensiones presentadas entre los diferentes grupos de interés que participan de la dinámica territorial en estos municipios. Por un lado, el Estado colombiano y las empresas extractivistas que conciben el territorio como un lugar determinante para su explotación en aras del constante y proyectado crecimiento económico y, por el otro lado, las comunidades que lo entienden como un escenario para la preservación de las diferentes manifestaciones de la vida a partir del cuidado de sus elementos sagrados como el agua, las montañas, sus habitantes y sus animales.

Es en este marco que se consolida la campaña “*suroeste de Antioquia: Territorio sagrado para la vida*” en la que el campesinado del suroeste antioqueño, retomando la cosmovisión ancestral del pueblo Êbêra, se articula a la trascendental valoración y sentido profundo que se le da a la “naturaleza” como elemento esencial para la vida y no como un simple “recurso” de explotación para el mercado. La sacralización del territorio pasa por sentipensarlo como una forma otra de habitarlo, generando nuevos relacionamientos con el entorno y creando vínculos de solidaridad y reciprocidad para la construcción del Buen Vivir. En este sentido para el COA el territorio es un espacio de identidad social, económica, cultural y ambiental, donde se tejen relaciones sagradas para la vida. Lo representa el agua, la tierra, la comunidad, los animales, la economía campesina, el saber tradicional, las montañas, la comunicación, la cultura y la vegetación. Es un espacio de

vida y sustento, refugio, salud, alimento que debemos respetar, defender y cuidar para el bien común (COA 2015).

Lo planteado anteriormente por el COA es una clara muestra de la concepción relacional que caracteriza a este proceso y, por tanto, de la estrecha sintonía que tiene con la apuesta interpretativa de las pazes ontológicas relacionales en la medida en que se concibe la paz como una *forma de relacionamiento dentro de una lógica de reciprocidad entre lo humano y lo no humano*. Esta relacionalidad podemos verla configurada mediante las denominadas políticas para la vida a partir de las cuales se trascenderían las políticas de la muerte que se desprenden de la llamada paz corporativa. Miremos lo que se dice al respecto:

Lo que nosotros planteamos es que la paz corporativa mueve políticas de la muerte y entonces la justicia social ambiental debemos entenderla desde las construcciones de políticas para la vida. Entonces cuáles son esas políticas para la vida. Entonces volvemos un poco a la discusión anterior, en esa construcción de territorialidad que es lo que nosotros estamos proponiendo una forma de resolver el conflicto ambiental y como una forma de resolver los conflictos sociales, temas de participación, temas de economías campesinas, el tema del reconocimiento y respeto a la cultura indígena, lo de la participación está conectada con lo de gestión comunitaria del agua, de la tierra, el respeto a los ríos y a la montaña (Yamid González Díaz, integrante del COA, grupo focal realizado en noviembre 13 de 2020).

Tal como lo podemos ver, el territorio es concebido como un lugar para la construcción de identidades las cuales se encuentran en tensión y disputa por los imaginarios contradictorios que se despliegan sobre este. Es en el anterior contexto que este proceso ha logrado poner en marcha novedosas y potentes estrategias de movilización política como la denominada Travesía del suroeste: *Un Abrazo a la montaña*⁵³ la cual se ha convertido en una clara apuesta de apropiación simbólica del territorio que se viene desplegado potentemente entre sus habitantes y la cual les llena de orgullo por ser parte tanto del territorio como del proceso. Es así como podemos entender la politización del territorio como parte de un proceso de sacralización que se ha venido generando desde el reconocimiento de la posibilidad del diálogo intercultural mediante el

⁵³ En noviembre del 2012 se organizó la primera Travesía del suroeste, Un Abrazo a la Montaña, para valorar las riquezas de la madre tierra, que comprendió municipios como Valparaíso, Támesis, Caramanta, Jericó Pueblorrico, Tarso, Andes, Jardín. La segunda travesía se realizó en agosto del 2016, entre los municipios de Jardín, el Resguardo indígena de Karmatarua, Andes, Hispania, el Resguardo indígena de Hermenegildo Chakiamá, Bolombolo, Peñalisa, Tarso, Pueblorrico, Jericó, Támesis Valparaíso, Caramanta. En el 2019 se realizó la tercera travesía por el suroeste, en la página del COA se puede encontrar los contenidos del Manifiesto.

cual se reivindica las construcciones conceptuales que se vienen realizando, tal como se expresa en el siguiente comentario:

Territorios sagrados para la vida no es simplemente algo accesorio que suena muy bonito, sino que es producto de la misma conceptualización que el COA ha estado definiendo sobre el territorio y esa definición ha surgido también en ese diálogo, en ese reconocimiento con comunidades campesinas e indígenas. Entonces la conceptualización también es producto de un dialogo intercultural. La definición del COA plantea que el territorio es espacio de organización colectiva sagrado para la vida (Yamid González Díaz, integrante del COA, grupo focal realizado en noviembre 13 de 2020).

De lo anteriormente enunciado se desprende que podemos entender que dichas luchas y existencias sean interpretadas en términos de contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia el pluriverso, tal como lo viene planteando actualmente en sus diversos trabajos Arturo Escobar (2016, 2020), en la medida que sus formas de vida, al encontrarse ligadas al territorio en el cual han recreado sus dinámicas económicas, políticas, sociales y culturales, son experiencias articuladas a lo que hemos venido nombrando como pazes telúricas. Este proceso ha venido fortaleciendo su autonomía popular mediante la implementación de algunos mecanismos de participación como los mandatos populares, la consulta popular, los cabildos y los planes de vida comunitarios, los cuales se han convertido en potentes estrategias para el ejercicio autónomo que ha logrado como proceso y la importante incidencia en el marco de las acciones adelantadas por las diferentes organizaciones articuladas al COA en el marco de los distintos intereses que se despliegan en el territorio. El COA parte de legitimar las acciones jurídicas populares desde las cuales se ratifica el compromiso que han asumido las organizaciones para la movilización social, resaltando la necesidad de vincular a las comunidades en la construcción de los mecanismos jurídicos que se han implementado en el territorio para propiciar la participación y la reflexión colectiva.

De acuerdo a lo anterior los mandatos populares,⁵⁴ adelantados en el territorio y de manera específica el de 2014, identificado por su lema “publíquese, aplíquese y

⁵⁴ En el Primer Mandato de 2014 se estableció mandar a partir de las siguientes tres propuestas: “declaramos actores no gratos a Anglo Gold Ashanti, Solvista Gold, Ím Gold, Ángel Gold, Anglo American Gold, Sociedad Soratama, mineros de Colombia y todas aquellas empresas mineras que pretendan pasar por encima de la autonomía de este pueblo que hoy reclama dignidad.” Para la segunda se definió: Prohibir el uso del Cianuro y el Mercurio en el municipio de Pueblorrico para garantizar nuestro derecho sagrado a la vida, al agua y el territorio. Y en la tercera se define: convocar a Consulta popular, por la vida, el agua y el territorio, mediante la siguiente pregunta sometida a votación popular. ¿Está de acuerdo, sí o no, que en el municipio de Pueblorrico (Antioquia), el derecho a la vida, al agua, al territorio sean declarados derechos sagrados, supremos, autónomos y colectivos que están por encima de cualquier proyecto minero, energético, tratados comerciales o industria extractiva? (Periódico La Calle30, 2016).

defiéndose con dignidad desde hoy y para siempre”, se han convertido en la fuerza soberana que ha permitido la re-significación de pensamientos, lenguajes y prácticas cotidianas, expresados como procesos políticos contruidos por pueblos originarios, campesinos, mujeres, hombres, jóvenes y niños que reactualizan las agendas políticas en el territorio desde una postura reivindicatoria por el relacionamiento armónico con la naturaleza. Por su parte, la Consulta Autónoma se define desde el COA como “un ejercicio permanente de reflexión y acción que define el por qué y el para qué de la participación social en la construcción de la autodeterminación territorial”. Desde estas consultas se convocó en Pueblorrico a dos foros de Plan de Vida Comunitario con los candidatos a la alcaldía. En ellos se firmó un pacto de Plan de Vida Comunitario en el que se estableció: “Declarar de utilidad pública la cultura indígena y campesina, las prácticas sociales, económicas, culturales espirituales y ambientales asociadas a ella como patrimonio intangible del municipio, dando el reconocimiento a Pueblorrico como un territorio sagrado para la vida” (Gonzales 2018, 176).

A su vez, los Cabildos Comunitarios, definidos como escenarios de interlocución y participación social con el propósito de poner en diálogo temas de interés de relevancia local con los concejos, alcaldías, gobernación y/o el gobierno nacional, han afianzado el ejercicio de su autonomía el cual se mueve en dos escenarios, por un lado, en el campo de lo legal y configurado por la Constitución, las Leyes, los Decretos, Acuerdos y Ordenanzas y; por el otro lado, en el campo de lo legítimo, entendido como construcción colectiva y soberana de y con las comunidades. No obstante, se advierte la tensión por la inoperancia de los mecanismos legales y en tal sentido han optado por construir expresiones de poder constituyente el cual podemos ver reflejado en el siguiente planteamiento:

Hemos empezado a darnos cuenta de que en sí misma la Ley no nos sirve, entonces tenemos que empezar a pensar cómo hacemos construcciones que vienen desde abajo para legitimar en un momento dado una decisión que queramos tomar. Entonces viene el concepto, digamos de lo legítimo que es esa construcción colectiva que viene desde la gente. En la medida que se construye desde la gente, nosotros estamos en la capacidad de defendernos y por eso hablamos de la flexibilización de la norma. De cómo hacemos que la norma tenga un significado distinto pero que adquiera matiz de legitimidad. (Luis Gonzalo Pérez Giraldo, integrante del COA, grupo focal realizado en noviembre 13 de 2020).

Finalmente, los planes de vida comunitarios nacen como una propuesta alimentada por las experiencias de las organizaciones articuladas al COA en los cuales se establecen líneas de actuación soberana en los campos de la formación, el arte y la

comunicación, las economías campesinas, cultura, interculturalidad e identidad, participación y democracia, y finalmente las acciones jurídicas. Los planes de vida, expresados como líneas de trabajo comunitario de carácter soberano, se encuentran enmarcados en la cultura ancestral del pueblo Êbêra como un ejercicio de diálogo intercultural que es asumido por el proceso como horizonte de lucha para ratificar el principio del vivir bien desde el cual gira la participación popular y el ejercicio de la autonomía que se viene adelantando desde el proceso.

En suma, las estrategias de participación, arriba mencionadas, han sido los mecanismos que han permitido al COA posicionarse como un interlocutor político de gran relevancia dentro de un territorio fuertemente disputado por los intereses y sentidos contradictorios que se vienen construyendo alrededor de éste. Así mismo dichas estrategias se articulan a una idea de la paz enunciada por el COA como expresión de creativas y potentes respuestas de resistencia al extractivismo mediante la generación de nuevos horizontes epistémicos, ontológicos, políticos y civilizatorios que trascienden la visión antropocéntrica y promueven una postura política basada claramente en el principio de la relacionalidad ontológica para el buen vivir que denominamos acá como pazes decoloniales e interculturales o pazes ontológicas relacionales.

Al surgimiento de voces, conocimientos, prácticas y estrategias políticas de organizaciones, movimientos y procesos de diverso tipo que se posicionan desde enunciados por el cuidado y la conservación de la vida, tales como los ya mencionados, se suman otras experiencias referidas en torno a las denominadas comunidades de paz que como la de San José de Apartadó o la Comunidad de Paz Carare que son muestras fehacientes de las formas de vida las cuales están basadas en el disfrute de la vida sencilla campesina y en donde el vínculo directo que tienen para hacerla posible se encuentra asociado a la perseverante relacionalidad que profesan estas comunidades con sus territorios. En este sentido la figura del Convite, como forma ancestral de relacionamiento social del campesinado colombiano, se ha convertido en el aparejo de memoria que ha permitido potenciar la vida desde sus profundas convicciones y acciones de solidaridad y reciprocidad las cuales se despliegan disfuncionalmente frente a la lógica individualista promovida por el capitalismo.

De igual modo, las pazes decoloniales e interculturales se reflejan en las diversas expresiones que emergen de las reivindicaciones de cada uno de los colectivos, grupos, organizaciones y movimientos antisistémicos que interpelan la canónica visión establecida por el patrón mundial de poder alrededor de los denominados feminismos

decoloniales, feminismos negros, colectivas antipatriarcalistas, colectivos juveniles antimilitaristas o los movimientos de disidencia sexual los cuales se declaran feministas, antimilitaristas y antiheteronormativos. Estas experiencias se han venido posicionando mediante la realización de diferentes campañas en el país tales como la “Cadena de Mujeres Contra la Guerra y por la Paz”, a través de la cual han impulsado y ejercido resistencia civil y autónoma acuñando el lema “las mujeres no parimos ni forjamos hijos e hijas para la guerra”; la campaña en contra del servicio militar obligatorio a través de la objeción de conciencia como una forma de lucha contra la criminalización y militarización de la vida de la juventud colombiana haciéndole contrapeso al discurso dominante de la guerra, la violencia y el rol del hombre en las actividades armadas; o la campaña del orgullo gay como una apuesta performática utilizada por lxs disidentes sexuales que irrumpen en el escenario público para danzar sus cuerpos y sexualidades insurgentes. Lo anterior se convierte en algunos breves antecedentes de la organización de carácter urbano que vamos a caracterizar a continuación.

3.4.2 Red Feminista Antimilitarista

Esta organización tipo red se crea en la ciudad de Medellín en el año 1996 inicialmente como un escenario político juvenil (red juvenil de Medellín) para cuestionar y generar reflexiones en contra de la guerra y el militarismo, al igual que para generar alternativas de organización comunitaria y acciones políticas desde la calle. En el año 2012 se empezaría a identificar como red feminista antimilitarista RFA, integrada por mujeres empobrecidas, lesbianas y feministas que se posicionaban en la perspectiva de construir otras formas de ejercer y construir el poder colectivo mediante la ejecución de propuestas desde la educación popular y acciones políticas creativas en el espacio público en torno a una praxis feminista que se articularía a la comprensión y actuación frente a las violencias generadas hacia las mujeres en el contexto urbano militarista de la ciudad de Medellín.

La RFA se plantearía el propósito de interpelar y transformar el sistema patriarcal que se encuentra presente en los barrios populares de Medellín y donde se habría naturalizado una cultura narco-paramilitar de miedo, silenciamiento y presión hacia los cuerpos de las mujeres. Igualmente, la red destaca que el reto es seguir construyendo caminos y estrategias para la protección, la denuncia y la cimentación de proyectos emancipatorios que contemplen la vida digna, la paz y la posibilidad de construcción de

un proyecto ético, político y democrático para desnaturalizar la muerte, los feminicidios, la explotación, y la violencia como única forma de solucionar los conflictos. Este posicionamiento político, fundado en el feminismo popular, antirracista y antimilitarista para erradicar las opresiones estructurales y cotidianas, ha llevado a la RFA a generar una diversidad de procesos y prácticas políticas para la producción de conocimientos, estéticas, conversaciones y movilizaciones desde Medellín en diálogo con Colombia y el mundo.

En el anterior sentido, podemos destacar los procesos formativos que la red ha adelantado en calidad de Escuelas de formación feminista, Escuelas para niñas en la prevención de la violencia sexual y trabajo en colegios con hombres y mujeres para la prevención del reclutamiento forzado de las bandas narcoparamilitares. La RFA ha realizado investigaciones sobre feminicidios en la ciudad de Medellín mediante el Observatorio Colombiano de Feminicidios que es un sistema de información creado por las denominadas Republicanas Populares y que rastrea, a partir de la prensa local, regional y nacional, casos de feminicidio y violencias contra las mujeres en el conjunto nacional colombiano. La red, también se ha movilizado para denunciar la violencia patriarcal mediante acciones callejeras frente a los feminicidios en la ciudad y el departamento de Antioquia y ha realizado varias campañas masivas de sensibilización y prevención frente a la violencia. Se destacan acciones permanentes en articulación con la red de derechos sexuales y reproductivos para la exigencia de la sentencia C-355 que despenaliza el aborto en tres casos y algunas Acciones jurídicas para la protección de los derechos de las mujeres para lo cual se construyeron rutas de atención para casos de violencia intrafamiliar y a la vez estrategias de presión a jueces y fiscales desde el activismo feminista para lograr fallos favorables a la protección de los derechos de las mujeres.

La red ha construido ocho (8) principios para su acción política a partir de la experiencia y el reconocimiento de la historia común y múltiple que tienen sus integrantes. El primero hace referencia a la decolonialidad mediante el cual se reconoce una relación de poder opresiva fundada en los procesos de colonización de los territorios y que se encuentra presente en las dinámicas del poder, el saber, el ser y en general en los espacios culturales, políticos, sociales, económicos e incluso en la psiquis colectiva. Este principio busca que en las dinámicas de acción política colectiva puedan proponer y hacer posibles relaciones más horizontales que revisen y critiquen lo humano y su relación con todo lo vivo. Tal como puede verse el sentido profundo de este principio de la RFA se articula a la perspectiva interpretativa de las pazes decoloniales e interculturales por su

apuesta epistemológica en torno a las ontologías relacionales ya que se evidencia dentro de la definición del principio de la decolonialidad la importancia que reviste la relación establecida del mundo de lo humano con todo lo vivo y la cual se convierte en condición esencial de su acción política.

El segundo principio es el antirracismo el cual es entendido como un sistema histórico de opresión y construido en relaciones de poder alrededor de la idea de “raza” para argumentar la supremacía o hegemonía de lo blanco sobre lo negro e indígena. Tanto en el escenario público, como en los espacios internos de la Red, este principio implica discusiones y denuncias permanentes de las múltiples manifestaciones del racismo, para construir acciones políticas y colectivas que reconozcan su existencia a través de una reflexión crítica y profunda que tienda por su eliminación en todas las esferas de la vida. Este principio de actuación política de la RFA se vincula con las pazes decoloniales e interculturales en la medida que el antirracismo es una apuesta por la construcción de relaciones basadas en el respeto a la dignidad de todas las personas, independientemente de los contextos y situaciones que éstas atraviesen.

El tercer principio es el antimilitarismo el cual se convierte en el contenido fundamental del accionar político de la Red puesto que es el principio orientador de los diversos ejercicios investigativos realizados sobre la militarización y el militarismo, al tiempo que se autoconvocan a la creatividad política y colectiva para el diseño de estrategias de movilización y acción popular que no estén atravesadas por la lógica militar. Así mismo, la Red se plantea las acciones antimilitaristas como necesarias para comprender los efectos del militarismo sobre las vidas de las mujeres. El cuarto principio es la convivialidad, comprendida como una apuesta organizativa que promueve y gestiona la colectividad organizativa, reproductiva y productiva. La Red considera que las comunidades fundadas en la redistribución del poder y el trabajo colectivo para cuidar la vida tanto en territorios urbanos como rurales son una alternativa de resolución a la violencia patriarcal, racista y militarista.

El quinto principio hace referencia al trabajo, entendido como un acto creativo y productivo de la vida humana y espacio de liberación y mantenimiento de los lazos solidarios. La RFA trabaja para cuidar, producir y reproducir la existencia de todo lo vivo y es por esto por lo cual se involucra en la colectividad inmediata desde una lógica que aporte en su sostenimiento y permanencia para contribuir al bienestar colectivo y la permanencia de la multiplicidad de formas de vida humana y no humana. El sexto principio está relacionado con el feminismo popular desde el cual se reconoce como la

experiencia vital de cada mujer y lesbiana se encuentra imbricada en las relaciones históricas de clase, sexo y raza que les permite a sus integrantes comprender la propuesta feminista más allá de la liberación de las relaciones de desigualdad de género al momento de proponer un horizonte de liberación de la violencia, la pobreza y el racismo para las mujeres y sus comunidades.

El séptimo principio es el de la libertad, la cual es entendida como aspiración colectiva que mueve la acción política hacia la obtención de la felicidad y la liberación de todas las formas de opresión, dominación, explotación y subordinación que limitan toda la potencia del ser, del saber y vivir en comunidad. Finalmente, el octavo principio se encuentra referido a la creatividad como condición de un pensamiento que pugna por decolonizar la existencia y como acto que les permite a sus integrantes proponer belleza al mundo, imaginar otros mundos y conectar la sensibilidad humana con todo lo vivo y su subsistencia.

Los ocho (8) principios anteriormente presentados, los cuales se han convertido en la ruta política-epistémica que ha orientado la dinámica de trabajo de la RFA, se encuentran ubicados dentro de una apuesta bastante coincidente con los procesos caracterizados claramente en este último capítulo como parte esencial de la expresión de aquellas formas de vida que han desplegado su existencia desde una lógica ontológica-relacional. Igualmente, dichos principios los encontramos articulados a las pazes decoloniales e interculturales en la medida que éstos aparecen como un conjunto de condiciones y estrategias mediante las cuales se ha construido la paz cotidiana en cada uno de los procesos.

Para ir cerrando este último capítulo es importante destacar la existencia de una multiplicidad de procesos y experiencias de formas otras de pensar y hacer la paz en Colombia que no se agotan con lo presentado hasta acá en esta tesis. Dichas experiencias, desplegadas a lo largo y ancho de todo el país, reclaman la apertura no solo de nuestras mentes sino, también, de nuestros corazones para entender que la paz en sus sentidos profundos de la interculturalidad y la decolonialidad son espacios cotidianos de generación de conocimiento sobre la vida desde los cuales se están recreando nuevos lenguajes, simbologías, prácticas y paradigmas desde los cuales deberíamos partir para la construcción de una sociedad realmente pazífica. Es por lo anterior que con la realización de este trabajo hemos querido hacer un esfuerzo genealógico de la paz para abrir una perspectiva amplia de posibilidades de estudio sobre la paz la cual nos permita entenderla desde nuevos marcos analíticos y en donde las ontologías relacionales se conviertan en el

nuevo fundamento de esta. Que sea esta una invitación para continuar la realización de otros ejercicios investigativos de caracterización de formas de pensar y hacer la(s) paz(es) en el país y en otras latitudes del planeta.

Conclusiones

Con la realización de este trabajo hemos querido develar la matriz del pensamiento que se ha instituido alrededor de la *paz liberal hegemónica* como parte de una construcción filosófica, histórica, política, económica, cultural y social, íntimamente asociada al pensamiento *euronorcéntrico*, mediante el cual se ha venido imponiendo la comprensión y la práctica respecto a cómo entender la paz desde la exterioridad, es decir, desde la negación del otro mediante complejos procesos de pacificación adelantados desde tiempos de la colonia hasta nuestros días. La *paz liberal hegemónica* la definimos como una forma de relacionamiento social basada en la naturalizada confianza que se le ha transferido al Estado como autoridad institucionalizada para garantizar la concordia en la sociedad moderna. En este sentido, hemos presentado como se ha cimentado a la institución moderna del Estado en uno de los eslabones centrales en la construcción de la idea de la *paz liberal hegemónica* mediante la cual se ha pretendido legitimar su función social que se ha construido históricamente alrededor de garantizar el orden social, léase *statu quo*.

Así mismo, hemos advertido sobre la fuerte presencia de una visión precarizada de la paz en la medida que argumentamos como esta ha quedado atrapada en una simplista lógica antinómica con la guerra y/o la violencia las cuales se han erigido en categorías que han logrado un contenido conceptual propio y específico a expensas de la pobreza conceptual que caracteriza el abordaje de la paz aun cuando reconocemos una importante variedad de estudios en el que aparece nombrada esta de manera nominal. De igual modo, hemos caracterizado el proceso histórico de naturalización en torno a la inevitabilidad de la guerra y la implementación de los respectivos mecanismos de coerción y violencia utilizados por el Estado como medios para la paz, más allá de las problematizaciones filosóficas, sociológicas, jurídicas y políticas que se han realizado desde diferentes orillas ideológicas en torno a si dichos medios son legítimos o ilegítimos, legales o ilegales.

Al momento de retomar los aportes epistemológicos realizados desde occidente sobre el concepto de la paz logramos evidenciar una amplia discusión bipolar alrededor de la denominada paz negativa y paz positiva galtuniana a partir de la cual, en las últimas dos décadas, se han venido generando otras categorías de la paz que presuponen un nuevo giro en la discusión. Es así como hoy podemos encontrar un cúmulo importante de

estudios en torno a la denominada paz imperfecta, neutra, híbrida, subalterna y local que, desde nuestra analítica, dichos estudios se encuentran anclados de una u otra manera dentro del planteamiento de la bipolaridad de la paz negativa y positiva. Ahora, si bien es cierto que la paz negativa se ubica en una visión opuesta a la positiva, debemos afirmar que ambas son coincidentes en el sentido de que parten del mismo e incuestionable presupuesto de relacionar la consecución de la paz mediante la naturalizada intervención que se le atribuye al Estado moderno.

Lo anterior es descripto y analizado ampliamente a partir de lo que históricamente se ha constituido en la trilogía matrística de la *paz liberal hegemónica*, conformada por la *paz romana*, la cual se expresa como su más claro antecedente y principal cimiento que la configura; la *paz de westfalia*, en tanto expresión concreta que le da origen y; la *paz perpetua* por la trascendental función que ha jugado en su proceso de consolidación. En el anterior sentido, y una vez analizadas las principales características que estarían definiendo a cada una de las partes de dicha trilogía, ubicamos a la paz romana cómo el antecedente de la construcción del Estado en su versión imperial, a la paz de Westfalia como el origen del Estado en su versión de Nación soberana y, a la paz perpetua, como la consolidación del Estado en su versión propiamente liberal republicana.

Señalado todo lo anterior, hemos asumido el reto en este trabajo por dislocar la estrecha relación que la cultura occidental ha construido históricamente en torno a las ideas de la paz y el Estado como elementos mutuamente condicionantes que han prefigurado a la paz liberal hegemónica. Para esto nos ubicamos desde una perspectiva analítica decolonial e intercultural que entiende la paz de modo otro y a partir de la cual la trasladamos, al pluralizarla y escribirla “incorrectamente” como *Pazes*, no solo al campo de la disputa gramatical, sino, también, a la disputa político-epistémica que promueve una mirada “otra” respecto a la tradicional manera de concebir la paz.

En este sentido, las experiencias de pazes decoloniales e interculturales cuestionan la organización territorial de los Estados-nación, en la medida que el territorio no solo cuenta como una extensión de tierra para la administración “racional” de sus “recursos” sino que, a su vez, se constituye en la expresión de la interacción y la construcción social en la que se manifiestan tensiones políticas, sociales, económicas y culturales. De este modo concebimos el territorio como un campo de lucha en el que se disputan las maneras de dar sentido al mundo cotidiano que se encuentra atravesado por otras formas de entender la organización y disposición de los elementos que lo contienen, al igual que de

sus propias formas de autoridad colectiva comunal que se han construido históricamente para gestionar sus pazes.

Las pazes decoloniales e interculturales como opción interpretativa resalta la comprensión de otras formas de relacionamiento social con el saber, el poder, el ser y la naturaleza, mediante la crítica del patrón mundial del poder moderno/colonial, sustentado en la construcción geopolítica, geoeconómica y geocultural de las diferencias establecidas por el racismo, el capitalismo, el patriarcalismo, el euronorcentrismo, la heteronormatividad y el antropocentrismo. En tal sentido, dichas pazes son formas cotidianas de relacionamiento social que actúan en permanente tensión con el militarismo y los procesos de pacificación, las cuales se encuentran presentes en los modos de vida que hoy se identifican desde las apuestas por el vivir bien, el buen vivir y el vivir sabroso, por mencionar algunas de estas.

Al tenor de lo anterior, las pazes decoloniales e interculturales no podemos entenderlas exclusivamente como un esfuerzo por conceptualizar la paz desde la denominada opción decolonial sino, también, como parte del reconocimiento que hacemos de los valiosos conocimientos que se desprenden de las innumerables experiencias que históricamente han sido implementadas por los diferentes pueblos originarios y afrodescendientes al igual que por las comunidades campesinas y populares alrededor de la paz. Dichos pueblos y comunidades, que históricamente han tenido que afrontar la colonización, han aprendido a moverse en los diversos espacios de fuga que han generado no solo para resistir sino, además, para interpelar la opresión del poder establecido. Es en este sentido que debemos entender a la opción decolonial en los estudios para y de la paz como una apuesta político-epistémica de reconocimiento de las presencias invisibilizadas de pazes otras y no como un mero análisis desde una perspectiva teórica que se ha venido posicionando prolíficamente dentro de las discusiones de las Ciencias Sociales en las últimas tres décadas.

Hemos presentado como la experiencia de las autoridades colectivas comunales prehispánicas, en cuanto a su forma específica de organización política mediante la cual se desarrollaron dichas sociedades, habría configurado una forma de entender y materializar la paz bajo una perspectiva totalmente diferente a la autoridad colectiva imperial puesto que, mientras la pax hispánica estaba orientada en ejercer la explotación y el dominio de los pueblos originarios, las pazes prehispánicas se encontraban articuladas a la búsqueda del consenso al interior de dichos pueblos mediante el cual se expresaba un dinámico intercambio hacia al exterior como experiencia de pazes interculturales que

existieron mucho antes de la invasión y no precisamente de guerras continuas como lo mostraban los cronistas de la época para legitimar la denominada guerra justa en contra de dichos pueblos. Guerra justa que sería sustentada jurídica, política y moralmente como el dispositivo naturalizador que desplegaría la pax hispánica para garantizar su dominio, explotación y saqueo sistemático de la riqueza material y simbólica de los pueblos originarios mediante la construcción de narrativas inferiorizantes y demonizantes realizadas por los invasores y los cronistas de la época que narraron la historia sobre la situación colonial desde la óptica del sistema colonial en tanto orden social “natural” que desconoció otros órdenes sociales y de formas otras de hacer las pazes.

De igual modo, los contenidos epistémicos anticoloniales y antirracistas, forjados durante la experiencia temprana del sistema de la esclavitud y que contribuyeron a la abolición de este, no podemos verlos como cosa del pasado sino en presencias contemporáneas recreadas por la conciencia de ese pasado ominoso de la esclavitud que continúa caminando en el presente mediante el conjunto de acciones que viene adelantando el proceso de las comunidades negras y/o la afrocolombianidad como identidades políticas labradoras de un futuro comprometido en continuar los pasos de esa ancestralidad cimarrona y palenquera del presente en la perspectiva de completar sus objetivos libertarios y en donde las pazes decoloniales e interculturales se transfiguran actualmente en apuestas nodales para la interpelación del racismo estructural que continúa arraigado en el mundo y, de manera particular, en nuestro país.

De acuerdo con lo que se viene afirmando las pazes decoloniales e interculturales se establecieron a través de autoridades colectivas decoloniales e interculturales de raigambre prehispánica y afrodiaspórica que, en medio de las limitaciones ante los variados procesos de pacificación, dominación y explotación que enfrentaron durante la situación colonial, han logrado trascender en el tiempo. Es importante destacar que aunque aún hoy se mantienen dichos procesos ignominiosos, aunque con renovados discursos y prácticas agenciados por los Estados y desde los cuales se reconoce formalmente una serie de derechos para estas poblaciones, de igual modo, los discursos y las prácticas dentro de dichas poblaciones también se han renovado, por ejemplo, a partir de la enunciación de filosofías como los buenos vivires y el vivir sabroso en clara continuación del camino insurgente marcado por lxs ancestrxs que reivindicaron y reivindican hoy la necesidad de profundizar el diálogo intercultural con la cultura hegemónica para construir un mundo donde quepan muchos mundos y sin las pretensiones totalitarias que a esta la caracterizan.

En el ejercicio de analizar la recepción y asimilación de la idea de la paz liberal hegemónica en la Colombia decimonónica hemos señalado como esta estuvo íntimamente relacionada con el ensamblaje institucional que configuró la idea del Estado-nación desde dos pilares centrales. El primero, de orden burocrático, estaría soportado en la añeja estructura administrativa colonial implantada por la corona española durante los tres siglos de dominación y explotación y, el segundo, de orden simbólico, basado en los idearios republicanos adoptados por las élites criollas regionales y nacionales que habrían estado avivados por el movimiento intelectual europeo conocido como el período de la ilustración. Desde este último pilar dichas élites apelarían a la imagen de autoridad y legitimidad de los cronistas coloniales, cuyos textos eran considerados fuentes históricas legítimas, objetivas y fidedignas mediante las cuales se construyeron las *representaciones historiográficas* que se produjeron en torno a la paz y sus correspondientes políticas establecidas como expresión del colonialismo interno.

Es así que entenderemos cómo la imaginada comunidad política decimonónica dispuso de todo el entramado institucional colonial en directa relación con las formas de concebir y administrar los asuntos referidos a la paz tanto en su versión conservadora, representada en el reino español en su apelación a la pacificación como estrategia para garantizar el orden social inscrito al sentido trascendente de la paz monárquica, como en su versión liberal, incorporada a las doctrinas generadas por la revolución política francesa y la revolución industrial inglesa desde las cuales se destacaba el contractualismo como la forma ideal para instaurar el orden democrático del nuevo Estado-nación que se ha ido articulando progresivamente al sentido expreso de una paz laica republicana.

En este sentido, la recepción y asimilación de la paz liberal hegemónica en el siglo XIX se desenvuelve en un contexto de simultaneidad de discursos contradictorios que se complementarán y harán parte del sentido profundo de la paz asumida por las élites criollas regionales y nacionales como una clara representación que sería fuertemente asimilada al establecimiento de un orden divino y/o republicano. En suma, advertimos como la paz estatal republicana se centró en garantizar el poder coyuntural que obtuvieron las parcialidades políticas centralistas y federalistas a lo largo del siglo XIX sin considerar las presencias invisibilizadas de pazes otras que, desde sus particulares modos de vida y diversas formas de autoridades colectivas prehispánicas, afrodiaspóricas, arrocheladas y comuneras, podrían haber contribuido a la construcción de una paz intercultural con muchos conflictos sí pero, muy seguramente, con menos guerras y violencias a las

registradas en el largo proceso que llevamos de construcción de esa comunidad imaginada llamada nación colombiana.

En el marco del recorrido que realizamos sobre la paz decimonónica impugnamos el privilegio que se presenta dentro de los análisis realizados por la nueva historiografía de la paz por rescatar la rica experiencia que tiene Colombia alrededor de los instrumentos jurídicos y políticos aplicados desde los mismos inicios del proyecto republicano hasta nuestros días actuales. De igual modo, creemos necesario dudar de los contenidos sustanciales y profundos de dicha experiencia de paz ya que esta se ha dado en los marcos estrechos de la construcción estatal de la paz que, como ya lo anotáramos antes, esta se ha concebido desde el marco estrecho de los intereses en pugna entre las élites del poder como medidas y disposiciones eminentemente funcionales e instrumentales para preservar el poder de estas.

En suma, si la supuesta riqueza alrededor de la experiencia sobre la paz decimonónica se correspondiera con unos importantes niveles de vivencia de la paz en el país, podríamos entender el reclamo que algunas corrientes vienen realizando sobre los supuestos acumulados históricos sobre la experiencia de la paz, sin embargo, lo que en realidad observamos es de encontrarnos frente a una *rica tradición jurídico-política para la paz que no podemos confundir con una rica tradición sociocultural de la paz*, la cual requeriríamos para re-pensar-nos el proyecto de sociedad como totalidad y, por ende, del Estado como totalidad a partir de un diálogo intercultural en el que prevalezca la posibilidad de construir un mundo donde quepan muchos mundos y para lo cual implica una radical oposición en términos materiales y simbólicos de las estructuras de privilegio e inferiorización creadas por la modernidad/colonialidad.

Analizando los procesos de negociación que se han dado durante el siglo XX y el XXI hemos identificado cómo los diferentes actores han estado permeados por los marcos teóricos euronorcéntricos en la búsqueda y construcción de la paz en el país. Lo anterior podemos constatarlo cuando el Estado colombiano naturaliza los principios republicanos como elementos incuestionables que presuponen garantizar la paz a toda la ciudadanía. Un ejemplo de ello lo podemos reconocer en las agendas y acuerdos de negociación que se han establecido entre los diferentes gobiernos de turno que han pactado la terminación de la confrontación armada con algunos grupos guerrilleros desmovilizados y en donde si bien en algunas ocasiones se ha acordado la obtención de representación política para dichos grupos esta no ha estado exenta de procesos genocidas en contra de los excombatientes y de los liderazgos asociados a los movimientos sociales por la paz en el

país. Es decir, se acepta la creación de nuevas agrupaciones políticas que podrían participar en el acceso al poder del Estado siempre y cuando los grupos armados se desarmen y se reincorporen a la vida civil que es, dicho de otro modo, la aceptación de las instituciones republicanas como la base axiomática para dirimir las diferencias que puedan existir en torno a la conducción del Estado.

Se parte entonces de la creencia de que las divergencias políticas deben ser confrontadas, zanjadas y negociadas dentro del sistema republicano y que por tanto el alzamiento armado es una estrategia irracional e innecesaria que debilita el fortalecimiento de dicho sistema al tener este que dedicar inmensos esfuerzos en términos de tiempo y recursos para atender dicha confrontación. Aquí podemos ver la presencia de una concepción de paz directamente asociada a una paz de carácter estatal, sustentada en el supuesto de que tanto gobernantes como gobernados puedan sentirse comprometidos en la incesante búsqueda de la estabilidad y la tranquilidad social. Es decir, una concepción de paz negativa que caracteriza a todos los estados modernos, dejando por fuera la construcción de otras pazes que se gestiona desde las propias territorialidades de aquellas sociedades, ubicadas principalmente en las áreas rurales del país.

Desde los grupos insurgentes la visión sobre la paz se encuentra igualmente anclada a la perspectiva eurocéntrica ya que para estos grupos la paz solo puede obtenerse con el establecimiento de un proceso de transición hacia el logro de un Estado socialista mediante el cual se transforme las estructuras sociales injustas reproducidas por el Estado capitalista. Es decir, la fórmula del Estado continúa manteniéndose como el instrumento garante de la paz bien sea este de corte capitalista o socialista. Ahora bien, en los procesos de negociación de los noventa los grupos insurgentes asociaron la paz no solo con el silenciamiento de los fusiles sino, principalmente, con el establecimiento de reformas tendientes al mejoramiento de las condiciones políticas, económicas y sociales de la población. En cuanto a las reformas en el ámbito político se destacan los nuevos mecanismos de participación y la creación de partidos políticos a través de los cuales los excombatientes pretendían realizar las transformaciones desde el propio Estado al que antes habían combatido por la vía armada. De igual modo, en términos económicos se ha partido de la necesidad de generar proyectos de desarrollo en las comunidades consideradas como las más pobres, emergiendo la concepción de paz positiva en términos de la superación de la violencia estructural generada por el sistema capitalista bajo la fórmula de la redistribución de la riqueza.

Para analizar las representaciones de la paz en Colombia ha sido necesario abordar el contexto y la dinámica del conflicto político armado, sus transformaciones y la postura política, económica, cultural y social de los diferentes gobiernos y sus contradictores a partir de las diferentes políticas para la paz y estrategias de negociación que han implementado ya que por medio de estas identificamos los principales rasgos que dan cuenta de cómo los diferentes actores pretenden alcanzar el objetivo político de la paz. En tal sentido, podemos afirmar que la idea sobre la paz en Colombia se encuentra relacionada con las características propias que contienen la pax romana, la paz westfaliana y la paz perpetua en términos de una concepción que se encuentra definida por los estrechos marcos del orden social establecido, en este caso de la república como comunidad nacional imaginada, negando cualquier posibilidad de contradicción con dicho orden social y donde el vencido es integrado al Estado y la democracia moderna que se han configurado en imperativos categóricos incuestionables los cuales, en realidad, son los que deberíamos revisar e impugnar en tanto son los reproductores de las serias limitaciones que se establecen para construir la tan anhelada paz.

A raíz de las críticas recibidas por las intervenciones de la Organización de las Naciones Unidas en materia de paz, ha emergido una pléyade de académicos que defienden la aparición de un nuevo consenso dentro de la organización, esta vez sobre la naturaleza problemática del liberalismo y la importancia de la apropiación local tras el cese de las hostilidades para lograr una paz sostenible. Al tenor de lo anterior, los estudios críticos de la paz liberal, aparecidos en las últimas dos décadas desde el norte global, se han venido planteando lo que actualmente conocemos como el *giro local de la paz*, el cual resalta el estudio de las dinámicas de lo local y lo cotidiano en la construcción de la paz en escenarios bélicos y/o posbélicos. En este sentido, se ubica la importancia que tienen las capacidades de decisión y actuación política o las agencias de los actores locales, expresadas mediante iniciativas informales, cotidianas y de resistencia a las estructuras hegemónicas de poder. En consonancia con lo anterior, dichos académicos nos vienen proponiendo la denominada *paz posliberal o paz híbrida* como una propuesta de gestionar la paz contemporáneamente desde un marco conciliatorio el cual permitiría construir la paz desde el reconocimiento no solo de lo local sino, también, desde lo global.

Es por todo lo anterior que, desde las pazes decoloniales e interculturales, tomamos distancia sobre la paz posliberal puesto que esta, inscrita en la narrativa de la perspectiva poscolonial de la cual parten sus reflexiones, se encuentra relacionada con una crítica moderna eurocéntrica que no problematiza la geopolítica del conocimiento, es

decir, no debate las relaciones de poder establecidas frente al conocimiento producido por las academias de los nortes globales respecto a las de los sures globales que reproducen la colonialidad del saber, mediante los contenidos hegemónicos generados alrededor de lo que serían los “nuevos” conocimientos sobre la paz a través del denominado giro local de la paz. Así mismo, debemos advertir que la paz posliberal no evidencia los procesos de violencia claramente ocultados por la narrativa moderna al considerar la posibilidad de construir la paz desde un supuesto diálogo multicultural que permitiría la fusión o hibridez de la mencionada paz posliberal como expresión de un aparente proceso de transición social, política y cultural el cual se encuentra implícito dentro del conjunto de argumentaciones que se utilizan en su débil fundamentación.

En suma, la condición de hibridez de la paz posliberal supondría la justificación que contribuiría en la ejecución de las operaciones internacionales de paz sobre las experiencias locales en donde estas últimas tendrían la capacidad de negociar frente a la perspectiva internacional de la paz mediante el establecimiento de un “encuentro” que permitiría la construcción de la paz a través de un diálogo entre visiones encontradas para ir configurando modelos híbridos de paces. Es así, entonces, como la paz posliberal reactualiza las visiones y metodologías eurocéntricas de la paz liberal hegemónica al dejar incólume la producción de conocimientos generada en el norte global y mediante la cual se nos pretende convencer de que la construcción de las paces, desde una marcada visión multiculturalista tal como lo hemos advertido en este trabajo, se encuentra articulada a los procesos de globalización cultural que se expresa en la fusión (hibridación) de tradiciones de la paz, soslayando que la cultura y la sociedad hegemónica dominante siempre ha pretendido y pretenderá imponerse frente a las demás culturas y sociedades no hegemónicas.

Consideramos a las diversas experiencias de pazes decoloniales e interculturales, actualmente adelantadas en el país, como expresiones directas de procesos históricos que se encuentran caracterizados por hacer parte de un rico reservorio de luchas ontológicas y epistémicas instituidas históricamente por algunas de las sociedades negadas, invisibilizadas y criminalizadas en el país en torno a lo que denominamos *pazes ontológico- relacionales* a través de las cuales se han configurado importantes y potentes experiencias de pazes decoloniales e interculturales en Colombia, expresadas en formas ontológicas de *pazes telúricas* y *anfíbias* que han contado y cuentan con una notable presencia en el paisaje rural colombiano.

Las pazes ontológicas relacionales parten de una práctica inmanente que se da entre pueblos originarios, comunidades afrocolombianas, raizales, palenqueras, campesinas y populares. Dicha práctica inmanente se encuentra asociada con las formas de relacionamiento social basadas en la reciprocidad con la madre tierra las cuales conciben la vida relacional de lo humano y lo no humano como condición inseparable de la existencia misma. En este sentido, las pazes ontológicas relacionales son formas sociales de relacionamiento basadas en la reciprocidad que cotidianamente establecen pueblos, comunidades y sociedades con la madre tierra en tanto elementos interdependientes que actúan de manera inseparable en el proceso mismo de la reproducción de la vida.

Esta tesis se convierte en un ejercicio que abre la posibilidad para la realización de otros trabajos investigativos de similar naturaleza a través de los cuales se pueda continuar la labor por decolonizar e interculturalizar la paz en la que hemos estado empeñados en los últimos años no solo con el propósito de posicionar una perspectiva conceptual, que igualmente es importante y necesaria sino, y principalmente, por la necesidad de evidenciar narrativas y prácticas disruptivas de formas “otras” de vida y por tanto de pazes “otras” que nos muestran posibilidades inusitadas de relacionamiento político, social, cultural y económico para transitar por caminos sencillos y de enorme profundidad en la idea de re-construir el mundo en el que vivimos actualmente, específicamente si tomamos como referente la grave crisis civilizatoria por la cual venimos atravesando y que en el horizonte cercano no pareciera tener solución.

Lista de referencias

- Apel, Karl-Otto. 1991. Teoría de la verdad y ética del discurso Introducción de Adela Cortina Paidós/I.C.E.-UA.B.
- Albán, Adolfo. 2013. *Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencia*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Almendra, Vilma. 2012. *La paz de la Mama Kiwe en libertad, de la mujer sin amarras ni silencios. Pueblos en Camino*. <http://pueblosencamino.org/?p=150>.
- Arboleda, Santiago. 2007. *Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos*. En *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, 467-486. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- _____. 2011. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. 2019. *Rutas para perfilar el ecogenocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica*. *Nómadas* 50.
- Aristóteles. 1988. *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- _____. 1994. *Metafísica* (trad. T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.
- Arrázola, Roberto. 1970. *Palenque, primer pueblo libre de América. Historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Cartagena: Ediciones Hernández.
- Bejarano, Jesús. 1995. *Una agenda para la Paz*. Bogotá: Tercer Mundo.
- _____. 1999. *Ensanchando el centro: el papel de la sociedad civil en el proceso de paz*. En Monsalve Solórzano, Alfonso y Domínguez Gómez, Eduardo (editores). *Colombia. Democracia y Paz*. Medellín, Universidad de Antioquia-Universidad Pontificia Bolivariana-Instituto de Filosofía del CSIC.
- Benedetti, Mario. 1998. *Letras de emergencia*. Biblioteca Mario Benedetti N° 8.
- Borrego Pla, María. 1973. *“Palenques de Negros en Cartagena de Indias a fines del Siglo XVII”*. Sevilla: Escuela de estudios hispanoamericanos.

- Broderick, Walter. 2005. *¿Revolución o Revolcón? en: El regreso de los rebeldes: De la furia de las armas a los pactos, la crítica y la esperanza*. Bogotá: Serie conflicto y territorio.
- C. Camacho Arango, M. Garrido Otoya y D. Gutiérrez Ardila (eds.) 2018. *Paz en la República*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Cadelo, Andrea. 2004. *Hábito e ideología criolla en el Semanario del Nuevo Reino de Granada*. En: *Pensar el Siglo XIX. Cultura, Biopolítica y Modernidad en Colombia* Santiago Castro-Gómez, ed. Universidad de Pittsburgh.
- Castro, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. (1750-1816)*. Bogotá: Instituto Pensar.
- Caviedes, M. 2007. (Ed.) *Paz y resistencia: experiencias indígenas desde las autonomías*. Bogotá: Cecoin.
- Clausewitz, Karl Von 2002: *De la guerra*. Libros Tauro, <http://Libros.Port5.Com>.
- Colombia prehispánica: regiones arqueológicas. 1989. Ana María Groot / Gilberto Cadavid / Álvaro Botiva Contreras / Leonor Herrera / Santiago Mora Bogotá, D. E.
- Comisión Presidencial para la conmemoración del Bicentenario de la Carta de Jamaica. 2015. Simón Bolívar carta de Jamaica 1815- 2015. Colección Unidad Nuestramericana.
- Correa, Hernando. 2014. *Amnistías, indultos y perdones Entre la insurrección comunera y las conversaciones de La Habana*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- Cruz, Juan. 2020. *Un abordaje a la teoría crítica y decolonial de paz del norte y su proceso emergente en América Latina* En: *Paz decolonial, paces insubordinadas: conceptos, temporalidades y epistemologías* / editores Julio Roberto Jaime-Salas [y otros cinco]. -- Santiago de Cali: Pontificia Universidad Javeriana, Sello Editorial Javeriano.
- Dagua Hurtado, Abelino, Misael Aranda, y Luis Guillermo Vasco. 2015. *Guambianos: Hijos del aroiris y del agua. Historia y tradición guambianas, 5*.
- Donais, T. 2012. *Peacebuilding and local ownership: Post-conflict consensus-building*. Routledge.
- Duffield, M. 2004. *Las nuevas guerras en el mundo global la convergencia entre desarrollo y seguridad*. Madrid: La Catarata.
- Dussel, Enrique. 1994. *1492 El encubrimiento del otro, hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural editores.

- _____. 2000. “*Europa, modernidad y eurocentrismo*”. En Edgardo Lander (com.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires Clacso.
- _____. 2016. *Transmodernidad e Interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. Astrágalo: Cultura de la Arquitectura y la Ciudad, 21, 31-54.
- Escalante, Aquiles. 1954. “*Notas sobre el palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia*”. Barranquilla: Divulgaciones etnológicas vol. III, N° 5.
- Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Enviñón Editores.
- _____. 2014. *Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio* en: Cartografías de la paz: una mirada crítica al territorio / compiladores Diego Andrés Mora Arenas, Natalia Sánchez Corrales. Bogotá: Ediciones Unisalle.
- _____. 2016. *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur*. Revista de Antropología Iberoamericana, Volumen 11, Número 1 enero - abril 2016 Pp. 11 – 32.
- _____. 2020. *La forma-tierra de la vida: el pensamiento nasa y los límites de la episteme de la modernidad*. En: Revista Heterotopías del Área de Estudios Críticos del Discurso de FFyH. Volumen 3, N° 5. Córdoba.
- Fals, Orlando. 2002. *Historia doble de la costa*. Tomo I, Mompox y Loba. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Banco de la república y El Ancora Editores.
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Fisas, Vicent. 2011. *Educación para una Cultura de Paz. Cuadernos De Construcción De Paz, 20*.
- Fisher, Roger, William Ury y Bruce Patton. 1993. *Si ... ¡de acuerdo! cómo negociar sin ceder*, Editorial Norma.
- Franca, Marcilio. 2006. *Historia y razón del paradigma Westfaliano*. Madrid: Estudios Políticos 131, pp. 87-112.
- Friedemann, Nina S. de. 1993. *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Bogotá: Instituto de Genética Humana, Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Javeriana.
- Galtung, Johan. 1975. “*Three Approaches to Peace: Peacekeeping, Peacemaking, and Peacebuilding*”. En *Peace, War and defence-Essays in peace Research*, Vol. 2, Copenhagen: Christian Ejlertsen, pp: 282-304.

- _____. 2003. *Paz por medios pacíficos, paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Colección Red Gernika Gogoratuz.
- Gamboa, Jorge. 2008. *Los muisca y la conquista española: nuevas interpretaciones de un viejo problema*. En: *Los muisca en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia* / Jorge Augusto Gamboa M. (compilador); Alejandro Bernal ... [et al.]. Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, Departamento de Filosofía, CESO, Ediciones Uniandes.
- García, Laureano. 1940. ed., *Bolívar a Santander. Correspondencia 1819-1820*. Colombia: Publicaciones del Archivo Histórico Nacional, Bogotá.
- Giraldo, Fortou y Gómez. 2019. *200 años de guerra y paz en Colombia: números y rasgos estilizados*. Co-herencia Vol. 16, No. 31.
- Gnecco, Cristóbal. 2005. El poder en las sociedades prehispánicas de Colombia: un ensayo de interpretación. *Boletín Museo del Oro* 53. Bogotá: Banco de la República.
- González, Pablo. 2006. *El colonialismo interno*. En: *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO.
- González, Naudel. 2021. *Metodología Z para vivir sabroso*. En: *Gestión y Ambiente* 24 (supl. 2), 208-223.
- Gonzales, Yamit. 2013. *Ambua Kurisiadayú: Organizaciones, conflictos y resistencias Pueblo Rico, Antioquia*. Trabajo de grado para optar al título de Antropólogo, Universidad de Antioquia.
- Grosfoguel, Ramón. 2016. *Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad*. Bogotá: Tabula Rasa No.25: 153-174.
- Grueso, Libia. 2000. *El proceso organizativo de comunidades negras en el pacífico colombiano*. Tesis Programa de Maestría en Estudios Políticos de la Pontificia Universidad Javeriana.
- Grupo de Memoria Histórica GMH. 2013. *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Guarín, Oscar. 2010. *La civilización chibcha y la construcción de la nación neogranadina*. Bogotá: Universitas humanística no.70 julio-diciembre pp: 205-222.

- Gutiérrez, Alderid. 2012. *Negociaciones de paz en Colombia, 1982-2009. Un estado del arte*. Medellín: *Estudios Políticos*, 40.
- Gutiérrez, Daniel. 2018. *Una paz plagada de guerras, 1863-1876*. En C. Camacho Arango, M. Garrido Otoya y D. Gutiérrez Ardila (eds.), *Paz en la República*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Habermas, J. 1994. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Planeta.
- Herrera, Martha. 2002. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras de Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Academia Colombiana de Historia.
- Hobbes, Tomás. 2017. *El Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. D.F. México: Fondo de Cultura Económica, 3ª ed.
- Hope, Henderson. 2008. *Los muisca en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*, Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, Departamento de Filosofía, CESO, Ediciones Uniandes. Bogotá.
- Illich, Iván. 1988. *Desvincular paz y desarrollo*. En: *Alternativas II*, México, Joaquín Moritz/Planeta: 165-178.
- _____. 2008. *Obras reunidas II / Iván Illich*; revisión de Valentina Borremans y Javier Sicilia; traducción de Javier Sicilia, Mariano Xavier Sánchez Ventura y Blanco, Patricia Gutiérrez Otero y José María Sbert, México: FCE.
- Jaime-Salas, Julio Roberto. 2018. *Descolonizar los Estudios de Paz un desafío vigente en el marco de la neoliberalización epistémica*. *Revista de Paz y Conflictos*, Vol.12 (1), 133-157.
- Jiménez Bautista, Francisco *Hacia un paradigma pacífico: la paz neutra. Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* [en línea]. 2009, 16 (), 141-189[fecha de Consulta 7 de Julio de 2021]. ISSN: 1405-1435. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10512244007>
- Kant, Immanuel. 1996. *La Paz Perpetua*. México: Editorial Porrúa, S.A, Novena edición.
- Khatibi, Abdelkebir. 2001. "Maghhreb plural", en *Capitalismo y geopolíticas del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del signo, 71-92.

- Krause, K. y Jutersonke, O. 2005. *Peace, security and development in postconflict environments*. *Security Dialogue*, 36(4), 447-462. <http://www.jstor.org/stable/26298947>.
- Lederach, John. 1998. *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Red Gernika 2, Bakeaz y Gernika Gogoratuz.
- Liliana María López Lopera y Manuel Alberto Alonso Espinal. 2021. *Los dilemas de la paz y la justicia. Notas a propósito del llamado a la reconciliación del general Pedro Alcántara Herrán en la guerra civil de 1859-1862* En: *Co-herencia* Vol. 18, N.º 34.
- López, Leidy. 2018. *Drwa Wârrara. Hijos de la tierra defendiendo un Territorio Sagrado para la Vida. Construcción de Buen Vivir en el Cinturón Occidental Ambiental como una expresión de Decolonialidad*. Monografía para optar al título de Socióloga, Universidad de Antioquia.
- Lorde, Audre. 1988. "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo". En *Esta puente, mi espalda*, C. Moraga y A. Castillo (eds.), San Francisco: ISM Press, 89-93.
- Machado, Marilyn. 2017. "Territorios de Resistencia. Minería, ancestralidad y esperanzas". En Lina M. Gonzales y Alejandra Durán, eds. *¿Paz para quién? Defensa del territorio y minería en Colombia*. pp. 236-258, Barcelona: Editorial Descontrol.
- Makaran, G y Gaussens P (coordinadores). 2020. *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial*. México: Bajo Tierra A.C. y Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México, 344 pp.
- Maldonado, Nelson. 2008. *La descolonización y el giro des-colonial*. Bogotá: Tabula Rasa, núm. 9, julio-diciembre, pp. 61-72 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Martínez, Juan. 2016. *Entre el terror y la solidaridad: La influencia de la revolución haitiana en las independencias de Venezuela y Nueva Granada (1804-1825)*. En: *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, v.16, n° 1.
- Martínez, Vicent. 2001. *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria.
- Mbembe, Achille. 2011. *Necropolítica*. Traducción del francés: Elisabeth Falomir Archambault. Editorial Melusina, España.

- Mcfarlane, Anthony. 1991. *Cimarrones y Palenques en Colombia: Siglo XVIII*. Cali: Historia y Espacio No. 14.
- Mignolo, Walter. 2000. *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. En Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____. 2003. *Historias locales/diseños globales*, Ediciones Akal. Madrid 2003.
- _____. 2009. *El lado más oscuro del Renacimiento*. Universidad de Duke, Traducción de Martha Cecilia García V.
- _____. 2010. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Minga de Comunicación del Proceso de liberación de la Madre Tierra. 2022a. *Desalambrar territorios y saberes: Proceso de Liberación de la Madre Tierra y horizonte del wët wët fxi'zenxi (buen vivir)*
<https://liberaciondelamadretierra.org/norte-del-cauca-colombia-hasta-cuando-el-imperio-de-la-cana-que-extermina-la-vida/#sdfootnote1sym>
- Minga de Comunicación del Proceso de liberación de la Madre Tierra. 2022b. *Frente al desarrollismo de "izquierda", la Liberación avanza y reverdece en Colombia*.
<https://ojarasca.jornada.com.mx/2022/10/07/frente-al-desarrollismo-de-201cizquierda201d-la-liberacion-avanza-y-reverdece-en-colombia-306-1613.html>
- Mitchell, C. y Landon, E. 2012. *Local peacebuilding and national peace: Interaction between grassroots and elite processes*. Continuum.
- Múnera, Alfonso. 2005. *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta.
- Muñoz, Francisco. 2001 (ed.). *La paz imperfecta*. Granada: Editorial Universidad de Granada, Colección *Eirene*.
- Navarrete, María. 2001. *Cimarrones y palenques en las provincias al norte del Nuevo Reino de Granada siglo XVII*. Bogotá: Fronteras de la Historia, núm. 6, pp. 97-122 Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- _____. 2003. *Los palenques. Reductos libertarios en la sociedad colonial*. En: Memoria y sociedad, Vol 7, N° 14.

- _____. 2010. *Nuevos aspectos en la historia de los palenques y los cimarrones del Caribe neogranadino, siglos XVI y XVII* En: De la libertad y la abolición: africanos y afrodescendientes en Iberoamérica / Juan Manuel de la Serna, coordinador. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010. 284 p. -- (Colección Africanía)
- Palacios Jorge. *La trata de negros por Cartagena de Indias: 1650-1750*. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1973, 388 páginas.
- Palomino, Mónica. 2009. *La Pax Romana a la luz de la Teoría de la Estabilidad Hegemónica: aplicabilidad de una teoría moderna de las relaciones internacionales a un caso históricamente antiguo*. Bogotá: tesis de grado para optar el título de Internacionalista.
- Panikkar, Raimon. 2006. *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Trad. Germán Ancochea Soto, Barcelona: Herder.
- Proceso de Comunidades Negras. 1993. Acta - Memoria Tercera Asamblea Nacional de Comunidades Negras. Colombia: Proceso de Comunidades Negras.
- _____. 2012. La paz desde la perspectiva del Proceso de comunidades negras. Primer borrador. Bogotá: PCN.
- _____. 2013. Encuentro economías alternativas, Buga-Valle, julio 17-20 del 2013, Documento Colectivo, 20 años después de la Ley 70 de 1993.
- Pelayo, Manuel. 1996. *Juan Ginés de Sepúlveda y los Problemas Jurídicos de la Conquista de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pinzón, Cerbeleón. 1864. *Discurso sobre la paz pública*.
- Pita, Roger. 2020. *Una apuesta revisionista al estudio de la Independencia de Colombia: atisbos históricos desde el prisma de concertación*. Ciudad Paz-ando, 13(2), 60-73.
- Platón. 1872. *Obras completas*. Madrid: edición de Patricio de Azcárate, tomo 7.
- PLMT. 2016. *Libertad y alegría con Uma Kiwe. Norte del Cauca, Colombia, Proceso de Liberación de la Madre Tierra*. Disponible en: https://liberaciondelamadretierra.org/wp-content/uploads/2017/04/liberacion_madre_tierra.pdf, consultado el 19 de mayo de 2022.
- Quiceno, Natalia. 2016. *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afrotrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.

- Quijano, Aníbal. 2000. *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Caracas: Escuela de Estudios Internacionales y Diplomáticos Pedro Gual.
- _____. 2001. *La Colonialidad y la Cuestión del Poder*, texto inédito, Lima (págs. 1-21).
- _____. 2006. *Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*. Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120711013853/donquijote.pdf
- _____. 2009. *Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina, entrevista de Jaime Ríos*. En: Sociológica Revista del Colegio de Sociólogos del Perú Año I N° 1.
- _____. 2014. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección a cargo de Danilo Assis Clímaco; con prólogo de Danilo Assis Clímaco. - 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Rettberg, Angelika y Rafael Camilo Quishpe. 2017. *1900 iniciativas de paz en Colombia: caracterización y análisis de las iniciativas de paz de la sociedad civil en Colombia 1985-2016, informe nacional*. Bogotá: One Earth Future Foundation.
- Richmond, Oliver. 2005. *The Transformation of Peace*. Londres: Palgrave Macmillan.
- _____. 2011. *Resistencia civil y paz postliberal*. Relaciones Internacionales 16. 13-46. <https://revistas.uam.es/index.php/relacionesinternacionales/article/download/5062/5520>.
- Richmond, Björkdahl, A., y Kappler, S. (2011). *The emerging EU peacebuilding framework: ¿Confirming or transcending liberal peacebuilding?* Cambridge: Review of International Affairs, 24(3), 449-469.
- Rozental, Manuel. 2009. *¿Qué palabra camina la minga?* En: Deslinde N° 45, Noviembre-Diciembre.
- Sandoval, Eduardo. 2008. *La Guardia Indígena Nasa y el arte de la resistencia pacífica*.
- Segato, Rita. 2007. *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- _____. 2010. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- _____. 2010. *Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje*. Buenos Aires: Revista Crítica y Emancipación, Año II, No. 3, pp. 11-44.

- Simón, Fray Pedro. 1981. *Noticias Historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales Tomo VI*, Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Tapia, Luis. 2008. *Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política*. La Paz: Política salvaje, Clacso/Muela del Diablo/Comuna.
- Torres Ayala, D. 2020. *Otras paces posibles. Apuestas para el Buen Vivir*. In E. Parada (Ed.), *Estudios críticos de la paz: perspectivas decoloniales*.
- Trouillot, Michel. 2017. *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*. Traducción de Miguel Ángel Del Arco Blanco, Editorial Comares, Granada, España.
- Unam 2013. La Paz de Westfalia y su contexto histórico. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Unam.
- Uribe, María Teresa. 2001. *Las guerras por la nación en Colombia durante el siglo XIX*. Medellín: Estudios Políticos No. 18.
- _____. 2003. *Las guerras civiles y la negociación política: Colombia, primera mitad del siglo XIX*. Revista de Estudios Sociales, No. 16, octubre del 2003, 29-41.
- Valencia, Hernando. 1987. *Cartas de batalla. Una crítica del constitucionalismo colombiano*. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, Universidad Nacional.
- Valencia, León. 2005. *En el pasado la generosidad fue nuestra, en el futuro tendrá que ser del Estado* en: El Regreso de los Rebeldes: De la furia de las armas a los pactos, la crítica y la esperanza. Serie conflicto y territorio, Bogotá.
- Varvaroussis, Paris. 1996. *La idea de la paz*. Bogotá, D.C.: Temis S.A.
- Vásquez, Gerardo. 1997. *El papel de la prensa del siglo XIX en el origen de los partidos políticos en Colombia*. Tesis de pregrado en Sociología, Universidad de Antioquia.
- _____. 2015. *Pensamientos “otros” para (re)pensar(nos) intercultural y decolonialmente*. Otros logos. Revista de estudios críticos: 116-128.
- _____. 2016. *Paisaje racializado de la violencia en Colombia*. Bogotá: Nómadas, Número 145.
- _____ y otros 2018. *La paz positiva de la peace research y sus mutuas interpelaciones con la paz negativa*, en: Balances y perspectivas de la paz en Colombia, Editorial Universidad de Sabaneta.
- Villarraga, Álvaro. 2015. *Los procesos de paz en Colombia, 1982 - 2014: documento resumen*. Compilación Álvaro Villarraga Sarmiento. Bogotá: Fundación Cultura Democrática.

Vitoria, Francisco. 2007. *Relección sobre la templanza o uso de las comidas y Fragmentos sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas o que utilizan víctimas humanas en los sacrificios*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Walsh, Catherine. 2005. (edit.), *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Ed. Abya- Yala.

_____. 2008. *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*. Bogotá: Tabula Rasa 9, julio-diciembre, 131-152.

Zapata, Manuel. 1972. *Tierra mojada*, Medellín, Editorial Bedout.

_____. 1993. *Afroamérica, siglo XXI: tecnología e identidad cultural*. En Ulloa, Astrid (comp.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 165-175.

Zavaleta, René. 1986. *Lo nacional-popular en Bolivia*, México: Siglo XXI.

Link: <http://coaterritoriosagrado.org/mandato> – popular-coparticipación-y-autonomía-para resignificar-el ordenamiento-territorial.

Link: <http://lacalle30.blogspot.com/2020/12/6-anos-de-mandatos-coa-y-planes-de-vida.html>

Link: <https://www.redfeministaantimilitarista.org/>