

Sentipensar la paz: Notas para la construcción de paz en Colombia desde las sabidurías de las comunidades étnicas.

Por: Ana Isabel Rodríguez Iglesias. Iberoamérica Social. 06/07/2018

Resumen: El artículo presenta una lectura post-colonialista sobre la paz (y la guerra), entendida como una práctica discursiva a la que los sujetos dan sentidos, de acuerdo a sus *sentipensares* y, al mismo tiempo, resisten ciertos significados de la paz y la guerra a través de un ejercicio conjunto de la mente y el cuerpo. Estas prácticas discursivas siempre se están redefiniendo, no son fijas, sino que dependen del momento histórico, de las circunstancias y el contexto dado. El estudio de la paz en Colombia, a través de esta aproximación, nos permite ver cómo los agentes locales, pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes significan la paz a través de una práctica *sentipensante* ligada a sus identidades y sus emociones, y en conexión con el territorio donde significan qué es el 'ser'. Sus visiones de paz van de la mano de otros significantes como son la autonomía, el gobierno y desarrollo propios, la justicia social y medioambiental. Estas aproximaciones *sentipensantes* a la paz colapsan con las visiones hegemónicas de las élites que promueven una paz neoliberal y cuya epistemología tiene unos constructos muy distintos que hacen que los discursos de paz de unos y otros se llenen de diversos significados no siempre compatibles.

Palabras clave: Sentipensar; emociones; pueblos étnicos; proceso de paz; emociones; Colombia;

Abstract: The article presents a post-structuralist reading of peace (and war), understood as a discursive practice to which subjects provide meanings according to their feeling-thinking and, at the same time, resist certain meanings of peace and war through a joint exercise of mind and body. These discursive practices are always being redefined, they are not fixed, but depend on the historical moment, the circumstances and the given context. The study of peace in Colombia through this approach allows us to see how local agents, indigenous peoples and Afro-descendant communities signify peace through a feeling-thinking practice linked to their identities and emotions, and in connection with the territory where they mean their "being." Their visions of peace go hand in hand with other signifiers such

as autonomy, self-government and development, social and environmental justice. These feeling-thinking approaches to peace collapse with the hegemonic visions of the elites that promote a neoliberal peace and whose epistemology has very different constructs that make the discourses of peace of one and the other filled with diverse meanings that are not always compatible.

Keywords: Feeling-Thinking (*sentipensar*); ethnic peoples; peace processs; emotions; Colombia

Introducción

El artículo presenta una lectura post-colonialista sobre la paz (y la guerra), entendida como una práctica discursiva a la que los sujetos dan sentido(s), de acuerdo a sus *sentipensares* y, al mismo tiempo, resisten ciertos significados de la paz y la guerra a través de un ejercicio conjunto de la mente y el cuerpo. Estas prácticas discursivas siempre se están redefiniendo, no son fijas, sino que dependen del momento histórico, de las circunstancias y el contexto dado. El estudio de la paz en Colombia, a través de esta aproximación, nos permite ver cómo algunos de sus agentes locales, en particular pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes significan la paz a través de una práctica *sentipensante* ligada a sus identidades y sus emociones, y en conexión con el territorio donde significan qué es el ‘ser.’ Sus visiones de paz van de la mano de otros significantes como son la autonomía, el gobierno y desarrollo propios, la justicia social y medioambiental.

Estas aproximaciones *sentipensantes* sobre la paz parten del concepto de *sentipensamiento* que el sociólogo Fals Borda popularizó en sus textos a partir del trabajo con los pueblos originarios de la costa atlántica de Colombia. A su vez, Escobar retoma el concepto en su obra sobre “sentipensar con la tierra” a partir de su trabajo con las comunidades negras del Pacífico colombiano y que responde a la construcción de identidad del pueblo afrocolombiano desde su conexión afectiva y racional con el territorio. O como lo define Patricio Guerrero Arias (2010, 2012), pensar desde el corazón y desde la mente, o corazonar. Estas prácticas *sentipensantes* sobre la paz colapsan con las visiones hegemónicas de parte de las elites de Colombia que promueven una paz neoliberal y cuya epistemología tiene unos constructos muy distintos que hacen que los discursos de paz de unos y otros se llenen de diversos significados no siempre compatibles. La relectura de la paz a través del *sentipensamiento* permite entender cuáles son los principales barreras o líneas abismales entre las diferentes construcciones, no solo a nivel epistemológico

sino también ontológico.

A través de estos apuntes teóricos, el texto profundiza en el significado de la paz y las implicaciones para su construcción más allá de las aproximaciones técnicas de la paz (neo)liberal. En un primer momento, se presenta una lectura post-estructuralista de las emociones con el objetivo de de-construir la falsa dicotomía entre razón y emoción; en un segundo apartado, se profundiza en la idea de la paz como un proceso de prácticas *sentipensantes*; el tercer apartado retoma los aportes de los pueblos afros e indígenas de Chocó, departamento de la Costa Pacífica de Colombia, a la construcción de paz desde una perspectiva del *corazonar* poscolonial; y finalmente el artículo cierra con unas breves reflexiones finales sobre los aportes de la perspectiva *sentipensante* al estudio de la paz.

Una mirada post-colonialista de las emociones

La naturalización de la diferencia radical entre la razón y la emoción en el pensamiento moderno ha permeado todas las ciencias sociales, y en el campo de las Relaciones Internacionales ha sido una premisa dominante de las múltiples teorías y prácticas. En particular, en el estudio de la guerra y la paz han prevalecido discursos sobre los cálculos racionales en las tomas de decisión basadas en intereses particulares. Una mirada de resistencia desde el poscolonialismo nos permite entender la artificialidad de esta dicotomía moderna entre razón y emoción como un instrumento dominante para colonizar el poder, el saber y el ser (Guerrero Arias, 2010). Bajo esta perspectiva, la razón y las emociones son fenómenos constituyentes, inseparables y significados a través del relacionamiento. A continuación, veremos una breve revisión de la literatura de las emociones desde una perspectiva relacional con el fin de profundizar en el término *sentipensamiento* aportado desde la praxis.

Los estudios postmodernos de las emociones han eliminado la distinción o dicotomía basada en la diferencia entre interioridad/exterioridad de acuerdo a la cual las emociones son sentimientos internos, íntimos que expresamos en un movimiento de adentro-afuera (Wiemann & Eckstein, 2013, p. 12). Por el contrario, las emociones, al igual que las identidades y las subjetividades son expresadas, transmitidas e interpretadas en contextos sociales situados (Crawford, 2000). Las emociones son, por tanto, un fenómeno relacional y corporal indisoluble y contextualizado. Desde la teoría poscolonial, este texto rompe con la idea de que existan emociones predefinidas o universales que causan reacciones fisiológicas

determinadas en el cuerpo y que tienen unos significados predefinidos; más bien, se entiende que las emociones son prácticas de significado relacionales y construidas.

A través de la interacción con los otros, los individuos asocian determinadas emociones con significados particulares. Esos sentimientos también son conocidos como afectos, en referencia a las impresiones que marcan en el cuerpo y cuyo significado es construido y relacionado con una cultura. Así la articulación entre las dimensiones afectivas y significativas de los discursos no son disociables (Laclau, 2005, p. 3), como no lo son tampoco el cuerpo y la mente.

En la misma línea, y basados en Spinoza, Wieman & Eckstein sostienen que las emociones son un proceso dual en las que “el cuerpo humano percibe no solo las modificaciones en el cuerpo (afecto), sino también los significados que producen esas modificaciones (p.18). Tanto la “idea de la modificación” como la “idea de la idea” son tan arbitrarios e históricamente contingentes como cualquier otro proceso significativo (2013, p. 19). Esa contingencia también trae consigo la posibilidad de alteración; es decir, el significado de las emociones es variable y puede desnaturalizarse y modificarse en función del contexto. Por ejemplo, el odio o amor que asociamos al “otro” en los discursos de guerra y paz podrían ser reemplazados por otros sentimientos, o bien el odio y el amor podrían resignificarse a través de los discursos.

En relación al carácter relacional de las emociones, Crawford define las emociones como sentimientos que “tienen experiencia interna, pero el significado asociado a esos sentimientos, los comportamientos asociados con ellos y el reconocimiento de las emociones en otros se construyen y re-construyen cognitiva y culturalmente” (2000, p. 125). Desde una perspectiva más práctica, ligada al cuerpo, Ahmed (2004) también señala las dimensiones relacionales y sociales de las emociones, centrándose en lo que “hacen” las emociones. Esa capacidad operativa de las emociones se refiere a “cómo el lenguaje funciona como una forma de poder en el que las emociones alinean algunos cuerpos con otros, así como unen posturas diferentes, por la forma en que nos movilizan” (Ahmed, 2004, p. 195). La idea es que las emociones no pertenecen a un cuerpo, sino que circulan entre ellos, y ese movimiento continuo conecta cuerpos a otros cuerpos, representando apegos a ciertos cuerpos, quizás a través del amor, empatía, compasión o bien desapegos a través del odio, miedo o ansiedad.

Este enfoque de las emociones está profundamente relacionado con la teoría

feminista y la importancia de la corporalización (*embodiment*) de las emociones (Butler, 1997). Mientras que muchos estudios sobre las emociones tienden a mostrar un enfoque incorpóreo de estas porque prestan especial atención a las emociones a nivel estatal (Åhäll & Gregory, 2015), Solomon aboga por un corporalización de las emociones ya que estas y el cuerpo “no son dos cuestiones analíticas separadas, sino que están unidas por la política simbólica del discurso” (2015, p. 58). En palabras de Butler (1990): “el cuerpo no es un “ser”, sino un límite variable, una superficie cuya permeabilidad está regulada políticamente, una práctica significativa dentro de un campo cultural de jerarquía de género y heterosexualidad obligatoria” (p. 189). Del mismo modo, la guerra y la paz son prácticas discursivas que los sujetos sufren, sienten, significan, pero también resisten a través de sus cuerpos. El miedo, la ansiedad o el odio son huellas corporales tan reales como las heridas o las mutilaciones de la guerra, y esas marcas corporales están asociadas a determinados sentimientos.

Además, las emociones deben ser exploradas como elementos intrínsecos de las identidades o actos de identificación. Como las identidades, las emociones también son performativas, lo que significa que reproducen discursos y recuerdos de sentimientos a través de efectos y afectos. La repetición de algunos significados vinculados a ciertas emociones crea una sensación de amor u odio naturalizado hacia “el otro”, en la mayoría de los casos in-visibilizando la historia o las articulaciones detrás de ese sentimiento. De esta forma, cómo nos identificamos y cómo nos diferenciamos de otros está mediado también por emociones.

Sin embargo, la performatividad también proporciona espacios para imaginar y producir nuevos apegos, cambiando los significados temporales de las emociones. Así, por ejemplo, aunque los discursos hegemónicos de la guerra asocian el odio y el miedo con el conflicto, y los discursos de paz privilegian la empatía y la compasión, esas emociones no son exclusivas de un período en particular. Por el contrario, durante situaciones de conflicto, la compasión y la empatía también están presentes, como podemos ver en las resistencias y movilizaciones por la paz, e igualmente el miedo y la ansiedad forman parte de los tiempos posteriores al conflicto cuando la incertidumbre es alta y los recuerdos de violencia aún están presentes. La de-construcción de las meta-narrativas sobre las emociones también es importante para entender las interconexiones entre los discursos, las identidades y las emociones de la guerra y la paz.

Por lo tanto, las emociones son fenómenos sociales contruidos cuyo significado se

define en un proceso no cerrado, dependiendo de los contextos históricos particulares. Esta aproximación rompe con la naturalización moderna de las emociones como algo íntimo, desvalorizado, rechazado en los espacios de poder, asociado a lo femenino o infantil. La apuesta de-colonial de la que hablan autores como Fals Borda, Escobar o Guerrero es precisamente la reivindicación de las emociones en todos los fenómenos sociales. Esa resistencia de-colonial implica poner en valor las emociones y contrarrestar el pensamiento hegemónico occidental basado en la razón cartesiana del “yo pienso, luego existo”. Como señala Guerrero Arias (2010), las “luchas por la existencia de los pueblos que han sido subalternados a lo largo de toda su historia no las han hecho sólo desde la razón sino, fundamentalmente, desde las sensibilidades y los afectos, desde el corazón” (2010, p. 92)).

La apuesta no es por romper con la razón sino entender los procesos como racional-emocionales, es decir, valorizar de nuevo y visibilizar el componente emocional de todos los procesos sociales. A través del *corazonar* o el *sentipensamiento* se completa de nuevo la integralidad de la existencia humana y de sus procesos sociales, políticos, económicos, culturales y hasta espirituales tomando como un todo el cuerpo y la mente, la razón y la emoción.

Una de las expresiones más perversas de la colonialidad del poder, del saber y del ser, ha sido erigir la razón como el único “uni-verso”, no sólo de la explicación de la realidad, sino de la propia constitución de la condición de lo humano. De ahí la definición, desde Occidente, “del hombre como ser racional”, en nombre de la astucia de la razón (Walsh, 2005, pp. 115-120). Nos secuestraron el corazón y los afectos para hacer más fácil la dominación de nuestras subjetividades, de nuestros imaginarios, de nuestros deseos y nuestros cuerpos, territorios donde se construye la poética de la libertad y la existencia. La hegemonía de la razón fragmenta la condición de nuestra humanidad, pues desconoce que no sólo somos lo que pensamos, y peor, que no sólo existimos por ello, como sostiene el fundamentalismo racionalista cartesiano, sino que el sentido de lo humano está ante todo en la afectividad: no sólo somos seres racionales, sino también sensibilidades actuantes o, como nos enseña la sabiduría shamánica, “somos estrellas con corazón y con conciencia” (Guerrero, 2010, p. 80).

La decolonialidad del ser implica recuperar la parte afectiva de las personas y los saberes, así como reintroducir los procesos afectivos en el estudio de los fenómenos sociales, tales como la guerra y la paz. Ese corazonar permite entender las

problemáticas sociales en su totalidad, pero además debe incorporarse en la forma de hacer investigación y aproximarse a los sujetos y fenómenos sociales. Se trata también de *sentipensar* la investigación para que la descolonización del ser sea integral. En este sentido Guerrero Arias lo expresa a través de la necesidad de hablar de sabidurías otras, en lugar de epistemologías, con el fin de captar las formas de entender la vida y la existencia, no solo desde el conocimiento, sino desde el corazón:

Pero si lo que se trata es de abrir espacios para que los conocimientos y saberes otros, del sur y fronterizos, puedan visibilizarse y expresarse, hay que hacerlo desde sus propios territorios del vivir, del nombrar y del decir, desde sus propias categorías, y desde ellas, más que llamar epistemologías, al horizonte de conocimientos, experiencias, sentires, saberes, prácticas, con los que orientan su existencia, los pueblos subalternados, la denominan sabiduría; por ello, preferimos hablar no de epistemologías otras, sino de sabidurías insurgentes o sabidurías del corazón y la existencia, porque su potencial insurgente radica, en que frente al sentido fragmentador y totalitario de la razón, de la epistemología y de la ciencia, que solo nos ofrece teorías, información y datos, las sabidurías insurgentes, nos aportan referentes de sentido para el vivir, nos permiten una visión integral de la vida, pues tienen la capacidad de integrar la afectividad, la espiritualidad, el corazón, la razón y la acción, pues no se queda en la teorización de la realidad, sino que impulsa la lucha por su transformación; por eso no son epistemologías, pues no se quedan solo en la dimensión cognitiva del conocimiento, no implica que la sabiduría no tiene epistemología, sino que esta más allá de esta, las sabidurías del corazón aportan no solo referentes epistémicos, sino cosmos de sentido para sembrar sentidos éticos políticos, estéticos y eróticos 'otros', distintos de la existencia. (Guerrero Arias, 2012, p. 203).

Las paces como prácticas y sabidurías *sentipensantes*

Dentro de las Relaciones Internacionales, el papel de las emociones en la guerra y la paz ha sido descuidado y subestimado durante mucho tiempo (Hall, 2005; Sasley, 2010, 2011, 2013). Si bien las diferentes corrientes teóricas dentro de la disciplina han hecho referencia a las emociones, en general han subestimado su papel, no lo han reconocido, o más comúnmente les han asignado un rol causal (Sasley, 2013). De este modo, los realistas hacen hincapié en el papel del miedo en la guerra y las políticas de seguridad; los institucionalistas basan sus estudios en el rol de la confianza como articuladora de las dinámicas de colaboración y cooperación; la

teoría marxista se basa en la codicia para explicar la lucha de clases; y los constructivistas integran los afectos como los aglutinadores de ciertas narraciones. Sin embargo, la mayoría de las referencias a las emociones son puntuales y no se han estudiado sistemáticamente (Bleiker y Hutchison, 2008).

Sin embargo, en las últimas dos décadas, cada vez más autores se han centrado en el papel de las emociones dentro de esta disciplinas, tratando de de-construir la dicotomía razón-emoción y arrojando luz sobre la influencia de las emociones en la toma de decisiones, en la política exterior, la construcción de identidades, la consolidación de la paz, la disuasión, el nacionalismo y la movilización de movimientos sociales, entre otros fenómenos (Bleiker & Hutchison, 2008; Crawford, 2000; Hall, 2005; Hutchison & Bleiker, 2014; Sasley, 2010, 2011).

La mayoría de estos trabajos, sin embargo, siguen viendo las emociones desde un punto de vista constructivista, atribuyéndoles causalidad y, por lo tanto, tomando las emociones como conceptos cerrados o predeterminados. Las emociones son vistas como los mecanismos causales que explican diferentes fenómenos como el terrorismo, la decadencia de Europa, el ascenso del Este, etc., como si fueran posesiones predeterminadas de individuos, comunidades o naciones que pueden ser activadas e impuestas de ciertas maneras. El enfoque de causalidad por lo tanto no toma en cuenta el carácter relacional y los vínculos inseparables entre la mente y el cuerpo, la razón y las emociones, así como la interconexión entre las emociones y la articulación continua y abierta de las identidades.

La explicación causal también se ha relacionado con la construcción de meta-relatos sobre las emociones que están en juego en la guerra y la paz. Por ejemplo, librar una guerra se ha asociado con la proyección de odio hacia un grupo externo. En lo que respecta a la paz, la literatura se refiere a emociones como la empatía y la compasión como los sentimientos conductores para lograr la reconciliación y superar el trauma (Crawford, 2000; Hutchison & Bleiker, 2008). Sin embargo, esta asociación de emociones con la guerra y la paz también funcionan de manera determinista y ocultan los vínculos más profundos y las dimensiones relacionales de las emociones. Asimismo, estas meta-narrativas sobre las emociones limitan la pluralidad de significados que pueden tener, por ejemplo, el odio o la empatía dependiendo también de cómo cada sujeto experimenta y siente la guerra y el conflicto.

La idea de una reconciliación emocional después del trauma de la guerra basada en

trabajar con emociones como la empatía y la compasión (Hutchison & Bleiker, 2008) puede reproducir igualmente la marginación de otros sentimientos completamente válidos en un período de post-conflicto como pueden ser el rencor, el resentimiento, o la indiferencia. Los discursos sobre la reconciliación muchas veces responden a intereses de los tomadores de decisión para asegurar un determinado orden y estabilidad, en ocasiones a expensas de la propia expresión de emociones de la gente. La sanación emocional tiene un trasfondo político y de identidad, pero no son procesos que ocurren de la noche a la mañana, sino dinámicas continuadas que podrían haber comenzado en medio del conflicto (Ibid.). Por ejemplo, en Colombia muchas comunidades de paz se constituyeron en medio de la guerra y fueron constituyendo y re-produciendo identidades y significados de paz y de emociones que no necesariamente se concilian con la visión de las élites sobre paz y reconciliación (Padre Uli, comunicación personal, Quibdó, 1 de febrero de 2018).

En ese sentido, las relaciones de poder también ocupan un lugar privilegiado a la hora de definir los significados de las emociones; los discursos hegemónicos sobre las emociones asociados a la guerra y la paz son desafiados, confrontados o matizados por las prácticas y los contra-discursos *sentipensantes* insurgentes. Por ejemplo, en el caso que nos ocupa, los pueblos étnicos de Colombia, tanto indígenas como afrodescendientes, entienden sus relaciones con la naturaleza y el territorio como una relación racional-emocional. El antropólogo Arturo Escobar denomina a este fenómeno como “sentipensar con la tierra” en referencia a la interconexión que existe entre su identidad y la naturaleza. Por lo tanto, su visión de la paz también está constituida por sus actos de identificación y su relación con el territorio, incluyendo a sus cuerpos como parte de él, como veremos más en detalle en el siguiente apartado.

Esta identificación con el territorio es un proceso en construcción que varía de acuerdo a las circunstancias y que es, a su vez, ontológico y epistemológico. Es ontológico porque cómo sienten y piensan la paz tiene que ver directamente con su existencia, con cómo el fin de la guerra abre caminos y oportunidades de ser y existir en sus territorios. Y es epistemológico porque las prácticas *sentipensantes* de estos colectivos se articulan a partir de sus saberes, cosmovisiones y conocimientos.

En ocasiones, los sujetos subalternos immortalizan o naturalizan las huellas causadas por la guerra, la colonización, la opresión, etc.- “de tal manera que la herida viene a representar la identidad misma” (Ahmed, 2004, p. 32). Esta naturalización de la identidad, ya sea como un recurso estratégico por parte de los

grupos o como una estrategia política del gobierno, sin embargo, no debe ocluir la historia y las relaciones de poder detrás de la génesis de la herida. Como señala, Ahmed, es importante también de-construir la mercantilización o fetichización del sufrimiento que es el producto de una dinámica de emociones, que es selectiva y responde a ciertas relaciones de poder y resistencia (2004, p. 32). Los sentimientos que originan la guerra y el conflicto armado se relacionan y, a su vez, afectan las emociones que emanar o se configuran en la construcción de paz. Partimos pues de la base que la paz es una serie de prácticas *sentipensantes* pluriversales, conformada por distintas emociones y sabidurías.

Sentipensar la paz en las riberas chocoanas

El Chocó es uno de los departamentos más golpeados por el conflicto colombiano en términos proporcionales por número de población¹, en particular a partir de la década de los 90 por la incursión paramilitar, pero desde décadas anteriores también sus pueblos se habían visto afectados por la llegada de las grandes empresas madereras. Tanto el conflicto armado interno como el modelo desarrollista neoliberal y capitalista dañaron mucho a una región que por mucho tiempo era considerada “un remanso de paz” (Padre Uli, comunicación personal, 1 de febrero de 2018; Domínguez Mejía, 2012; Restrepo & Rojas, 2004).

Ante el inicio de las negociaciones con las FARC y posteriormente con el ELN, sus comunidades indígenas y afrocolombianas vieron con ilusión y esperanza la llegada de la paz en sus territorios. Las organizaciones étnico-territoriales del departamento habían mostrado en repetidas ocasiones su apuesta por la salida negociada al conflicto, y venían trabajando en su propia agenda de paz desde el Foro Interétnico Solidaridad Chocó (comunicación personal con Abid Manuel Romaña, Quibdó, 23 de febrero de 2018). Y cuando se les llamó a votar en el plebiscito sobre el “Acuerdo Final de Paz para Construir una Paz Estable y Duradera”, más del 80% de los ciudadanos estuvieron a favor, y en comunidades fuertemente golpeadas por el conflicto como en el municipio de Bojayá², el porcentaje de votos por el sí ascendió a 95%, lo que refleja su determinación por la construcción de paz y el hartazgo a la violencia causada por el conflicto (comunicación personal con el asesor de paz de la gobernación, Quibdó, 23 de febrero de 2018).³

Esta apuesta por la construcción de paz y las negociaciones con la guerrilla, sin embargo, no quiere decir que haya una concordancia sobre qué significa la paz o cómo se construye con el gobierno, con las FARC, o entre los propios pueblos. Por

el contrario, su apuesta por la paz parte de una mirada diferenciada desde su territorio, de sus experiencias vividas, de su idiosincrasia, su historia de esclavitud y resistencia, su cultura, sus lenguas, sus emociones, y desde su propia identidad. Ahora bien, tanto las comunidades indígenas como afrocolombianas vienen articulando esfuerzos por una ruta conjunta de paz en el Chocó.

Cuando empezaron a leer los pre-acuerdos entre el gobierno nacional y las FARC-EP alcanzados en La Habana, se percataron de que muchos de los elementos negociados podrían afectar a su autonomía, autogobierno, derechos territoriales y culturales. Ante el temor de perder sus derechos adquiridos o que estos fueran revertidos, un grupo de organizaciones afro con representación en el Chocó y otras a nivel regional y nacional de Colombia iniciaron una movilización nacional e internacional para reclamar que sus voces fueran escuchadas y que el enfoque étnico fuera transversal al Acuerdo. Por su parte, los indígenas adelantaban sus propias acciones. Pero la resistencia del gobierno a su participación era más fuerte, por lo que decidieron unirse entre ellos en la Comisión Étnica de Paz y Derechos Territoriales para presionar al gobierno de forma conjunta como grupos étnicos.

Después de muchas idas y venidas, y en la antesala de la firma del Acuerdo Final, una amplia variedad de comunidades afro e indígenas del Chocó y de la República lograron incluir un Capítulo Étnico dentro del Acuerdo con una serie de garantías, principios y salvaguardas que aseguran el respeto a sus derechos adquiridos como la consulta previa y la objeción cultural, así como su participación en la construcción de paz en el posconflicto.

El discurso étnico en torno a la paz giró en torno a dos ejes: el respeto a la autonomía, la consulta previa, y el autogobierno; y la construcción de una paz con justicia social y ambiental. Por un lado, se trataba de asegurar que cualquier intervención del Estado en sus territorios fuese consultada y concertada con ellos en un diálogo horizontal de tú a tú; por otro, reivindicar que el modelo económico impuesto en su espacio vital, no solo les había empobrecido y marginalizado, sino que además había causado estragos en el medioambiente, sus ríos, bosques, ciénagas, así como en el tejido social de las comunidades, y se debía reparar esos daños de forma integral.

En las negociaciones entre el gobierno de Colombia y las FARC, se estableció desde un comienzo que el modelo económico no se iba a negociar (Agenda de Paz, 2012). Bajo esta premisa, los pueblos étnicos sintieron que una vez más se

protegían los derechos de las élites económicas del país y se desconocían las necesidades de los chocoanos. Para ellos la lógica capitalista occidental detrás del modelo de paz neoliberal está basada en una razón economicista, que busca la acumulación, la destrucción de sus modos y medios de vida, y el individualismo. Mientras que, desde su *corazonar*, la paz es una práctica que restablece las relaciones de armonía entre los pueblos que habitan el territorio, y con el territorio mismo, con la madre tierra y sus recursos.

Estas prácticas *sentipensantes* con el espacio vital están íntimamente relacionadas con las identidades afro e indígenas. El ser, la existencia de los pueblos no se puede entender de forma desvinculada del espacio que ocupan, donde crean sus dinámicas sociales, de vida, de baño, de alimentación, de caza, de pesca, de minería, de cultivo. Por lo tanto, los daños causados por el conflicto como las masacres, los asesinatos, amenazas, estigmatizaciones y desplazamientos, se vinculan también con sus territorios porque afecta a su relacionamiento con el espacio y la comunidad que vive en este.

El caso del desplazamiento es especialmente significativo. La estrategia paramilitar de tierra arrasada para limpiar los terrenos del Pacífico de comunidades negras e indígenas tenía el objetivo de implantar grandes inversiones de monocultivos como la palma aceitera o africana, o como los proyectos extractivos de minería de oro (Sentencia T-622, CIADH); en últimas, el accionar paramilitar ha atentado contra el vínculo *sentipensante* y de identidad que existe entre las comunidades y su territorio. A su vez, la resistencia, resiliencia y la re-existencia de las comunidades étnicas en el territorio surge de la necesidad de defender ese vínculo con la tierra y con su propio ser como sujetos de derechos colectivos. Fue así como desde finales de los años 70 y en la década de los 80, con la ayuda de las diócesis claretianas de la región, muchas comunidades empezaron a organizarse para defender su tierra. Y en la década de los 90, con la aprobación de la Constitución multicultural y pluriétnica, y con la Ley 70 de 1993 de comunidades afrocolombianas, pudieron titular de forma colectiva estas tierras y conseguir su representación legal y autónoma (Domínguez Mejía, 2012).

A pesar de que este ejercicio de autonomía ha estado constantemente cuestionado por el Estado, las multinacionales, y los grupos armados, las comunidades étnico-territoriales no han desistido, han retornado en su gran mayoría al territorio, y han venido construyendo y reconstruyendo sus espacios de vida, sus identidades, sus *sentipensamientos* respecto a su ser y su hacer, tanto al interior de los resguardos y

consejos comunitarios como a su proyección exterior.

En este punto, cabe destacar el rol de la mujer en estas comunidades, porque sus cuerpos son también territorio y, como estrategia de conquista por parte de los grupos armados, se han visto sometidas a violaciones y desplazamientos, entre otras afectaciones. Pero justamente ese vínculo afectivo-racional con la tierra ha hecho que ellas resistan a abandonar sus tierras, y en todo caso regresen y la comunidad perviva en sus asentamientos ribereños. En las comunidades étnicas del Chocó, la mujer afrocolombiana e indígena es la que permanece en el territorio y crea los vínculos con la tierra, el río, los montes y construye comunidad por lo que, ante los desplazamientos, ellas son las primeras que apuestan por el retorno. Irse o no regresar significaría perder su identidad, sus modos de vida, de alimentación, de relacionamiento, de saberes sobre el entorno terrestre y acuático, su medicina tradicional, en general su cultura y tradiciones. En el caso de los indígenas, estarían abandonando el lugar donde se vinculan con la Madre Tierra en la vida y en la muerte, a través del entierro de los cordones umbilicales de los recién nacidos y de la “siembra” de sus muertos.

La resistencia es por tanto una práctica *sentipensante*, en la que los afectos, los apegos, las emociones juegan un papel muy importante para evitar que los daños causados por el conflicto sean mucho mayores. Aun así, el conflicto y el modelo económico trajeron el desasosiego y la desconfianza al interior de las comunidades, dañando las relaciones interétnicas y entre las cuencas. Una de las tácticas usadas por los diferentes grupos armados, Ejército, ELN, FARC y paramilitares, era precisamente etiquetar y estigmatizar unos grupos contra otros, generando desapegos entre las comunidades basados en el miedo o la desconfianza. Como resultado las personas se volvieron muy recelosas, dañando la camaradería que existía entre indígenas y afros (comunicación personal con líder indígena del Chocó, 6 de febrero de 2018).⁴

La paz, para ellos, significa recomponer estos apegos; significa tranquilidad; representa armonía; permite la movilidad en el territorio; ofrece un desarrollo alternativo al hegemónico acorde a sus necesidades y su cultura, cómo ha ocurrido en otras cosmovisiones insurgentes de Suramérica como el Sumaq Kawsay o buen vivir defendido por los pueblos indígenas de Ecuador y Bolivia; respeta su autonomía y su coexistencia; recompone sus identidades como aliados de la paz; se construye en un proceso continuo de resistencia desde la colonia y la esclavitud; en síntesis, recompone su ser, un ser que se expresa y **es** en un espacio colectivo que

también es respetado. De las conversaciones personales con los líderes y miembros de la comunidad indígena y negras de Chocó, se destacan los siguientes fragmentos sobre esta cosmovisión:

Significa implementación de los planes de etnodesarrollo y los planes de vida que en últimas son la voluntad de cómo quieren vivir, una gobernabilidad real de control social y territorial por parte de las comunidades étnicas, por supuesto, en coordinación con la autoridad gubernamental del Estado. (comunicación personal con el líder afrocolombiano Richard Moreno, Bogotá, 20 de diciembre de 2017).⁵

Los planes de vida y salvaguarda de los pueblos indígenas y los planes de etnodesarrollo de las comunidades negras son planes que recogen el pensamiento propio, cómo las comunidades se piensan, sienten su relación con el entorno y los otros seres vivos, y cómo se proyectan en el tiempo, enmarcados en su lucha histórica. Estos planes, elaborados de forma colectiva, son una luz clara para que el Estado se aproxime a los grupos étnicos desde su cosmovisión, principalmente en la etapa de implementación del Acuerdo de paz, como quedó recogido en el Capítulo Étnico.

[LEER EL ARTÍCULO COMPLETO AQUÍ](#)

Fotografía: El Universal

Fecha de creación
2018/07/06