

BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 33, N.º 2 (JULIO-DICIEMBRE) · AÑO 2019

ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

Vol.
33
Número 2
2019

maguaré



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

maguaré

VOL. 33, N.º 2 (JULIO-DICIEMBRE) · AÑO 2019
ISSN 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

www.maguare.unal.edu.co
DOI:10.15446/mag

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Departamento de Antropología · Bogotá, Colombia

Maguaré es una revista semestral dirigida al público latinoamericano y de otras regiones del mundo, cuyo objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales en antropología, que contribuyan al avance de la disciplina. La revista propende por la apertura temática, teórica y metodológica, por medio de la publicación de documentos centrados en una perspectiva antropológica, aun cuando sean relativos a otras áreas, con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad.

Los autores son responsables directos de sus artículos. Por lo tanto, *Maguaré* no asume responsabilidad sobre las ideas, expresiones, contenidos o tesis que en estos se pronuncien.



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia creative commons *Reconocimiento, Compartir igual 4.0 Internacional*, que puede consultarse en <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.es>

DIRECTORA Y EDITORA:

Marta Zambrano, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

COMITÉ EDITORIAL:

Andrés Salcedo Fidalgo, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Marta Saade, *Universidad Externado de Colombia, Bogotá*

Juana Camacho, *Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá*

Zandra Pedraza Gómez, *Universidad de los Andes, Bogotá*

COMITÉ CIENTÍFICO:

Phillippe Bourgois, *Universidad de Pensilvania, Estados Unidos*

Rosana Guber, *Universidad Nacional de San Martín, Argentina*

Christian Gros, *Universidad de París, Francia*

Stephen Hugh-Jones, *Kings College, Cambridge, Inglaterra*

Joanne Rappaport, *Universidad Georgetown, Estados Unidos*

EQUIPO DE EDICIÓN:

Tatiana Herrera Rodríguez

Margarita Durán Urrea

Pablo Simón Acosta

Valeria Moreno

Laura Andrea González

Claudia Verónica Cortés

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

CONTACTO:

Revista *Maguaré*

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130

Tel.: 316 5000 ext. 16336, Bogotá, Colombia

revmag_fchbog@unal.edu.co

FOTOGRAFÍAS DE PORTADA Y PORTADILLAS:

Catalina Sierra Rojas

La revista *Maguaré* está incluida en:

- Fuente Académica Premier de EBSCO
<http://ejournals.ebsco.com/login.asp?bCookiesEnabled=TRUE>
- Dialnet
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=16254>
- Latindex
<http://www.latindex.unam.mx/busador/resBus.html?palabra=maguare&opcion=1>
- Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango
<http://www.banrepultural.org/blaa>
- OEI - CREDI - Bases de Datos
<http://www.oei.es/basecredi.htm>
- Public Knowledge Proyect
<http://pkp.sfu.ca/node/2313>
- Google Scholar
- Anthropological Literature
<http://www.ebscohost.com/academic/anthropological-literature>
- Ulrich's Web
<http://ulrichsweb.serialssolutions.com/login>
- CIRC. Clasificación integrada de revistas científicas (categoría C)
- Academic Keys - Academic Journals
- Elektronische Zeitschriftenbibliothek EZB (Electronic Journals Library), Alemania
- Matriz de Información para el Análisis de Revistas - MIAR
- REDIB (e-Revistas)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTORA:

Dolly Montoya

VICERRECTOR:

Francisco José Román Campos

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANA:

Luz Amparo Fajardo Uribe

VICEDECANO DE INVESTIGACIÓN Y EXTENSIÓN:

Jhon Williams Montoya

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTORA:

Helen Hope Henderson

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

calle 20 n.º 7-15

Tel.: 316 5000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

Auditorio León de Greiff, piso 1

Tel.: 316 5000 ext. 17639

www.unlalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

Librería de la U

www.lalibreriadelaun.com



CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

www.humanas.unal.edu.co

Ciudad Universitaria, edificio 205

Tel.: 316 5000 ext. 16208

Bogotá D. C.

Dirección del Centro Editorial · Rubén Darío Flórez Arcila

Coordinación editorial · Jacqueline Torres Ruiz

Corrección de textos en español · Pablo Castro

Corrección de textos en inglés · Catalina Arias

Coordinación de diseño · Juan C. Villamil

Maquetación · Carlos Contreras

Traducción de resúmenes al portugués · Roanita Dalpiaz

TABLA DE CONTENIDO

NOTA EDITORIAL	11-14
MARGARITA DURÁN	
MARTA ZAMBRANO	
PABLO SIMÓN ACOSTA	
TATIANA HERRERA	
VALERIA MORENO	
LAURA ANDREA GONZÁLEZ	
CLAUDIA VERÓNICA CORTÉS	
Equipo editorial	
PRESENTACIÓN	15-22
KRISTINA LYONS · Universidad de Pennsylvania · Filadelfia · Estados Unidos	
LINA B. PINTO–GARCÍA · York University · Toronto · Canadá	
DANIEL RUIZ SERNA · University of British Columbia · Vancouver · Canadá	
ARTÍCULOS	
AGENCIAS, MUNDOS Y ONTOLOGÍAS COMO ESCENARIOS DE PROBLEMATIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA	25-68
JUAN CAMILO PERDOMO MARÍN · Universidad de Caldas · Manizales · Colombia	
PAZ EN OTROS TÉRMINOS: PRÁCTICAS DE CUIDADO MUTUO ENTRE SOLDADOS Y FRAILEJONES EN EL PÁRAMO DEL SUMAPAZ	69-100
CAROLINA ANGEL BOTERO · Universidad de Los Andes · Bogotá · Colombia	
AUTONOMÍA, MECANIZACIÓN Y GUERRA: LA TRAMA DEL ORO EN EL PACÍFICO COLOMBIANO	101-137
MARÍA ISABEL GALINDO ORREGO	
SABINA RASMUSSEN	
INGE HELENA VALENCIA	
Universidad Icesi · Cali · Colombia	

INDIGENIZANDO EL DERECHO INTERNACIONAL Y DESCOLONIZANDO EL ANTROPOCENO: GENOCIDIO ECOLÓGICO Y NACIÓN INDÍGENA EN LA COLOMBIA CONTEMPORÁNEA	139-169
PAULO ILLICH BACCA · Dejusticia · Bogotá · Colombia	
“EL CAMPESINO NACIÓ PARA EL CAMPO”: UN ENFOQUE MULTIESPECIES HACIA LA PAZ TERRITORIAL EN COLOMBIA	171-207
ANGELA LEDERACH · Universidad de Creighton · Nebraska · Estados Unidos	
RÍOS Y RECONCILIACIÓN PROFUNDA: LA RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA SOCIOECOLÓGICA EN TIEMPOS DE CONFLICTO Y “TRANSICIÓN” EN COLOMBIA	209-245
KRISTINA LYONS · Universidad de Pennsylvania · Filadelfia · Estados Unidos	
ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES	
LOS IMAGINANTES Y EL SER DEL RÍO.	249-295
CATALINA SIERRA ROJAS · Universidad Nueva de Lisboa · Lisboa · Portugal	
EN EL CAMPUS	
PALABRAS PARA VIVIR EN COMUNIDAD: EL ORIGEN DE HÍ:BIYU. UN RELATO DE LIBARDO MUKUTUY	299-320
CHRISTIAN ANDRÉS CÁRDENAS CARRILLO	
CAMILA SOFÍA VENEGAS OSORIO	
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	
LO RECIENTE	
CHOCOLATE, POLITICS AND PEACE—BUILDING AN ETHNOGRAPHY OF THE PEACE COMMUNITY OF SAN JOSÉ DE APARTADÓ, COLOMBIA	323-328
Por: SUZANNE WILSON · Gustavus Adolphus College · Saint Peter · Estados Unidos	
AUTORAS Y AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 33, N.º 2	329-331
EVALUADORAS Y EVALUADORES DE MAGUARÉ, VOL. 33, N.º 2.	333
NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS.	334-339

CONTENTS

EDITORIAL NOTE 11-14

MARGARITA DURÁN

MARTA ZAMBRANO

PABLO SIMÓN ACOSTA

TATIANA HERRERA

VALERIA MORENO

LAURA ANDREA GONZÁLEZ

CLAUDIA VERÓNICA CORTÉS

Editorial team

PRESENTATION 15-22

KRISTINA LYONS · University of Pennsylvania · Philadelphia · USA

LINA B. PINTO-GARCÍA · York University · Toronto · Canada

DANIEL RUIZ SERNA · University of British Columbia · Vancouver · Canada

ARTICLES

AGENCIES, WORLDS AND ONTOLOGIES AS PROBLEMATIC SCENARIOS

FOR CONTEMPORARY ANTHROPOLOGY 25-68

JUAN CAMILO PERDOMO MARÍN · Universidad de Caldas · Manizales · Colombia

PEACE IN OTHER TERMS: MUTUAL CARE PRACTICES BETWEEN

SOLDIERS AND FRAILEJONES AT THE PÁRAMO DE SUMAPAZ. 69-100

CAROLINA ANGEL BOTERO · Universidad de Los Andes · Bogotá · Colombia

AUTONOMY, MECHANIZATION AND WAR: THE SOCIAL FABRIC

OF GOLD IN THE COLOMBIAN PACIFIC REGION 101-137

MARÍA ISABEL GALINDO ORREGO

SABINA RASMUSSEN

INGE HELENA VALENCIA

Universidad Icesi · Cali · Colombia

INDIGENIZING INTERNATIONAL LAW AND DECOLONIZING THE ANTHROPOCENE: GENOCIDE BY ECOLOGICAL MEANS AND INDIGENOUS NATIONHOOD IN CONTEMPORARY COLOMBIA	139-169
PAULO ILLICH BACCA · Dejusticia · Bogotá · Colombia	
“THE <i>CAMPESINO</i> WAS BORN FOR THE CAMPO”: A MULTISPECIES APPROACH TO TERRITORIAL PEACE IN COLOMBIA	171-207
ANGELA LEDERACH · University of Creighton · Nebraska · United States	
RIVERS AND PROFOUND RECONCILIATION: THE RECONSTRUCTION OF SOCIO-ECOLOGICAL MEMORY IN TIMES OF CONFLICT AND “TRANSITION” IN COLOMBIA	209-245
KRISTINA LYONS · University of Pennsylvania · Philadelphia · U.S.A	
FROM THE CAMPUS	
WORDS TO LIVE IN COMMUNITY: THE ORIGIN OFHÍ:BIYU — A TALE BY LIBARDO MUKUTUY	299-320
CHRISTIAN ANDRÉS CÁRDENAS CARRILLO CAMILA SOFÍA VENEGAS OSORIO Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	
BOOK REVIEWS	
CHOCOLATE, POLITICS AND PEACE—BUILDING AN ETHNOGRAPHY OF THE PEACE COMMUNITY OF SAN JOSÉ DE APARTADÓ, COLOMBIA	323-328
By: SUZANNE WILSON · Gustavus Adolphus College · Saint Peter · Estados Unidos	
CONTRIBUTORS TO MAGUARÉ, VOL. 33, N° 2	329-331
PEER REVIEWERS, MAGUARÉ, VOL. 33, N° 2	333
GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES	340-341

maguaré

VOL. 33, N.º 2 (JULIO-DEZEMBRO) · ANO 2019
ISSN 0120-3045 (IMPRESSO) · 2256-5752 (EM LINHA)
www.maguare.unal.edu.co

CONTEÚDO

NOTA EDITORIAL	11-14
MARGARITA DURÁN	
MARTA ZAMBRANO	
PABLO SIMÓN ACOSTA	
TATIANA HERRERA	
VALERIA MORENO	
LAURA ANDREA GONZÁLEZ	
CLAUDIA VERÓNICA CORTÉS	
Equipe editorial	
APRESENTAÇÃO	15-22
KRISTINA LYONS · Universidad de Pennsylvania · Filadelfia · Estados Unidos	
LINA B. PINTO–GARCÍA · York University · Toronto · Canadá	
DANIEL RUIZ SERNA · University of British Columbia · Vancouver · Canadá	
ARTIGOS	
AGÊNCIAS, MUNDOS E ONTOLOGIAS COMO CENÁRIOS DE PROBLEMATIZAÇÃO DA ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA	25-68
JUAN CAMILO PERDOMO MARÍN · Universidad de Caldas · Manizales · Colombia	
PAZ EM OUTROS TERMOS: PRÁTICAS DE CUIDADO MÚTUO ENTRE SOLDADOS E FRAILEJONES NO PÁRAMO DE SUMAPAZ	69-100
CAROLINA ANGEL BOTERO · Universidad de Los Andes · Bogotá · Colombia	
AUTONOMIA, MECANIZAÇÃO E GUERRA: A TRAMA DO OURO NO PACÍFICO COLOMBIANO	101-137
MARÍA ISABEL GALINDO ORREGO	
SABINA RASMUSSEN	
INGE HELENA VALENCIA	
Universidad Icesi · Cali · Colombia	

INDIGENIZAÇÃO DO DIREITO INTERNACIONAL E DESCOLONIZAÇÃO DO ANTROPOCENO: GENOCÍDIO ECOLÓGICO E NAÇÃO INDÍGENA NA COLÔMBIA CONTEMPORÂNEA	139-169
PAULO ILLICH BACCA · Dejusticia · Bogotá · Colombia	
“O CAMPONÊS NASCEU PARA O CAMPO”: UMA ABORDAGEM MULTIESPÉCIE SOBRE A PAZ TERRITORIAL NA COLÔMBIA.	171-207
ANGELA LEDERACH · Universidad de Creighton · Nebraska · Estados Unidos	
RIOS E RECONCILIAÇÃO PROFUNDA: A RECONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA SOCIOECOLÓGICA EM TEMPOS DE CONFLITO E “TRANSIÇÃO” NA COLÔMBIA	209-245
KRISTINA LYONS · Universidad de Pennsylvania · Filadelfia · Estados Unidos	
NO CAMPUS	
PALAVRAS PARA VIVER EM COMUNIDADE: A ORIGEM DE HÎ:BIYU, UM RELATO DE LIBARDO MUKUTUY	299-320
CHRISTIAN ANDRÉS CÁRDENAS CARRILLO	
CAMILA SOFÍA VENEGAS OSORIO	
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá · Colombia	
RESENHAS DE LIVROS	
CHOCOLATE, POLITICS AND PEACE—BUILDING AN ETHNOGRAPHY OF THE PEACE COMMUNITY OF SAN JOSÉ DE APARTADÓ, COLOMBIA	323-328
Por: SUZANNE WILSON · Gustavus Adolphus College · Saint Peter · Estados Unidos	
AUTORES E AUTORAS DE MAGUARÉ, VOL 33, N° 2	329-339
AVALIADORES E AVALIADORAS DE MAGUARÉ, VOL 33, N° 2.	333
NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS	342-343

NOTA EDITORIAL

Nos complace poner en circulación este número especial de la revista *Maguaré*, dedicado a las relaciones entre especies y entre humanos y no-humanos. En esta nota editorial queremos reflexionar sobre lo que supuso publicarlo. El campo de estudios de lo no-humano, lo más que humano y lo poshumano está en un momento de expansión que ha empujado las fronteras del conocimiento social y fomentado la colaboración entre las llamadas disciplinas “duras” y “blandas”. Mientras busca cambiar las agendas académicas y de investigación, también ha hecho eco de los reclamos de organizaciones sociales, ambientales y étnicas. Ha configurado, asimismo, nuevas agendas políticas y de política pública, en la búsqueda de la paz, mediante la propuesta de reconciliación profunda, la protección del medio ambiente y la transformación de las relaciones sociales entre especies como parte integral, pero frecuentemente ignorada, del conflicto armado y la paz. Estos asuntos atrajeron nuestra atención y por ello formulamos una convocatoria dirigida a quienes los investigaran desde perspectivas antropológicas e interdisciplinarias. Buscábamos artículos que reconocieran las contribuciones de la antropología, que durante largo tiempo ha indagado sobre las relaciones entre colectivos humanos y entidades no humanas y que, a la vez, las engarzarán con estudios recientes de otras disciplinas sobre lo poshumano.

Cuando estábamos a punto de lanzar la convocatoria por los medios institucionales, que ya estaba circulando por nuestras redes sociales, nos escribieron Daniel Ruiz, Lina Pinto y Kristina Lyons, para proponer que publicáramos un dossier sobre nuevas comprensiones de las relaciones entre especies en el conflicto armado y la reconciliación en Colombia. Dada la reconocida trayectoria de estos tres antropólogos en dichos temas, y gracias a esta feliz coincidencia de intereses, decidimos aunar esfuerzos y hacer una convocatoria combinada que integrara la comprensión de lo poshumano desde la antropología y también específicamente en relación con el conflicto, la violencia y la paz.

Aspirábamos a publicar dos números especiales, uno sobre el tema general y otro sobre el específico —este último tendría a Lyons, Pinto y Ruiz como editores invitados—, pero el proceso fue un poco más arduo de lo que habíamos planeado. Recibimos algunos artículos

de investigadoras e investigadores que viven fuera y muy pocos de quienes viven en el país. A pesar de ello, no fue fácil conseguir pares ciegos, porque este relevante campo aún es reducido. Nos sorprendió, sin embargo, la fuerte acogida entre jóvenes estudiantes, sobre todo de pregrado, algo que también hace eco de una nueva sensibilidad hacia las relaciones interespecies.

Decidimos, entonces, publicar dos artículos de investigación sobre el tema general (Arroyave 2019; Balsanelli 2019), junto con una breve etnografía (Zapata 2019) en el número anterior, enfocarnos en el tema específico en este y reservar un artículo general para el próximo número. Además de los artículos arbitrados que reseñan y analizan con mucha competencia las dos editoras y el editor invitados en la “Presentación” que sigue a esta nota editorial, encontrarán en este número dos piezas originales que conjugan y conversan con la antropología de lo no-humano. Después de una pausa, hemos retomado la sección *Antropología en Imágenes* en la que el sugerente ensayo visual sobre los imaginantes y el ser del río Amazonas de la profesional en estudios literarios, antropóloga y fotógrafa Catalina Sierra conversa creativamente con las relaciones entre humanos y no-humanos. Entre tanto, el artículo de los estudiantes de antropología Christian Andrés Cárdenas y Camila Sofía Venegas que incluimos en la sección *En el Campus* trabaja, desde la antropología lingüística, un relato *fééneminaa* sobre la paz y la discordia, y lo analiza desde el perspectivismo amerindio, para entender de qué manera la mirada poshumana sobre su entorno, propia de las sociedades amazónicas, moldea lo que conciben como conductas deseables para un buen vivir.

Editar este número constituyó a la vez un reto intelectual que nos invitó a familiarizarnos, por ejemplo, con nuevos y desafiantes conceptos, una de las claves de las reflexiones sobre lo poshumano. Precisamente nociones como la de “memoria ambiental”, emergente y aún en formación y proceso de definición conceptual, pero de uso común en la agenda política, suscitó la reflexión y discusiones del comité de edición, cuyos avances se podrán apreciar en este número. Gracias al acompañamiento de los tres editores invitados, pudimos establecer contacto con las y los pares calificados para hacer evaluaciones anónimas y rigurosas y contribuir al fortalecimiento analítico, conceptual y metodológico de los artículos.

Las lecciones que deja este proceso revelan, a la vez, la relación entre perspectivas teóricas originadas en las metrópolis, las respuestas académi-

cas locales y las que por largo tiempo han esgrimido los grupos étnicos y sociales subalternos situados en las periferias. Señalan, en esta ocasión, el potencial que tiene el diálogo entre agentes que ocupan lugares dispares en el espacio social de producción del saber para repensar lo humano y lo más que humano, el conflicto y la paz. Hacemos un llamado para ahondar en las desigualdades y relaciones asimétricas que el feminismo ya ha denunciado y que conducen por nuevas rutas de análisis que incluyen seres vivos y no vivos, explotados por quienes han detentado el poder. Esperamos que este dossier haga visible y destaque un debate que ya está andando en nuestros medios académicos y que merece más atención, como lo ha mostrado la respuesta a nuestra convocatoria de los y las estudiantes de pregrado. Por esto insistimos en invitar a las nuevas generaciones a que incluyan en sus agendas de investigación preguntas por las relaciones con otros seres vivientes –como los animales– que habitan también contextos urbanos y que modifican prácticas de cuidado, vínculos afectivos y configuraciones familiares.

Finalmente, no podríamos cerrar esta nota sin invitar a la reflexión sobre lo no-humano en el análisis de la emergencia global reciente y el estado de excepción provocados por la crisis sanitaria que recorre el mundo. Esta crisis ha abierto, a la vez, una discusión creciente sobre nuestros modelos de desarrollo basados en el gobierno del “hombre” sobre el ambiente, la tecnología y la materia entendidos como recursos. Cada vez más y diversas voces disputan la naturalización de esta forma de gobierno y reclaman, en cambio, relaciones otras entre humanos, entorno y especies, que redundarían en formas de vivir más sostenibles, distantes de la explotación y basadas, en cambio, en la cuidadosa convivencia con el planeta que tenemos la suerte de habitar. Consideramos que las propuestas y reflexiones reunidas en este número se suman al debate para repositionar o deponer lo humano como centro del mundo y pugnar por relaciones sostenibles, de respeto y escucha con entidades, paisajes y especies, orientadas por el mutuo cuidado, el reconocimiento y la construcción de paz.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arroyave, Sergio. 2019. “Coproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes. Entre territorializaciones y refrains”. *Maguaré* 33, 1: 17-46.

Balsanelli, Alice. 2019. “Cuando la comida tiene alma: reflexiones en torno a las prácticas cinegéticas lacandonas”. *Maguaré* 33, 1: 47-73.

Zapata, Juansebastián. 2019. “Jugando con ratas: observación participante desde la cloaca”. *Maguaré* 33, 1: 205-215.

MARGARITA DURÁN

MARTA ZAMBRANO

PABLO SIMÓN ACOSTA

TATIANA HERRERA

VALERIA MORENO

LAURA ANDREA GONZÁLEZ

CLAUDIA VERÓNICA CORTÉS

EQUIPO DE EDICIÓN

PRESENTACIÓN

HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL CONFLICTO Y LA PAZ EN COLOMBIA MÁS ALLÁ DE LO HUMANO

La guerra y sus manifestaciones asociadas al desplazamiento forzado, el despojo, el secuestro, el disciplinamiento social y las violaciones de derechos colectivos, entre otros, son algunos de los temas a los que las ciencias sociales les han prestado más atención en Colombia (Blair 2009; González 2002). Tan es así que la llamada *violentología* se ha constituido en uno de esos campos de estudio y práctica por el que algunos académicos han alcanzado legítimo reconocimiento internacional (Sánchez 1987). Un elemento persistente en los estudios sociales sobre el conflicto social y armado ha sido un enfoque que, por obvias razones, ha tendido a privilegiar a los seres humanos bien como víctimas o como perpetradores de esta violencia. Pero dado que la guerra es un fenómeno social, arraigado y reproducido a través de las estructuras, normas y valores que cada sociedad considera estimables, y que desde hace unas tres décadas varios trabajos etnográficos han advertido no solo que la sociedad abarca mucho más que la gente, sino qué formas de agencia se extienden a conjuntos heterogéneos de no humanos (Ruiz y Del Cairo 2016), resulta curioso que no se le haya prestado suficiente atención a la participación de estos últimos en el conflicto social y armado. Aún nos falta recorrer un buen trecho para entender la manera en que la violencia se ha convertido en una experiencia compartida por entidades humanas y no humanas, tales como animales, montañas, ríos, selvas, plantas, suelos, ancestros y otra serie de seres que algunos llaman espíritus o guardianes.

Sin embargo, algunos hitos jurídicos recientes, como el reconocimiento de los territorios indígenas como víctimas del conflicto, el reconocimiento de los derechos del río Atrato y la declaración de la Amazonía como sujeto de derechos, parecen incorporar nociones no antropocéntricas de comunidad y de medioambiente. Si bien sigue pendiente investigar más y reflexionar en torno al significado del reconocimiento legal de derechos a entidades no humanas, sobre su origen y construcción, así como lo que estos marcos jurídicos abren e implican, y aquello que incluyen o excluyen, estas preocupaciones

legales han logrado abrir el debate sobre la pertinencia de conceptos como “derechos humanos”, “trauma”, “despojo”, “desplazamiento”, “daños”, “crímenes ambientales”, “daños socioculturales” o “daños colaterales” para comprender lo que el conflicto armado ha provocado en los territorios de comunidades indígenas, negras y campesinas.

Solo recientemente algunos trabajos etnográficos (Guerra Curvelo 2017; Lyons 2016, 2017a, 2017b; Orrantia 2009; Pinto-García 2019; Ruiz Serna 2017; Tobón 2010) han llamado la atención sobre el hecho de que la experiencia de la guerra –y de la paz en construcción– no puede comprenderse a cabalidad si se persiste en separar la vida entre “naturaleza” y “cultura” como categorías ontológicas mutuamente excluyentes; o si se insiste en reproducir otros dualismos como *bio* y *geo*, objeto y sujeto, realidad y creencia, sentiente e inerte, ciencia y política. Desde un enfoque relacional, es decir, aquel que considera, por un lado, las íntimas relaciones socioecológicas entre seres humanos y no-humanos y, por el otro, la participación conjunta de todas estas entidades en fenómenos como la violencia y la construcción de paz, estos trabajos señalan la necesidad de adoptar posturas teóricas y metodológicas adecuadas a las realidades compartidas por distintos tipos de seres. Así mismo, destacan la importancia de generar formas creativas de documentación y narración, capaces de representar las voces de estos *otros* actores y de hacerle justicia tanto a sus agencias como a sus testimonios y padecimientos.

Haciendo eco a estas premisas, el presente volumen reúne una serie de trabajos que dan cuenta de la manera en que distintos conjuntos de seres –ríos, suelos, páramos, árboles, espíritus, frailejones, metales, territorios, ecologías y humanos– han participado en las dinámicas del conflicto armado. De igual forma, presentamos reflexiones sobre la manera en que distintos grupos humanos entienden y forjan procesos de justicia, paz, reparación y reconciliación donde el humano no es el único foco de atención.

En “Ríos y reconciliación profunda: la reconstrucción de la memoria socioecológica en tiempos de conflicto y ‘transición’ en Colombia”, Kristina Lyons argumenta que proyectos comunitarios que elaboran la memoria socioecológica del conflicto y su relación con la degradación socioambiental pueden convertirse en una estrategia legítima para la reconciliación y la construcción de paz territorial en regiones que han sido epicentros de la guerra. La autora se enfoca en un proyecto

de investigación-acción participativa, iniciado en 2018 en Puerto Guzmán, Putumayo, para elaborar la memoria socioecológica de un río perteneciente a la macrocuenca del río Caquetá. El texto ilustra cómo el reconocimiento de la memoria de un río y su derecho de retornar a su viejo cauce y a ser restaurado después de múltiples etapas de violencia pone de presente la necesidad de incluir seres más allá de lo humano en las materializaciones de la justicia en las construcciones de paz locales. El artículo también sugiere algunas implicaciones que tiene la práctica de la etnografía de investigación-acción participativa en tiempos oficiales de transición y en momentos en los que los conflictos socioambientales y la violación de derechos en territorios interétnicos siguen siendo supremamente vigentes.

Así mismo, el volumen incluye el artículo de Angela Lederach “‘El campesino nació para el campo’: Un enfoque multiespecie hacia la paz territorial en Colombia”. Este texto fue publicado originalmente en inglés, por la *American Anthropologist*, revista que amablemente nos permitió reproducir el artículo traducido al español. Su autora ilustra las relaciones de mutuo cuidado a través de las cuales aguacates y campesinos de los Montes de María emergen como tales. Al hablar en términos de relacionalidad, adopta un enfoque que permite mostrar cómo los árboles de aguacate sirvieron durante muchos años para sustentar una forma de vida campesina y la manera en que, tras el desplazamiento forzado y la ausencia de gente, estos árboles se secaron y prácticamente desaparecieron. Por ello, las exigencias de justicia de los movimientos campesinos de esta región giran, no tanto en torno a la reparación de las pérdidas generadas tras la extinción de estos cultivos, sino hacia la restitución de relaciones entre especies mutuamente constituidas; es decir, de seres y modos de vida que florecen a partir de relaciones de cuidado recíproco. El texto arroja, pues, luces sobre la necesidad de transformar aquellas lógicas y prácticas institucionales en las que los daños sufridos por otros seres, como animales y plantas, se conciben exclusivamente en términos de propiedad.

Por su parte, en “Paz en otros términos: prácticas de cuidado mutuo entre soldados y frailejones en el páramo de Sumapaz”, Carolina Ángel examina las relaciones que los integrantes de un batallón militar, localizado en el páramo de Sumapaz, han venido construyendo con los frailejones. Estas plantas son la especie insignia de un ecosistema que en tiempos de

guerra constituyó un teatro importante de operaciones y que ahora, en tiempos de pos-Acuerdo, se erige como un escenario privilegiado para la producción de conocimiento científico y paz. Los frailejones ponen de manifiesto cuán importante es considerar, en los escenarios de paz y justicia, los ensamblajes de los que humanos y no humanos participan, y la manera en que dichos ensamblajes rebasan aquello que el lenguaje institucional se empeña en tratar como mero medioambiente. El texto también inspira reflexiones sobre una tensión que demanda más análisis y que consideramos crucial: ¿en qué medida es válido afirmar que la guerra permitió la conservación de ciertos entornos o que, por el contrario, el conflicto social y armado ha impedido desarrollar estrategias adecuadas para su protección? Esta cuestión, creemos, revela la importancia de explorar los encuentros entre ciencia, modelos de desarrollo y la vida política del país en estos momentos de transición.

El artículo de Paulo Illich Bacca, “Indigenizing International Law and Decolonizing the Anthropocene: Genocide by Ecological Means and Indigenous Nationhood in Contemporary Colombia”, explora las conexiones parciales que existen entre las ontologías indígenas y los marcos legales nacionales e internacionales diseñados para proteger los derechos colectivos de estos pueblos. A partir de las trayectorias de vida de dos de los más destacados líderes de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y de los esfuerzos de esta organización para poner sobre la palestra pública los vínculos entre el conflicto armado y el genocidio, el autor llama la atención sobre el papel que las entidades no humanas juegan en las concepciones indígenas sobre la ley y la justicia, invitándonos a considerar nociones de relacionalidad y ecología que se extiendan más allá de lo ambiental y que abarquen mucho más que las realidades antropocéntricas de los marcos jurídicos estatales.

En “Autonomía, mecanización y guerra: la trama del oro en el Pacífico colombiano” María Isabel Galindo, Sabina Rasmussen e Inge Valencia discuten la manera en que el oro ha conjurado, en diferentes momentos históricos, distintas clases de actores con disímiles conjuntos de intenciones. Argumentan que, para las poblaciones afrocolombianas, el oro se ha transformado de agente de emancipación en uno de despojo, haciendo énfasis en el encuentro de la maquinaria minera con la de guerra. Ambos artillugios, se esfuerzan en mostrar sus autoras, no solo se

asocian a la destrucción del medioambiente y de las formas de vida de la gente, sino también a la emergencia de realidades que no siempre están alineadas con los ideales de territorio agenciados por las comunidades locales. Sin ser exhaustivo, este artículo promete ser una herramienta útil para aquellos que se aproximen al entendimiento histórico de las relaciones entre minería, colonialismo, comunidades afrodescendientes y arraigos territoriales en el Pacífico colombiano.

Por último, el artículo de revisión “Agencias, mundos y ontologías como escenarios de problematización de la antropología contemporánea”, escrito por Juan Camilo Perdomo Marín, realiza una importante lectura de algunas de las contribuciones críticas del llamado giro ontológico y las articula temáticamente en torno a tres preguntas: ¿qué es lo que se quiere decir con el concepto de agencia y quiénes o qué la poseen? ¿Habitamos uno o varios mundos? Y ¿qué tan pertinente es abandonar la dicotomía naturaleza/cultura para abrir la discusión a otros conceptos que se suponen más holísticos y relacionales? Este texto mapea varias de las discusiones teóricas en las que se arraigan las demás contribuciones al presente número. Dado que la literatura que discute el artículo, por lo general, no se ha publicado en español, este trabajo constituye un valioso recurso pedagógico que permite introducir estas discusiones en la formación de pregrado y posgrado en Latinoamérica.

Si bien el modelo económico del país no fue objeto de negociaciones en La Habana, consideramos necesario abrir espacios deliberativos y participativos para este tipo de debates a escala regional, departamental, municipal, veredal e interterritorial. Dichos espacios pueden ser una oportunidad para discutir las diversas visiones, éticas, prácticas y conocimientos locales en torno a los conflictos territoriales, además de dar vida a los sueños colectivos de cada región. Una paz fundada en lo territorial tiene, necesariamente, que reconocer el derecho de cada territorio a determinar y transformar sus relaciones con aquello que el pensamiento moderno ha denominado “naturaleza”, “entorno”, “medioambiente” y “recursos”. Tal y como lo explora este volumen, entender que la noción de justicia es plural y que tiene variaciones locales implica la reparación de relaciones entre un conjunto de seres afectados por múltiples capas de violencia, así como la necesidad de enfrentar, en muchos casos, la perpetuación de los conflictos territoriales y socioambientales en tiempos oficiales de paz.

Los artículos en este número ilustran también cómo la inclusión de los no humanos en el análisis del conflicto social y armado, así como en las construcciones de paz comunitarias, cambian el papel de la ciencia y del derecho en el marco de la justicia transicional. Todas las contribuciones dan cuenta de complejos entrelazamientos entre vidas humanas y no humanas atravesadas por desiguales situaciones de poder en los que las naturalezas múltiples y las socialidades híbridas son la norma antes que la excepción. Las crecientes tensiones entre las agendas nacionales desarrollistas, las autoridades municipales y las comunidades locales son instancias que, como etnógrafos, nos interpelan a seguir atentos a las situaciones conflictivas que emergen en diversas regiones del país. Tenemos que seguir insistiendo en la necesidad de sintonizarnos con aquellas personas y seres que han vivido de cerca la violencia y a sus reiteradas manifestaciones y demandas en cuanto a la ampliación de los espacios de diálogo y participación, en los que tengan cabida agencias *otras* que la humana y las complejas relacionalidades que conforman los territorios. Al mismo tiempo, los trabajos compilados en este número nos invitan a crear nuevas metodologías y herramientas analíticas para dar cuenta de las variaciones de justicia en construcción entre conjuntos de seres que comparten la vida y la muerte, tarea indispensable para enfrentar estos momentos de incertidumbre y desilusión, pero también de esperanza.

KRISTINA LYONS¹

University of Pennsylvania, Filadelfia, Estados Unidos

LINA B. PINTO-GARCÍA

York University, Toronto, Canadá

DANIEL RUIZ SERNA

University of British Columbia, Vancouver, Canadá

EDITORES INVITADOS

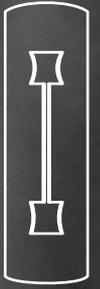
1 Los tres coeditores de este número y autores de esta presentación o contribuyeron de manera equivalente en la elaboración de este texto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blair Trujillo, Elsa. 2009. "Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición". *Política y Cultura*, n.º 32: 9-33.
- González, Fernán E. 2003. "Hacia una mirada más compleja de la violencia colombiana". En *Violencia política en Colombia: de la nación fragmentada a la construcción del Estado*, editado por Fernán E. González, Ingrid Bolívar y Teófilo Vázquez, 17-46. Bogotá: Cinep.
- Guerra Curvelo, Weildler. 2017. "Perspectivas indígenas de la paz: su estética y ritualidad". *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue Canadienne des Études Latino-Américaines et Caraïbes* 42 (3): 417-424. DOI:10.1080/08263663.2017.1378446
- Lyons, Kristina M. 2016. "Decomposition as Life Politics: Soils, Selva, and Small Farmers under the Gun of the U.S.–Colombian War on Drugs". *Cultural Anthropology* 31 (1): 56-81. DOI: 10.14506/ca31.1.04
- Lyons, Kristina M. 2017a. "¿Cómo sería la construcción de una paz territorial? Iniciativas de justicia socioecológica en el sur". *A la Orilla del Río*. Mayo 25. Recuperado de <http://alaorilladelrio.com/2017/05/25/como-seria-la-construccion-de-una-paz-territorial-iniciativas-de-justicia-socioecologica-en-el-sur/>
- Lyons, Kristina M. 2017b. "Guerra química en Colombia, ecologías de la evidencia y senti-actuar prácticas de justicia". *Universitas Humanística* 84 (84): 203-234. DOI: 10.11144/Javeriana.uh84.gqce.
- Orrantia, Juan Carlos. 2009. *Aqueous Recollections. Moments of Banality, Intimacy and Unexpectedness in the Aftermath of Terror in Colombia*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Yale University.
- Pinto García, Lina. 2019. "Disentangling War and Disease in Post-Conflict Colombia beyond Technoscientific Peacemaking". *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 2 (1): 94-111. DOI: 10.1080/25729861.2018.1532779.
- Ruiz Serna, Daniel. 2017. "Territory as Victim. Political Ontology and the Laws for Victims of Indigenous and Afrodescendant Communities in Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 53 (2): 85-113.
- Ruiz Serna, Daniel y Carlos Del Cairo. 2016. "Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno". *Revista de Estudios Sociales*, 35, 55 (enero): 193-204. DOI: 10.7440/res55.2016.13
- Sánchez G., Gonzalo, ed. 1987. *Colombia: violencia y democracia*. Bogotá: Iepri, Universidad Nacional de Colombia–Colciencias.

Tobón, Marco Alejandro. 2010. “Animalizar para distinguir. Narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la Gente de centro”. *Revista Colombiana de Antropología* 46 (1): 157-185. DOI: 10.22380/2539472X.995

ARTÍCULOS



AGENCIAS, MUNDOS Y ONTOLOGÍAS COMO ESCENARIOS DE PROBLEMATIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA*

JUAN CAMILO PERDOMO MARÍN**

Universidad de Caldas, Manizales, Colombia



Artículo de revisión. Recibido: 5 de marzo de 2019. Aprobado: 23 de julio de 2019.

Cómo citar este artículo:

Perdomo, Juan Camilo. 2020. "Agencias, mundos y ontologías como escenarios de problematización de la antropología contemporánea". *Maguaré* 33, 2: 25-68 doi: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86196>

* El presente escrito es un artículo de revisión sobre los debates ontológicos de la antropología contemporánea realizado de manera independiente. Le agradezco al equipo editorial y a los evaluadores por la rigurosidad y la productividad de sus comentarios.

** juancaperdo@hotmail.com

RESUMEN

Una parte importante de los debates antropológicos contemporáneos busca subvertir la división naturaleza/cultura y redefinir el contexto de investigación para tomar en cuenta a las entidades no-humanas como agentes inmanentes de significación. Este artículo tiene como propósito dar cuenta de la multiplicidad de abordajes propuestos. Se enfoca en sus desencuentros, puntos compartidos y fricciones productivas. Para ello señala que dichas teorizaciones se concentran en torno a tres interrogantes entrelazados: ¿qué es y qué posee capacidad de agencia?, ¿habitamos uno o varios mundos?, ¿debemos abandonar la oposición naturaleza/cultura por el concepto de ontología? Este ejercicio comparativo permite mapear las especificidades de las nuevas apuestas disciplinares y dimensionar sus falencias y potencialidades.

Palabras clave: agencia, antropología, debate naturaleza/cultura, multicausalidad, multidimensionalidad, mundos, ontología, no-humanos, relacionismo, simetría.

AGENCIES, WORLDS AND ONTOLOGIES AS PROBLEMATIC SCENARIOS FOR CONTEMPORARY ANTHROPOLOGY

ABSTRACT

A key debate in contemporary anthropology seeks to subvert the nature/culture division and redefine the research context to consider non-human entities as immanent agents of meaning. This article exposes several approaches to this topic. It focuses on their disagreements, shared points and productive frictions. It points out that these theorizations involve three interwoven questions: what is agency, who and what has the capacity for agency? Do we inhabit one or several worlds? And, should we abandon the opposition nature/culture and replace it with the concept of ontology? This comparative exercise allows us to map the specificities of the new disciplinary stakes and is useful to assess their shortcomings and potentialities.

Keywords: agency, anthropology, multi-casualty, multidimensionality, nature/culture debate, nonhumans, ontology, relationism, symmetry, worlds.

AGÊNCIAS, MUNDOS E ONTOLOGIAS COMO CENÁRIOS DE PROBLEMATIZAÇÃO DA ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA

RESUMO

Uma parte importante dos debates antropológicos contemporâneos pretende subverter a divisão natureza-cultura e redefinir o contexto de pesquisa para considerar as entidades não humanas como agentes imanentes de significação. Este artigo tem como objetivo evidenciar a multiplicidade de abordagens propostas. Enfoca-se em seus desencontros, pontos compartilhados e fricções produtivas. Para isso, indica que essas teorizações estão concentradas em três interrogantes entrelaçadas: o que é a capacidade de agência e o que ela possui?, habitamos um ou vários mundos?, devemos abandonar a oposição natureza-cultura pelo conceito de ontologia? Esse exercício comparativo permite mapear as especificidades das novas propostas disciplinares e dimensionar suas falhas e potencialidades.

Palavras-chave: agência, antropologia, natureza-cultura, multicausalidade, multidimensionalidade, mundos, ontologia, não-humanos, relacionismo, simetria.

INTRODUCCIÓN: CONFRONTACIONES ONTOLÓGICAS

Lo que hace a la antropología distintiva es que no es una disciplina ni subjetiva ni objetiva, sino una que hace toda su contribución al conocimiento al seguir y realzar la transformación entre sujeto y objeto.

Roy Wagner (2019).

La comprensión moderna de la realidad se edifica sobre la premisa de que existen dos dominios delimitados: la naturaleza y la cultura, los cuales abarcan respectivamente las leyes y los significados, la materialidad y los afectos, la generalidad mecánica y la excepcionalidad subjetiva. Pero este dualismo, antes de ser un hecho objetivo y universal, es un horizonte de interpretación particular. En otras palabras, dicha oposición opera como un contexto lógico que predelimita lo pensable y lo impensable; por consiguiente, es un referente que enmarca una forma específica de concebir y dirigir la interacción con el mundo, entre muchas otras posibles.

Si bien la antropología surgió como la promesa de estudiar la riqueza del simbolismo humano bajo el suelo común de una naturaleza exterior carente de significación y agencia, en las últimas décadas su trasegar comparativo le ha demandado confrontar los sesgos antropocéntricos de su epistemología y metodología. Las investigaciones contemporáneas acerca del animismo (Ingold 2000; 2011), del entretejido del mundo social y el material (Latour 2007; 2008), y de los procesos orgánicos en los que estamos inmersos con otros seres no-humanos (Tsing 2005; 2015), han conducido a la resignificación, relativización e incluso el abandono de los conceptos de naturaleza y cultura. De allí que el extrañamiento crítico de la antropología ante el sentido común apunte a evidenciar que el dualismo no es necesariamente la base general de la realidad, sino el sostén siempre inestable de la generalización teórica y política del pensamiento moderno.

Para evaluar las falencias y las potencialidades de los abordajes críticos de la división naturaleza/cultura el presente escrito expondrá en un primer momento un panorama histórico introductorio de los

debates ontológicos en la antropología. A continuación, buscará dar cuenta de la multiplicidad de abordajes propuestos, focalizándose en sus desencuentros, puntos compartidos y fricciones productivas. Para ello señalará que dichas teorizaciones se posicionan en torno a tres interrogantes entrelazados: ¿qué es y qué posee capacidad de agencia?, ¿habitamos uno o varios mundos?, ¿debemos abandonar la oposición naturaleza/cultura por el concepto de ontología?

La tarea propuesta es relevante y urgente, debido a que las investigaciones actuales, como toda renovación disciplinar, empiezan a tener dos tipos de públicos en la antropología. Por un lado, se encuentran académicos que reproducen acríticamente sus posturas; cierto esnobismo impulsa a tomar entusiastamente nuevas categorías como hechos a comprobar. Y, por el otro, aparecen lecturas ortodoxas que desechan apresuradamente sus propuestas experimentales, puesto que desafían las zonas de confort intelectual al impugnar los conocimientos que han aplicado o enseñado durante años. Para trascender las posturas celebratorias y escépticas, el presente escrito utilizará las tres preguntas señaladas como escenarios de problematización teórico-metodológicos que permitirán mapear las especificidades de las nuevas apuestas disciplinares de la antropología.

Panorama de los debates ontológicos

La relativización etnológica

Los primeros debates en la antropología clásica y moderna que desafiaron de forma reflexiva la división cultura/naturaleza en su dimensión sujeto/objeto tienen entre sus referentes a los trabajos de Mauss, Hallowell, Wagner y Strathern. El ensayo sobre los dones de Mauss (1979) marcó un punto de ruptura en la antropología, puesto que la comprensión de las lógicas de intercambio de las sociedades no modernas no se basó en la extrapolación de una teoría económica occidental, sino que se conceptualizó con base en los propios términos de los contextos de estudio; es decir, desde su lógica interna. Esto representó un viraje en términos comprensivos y representacionales que permitió dimensionar que los regalos operan como una extensión de las personas.

Ampliando este tipo de sensibilidad investigativa, Hallowell (1981), en su estudio de la comunidad Objíwa, confronta el uso acrítico de categorías con cargas occidentales en contextos indígenas donde no operan, como

la división entre natural y sobrenatural. Por consiguiente, al igual que Mauss, señala que la concepción de “persona” en las sociedades no modernas no se reduce a los seres humanos, sino que también abarca lo que acuña como “otros-que-seres-humanos”. En esta medida:

una aproximación concienzudamente “objetiva” en el estudio de las culturas no puede ser lograda únicamente proyectando sobre esas culturas abstracciones categoriales derivadas del pensamiento Occidental. Para que, en un sentido amplio, estas últimas sean un reflejo de nuestra subjetividad cultural. Un nivel mayor de objetividad puede ser buscado adoptando una perspectiva que incluya un análisis del punto de vista de las personas mismas como procedimiento complementario. (21) (Todas las traducciones son propias)

De igual modo, Wagner (1981) denuncia que en el trabajo de campo se tiende a interpretar la realidad del Otro utilizando forzosamente analogías situadas de los contextos subjetivos de los investigadores. Por consiguiente, sus preconcepciones delimitan lo que se entiende por cultura y, en esta medida, en vez de describirla invisiblemente la “inventan” desde sus propios cánones. En complemento, Strathern (1980) evidencia las inexactitudes empíricas de utilizar en las sociedades de Melanesia el método estructuralista, puesto que en dicho contexto la clasificación de la realidad trasgrede los límites del dualismo moderno.

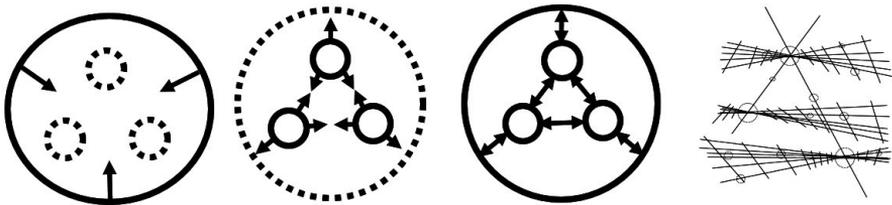
Los trabajos pioneros anteriormente señalados le permitieron a la antropología impugnar la oposición naturaleza/cultura y la noción de persona identificando su propia especificidad occidental. Por medio de esta reevaluación comparativa de los falsos universalismos surgieron amplias propuestas experimentales, como la de Strathern (1988) de conceptualizar al individuo en Melanesia como “dividuo”, de Wagner (2013) como “persona fractal”, y de Gell (1998) como “individuo distribuido”. Inclusive, a pesar de sus aciertos y falencias, este tipo de ejercicios intelectuales han adquirido una centralidad cada vez mayor en los debates contemporáneos de la etnología amazónica (Santos-Granero 2012; Halbmayer 2012; Brabec de Mori 2015; 2017), puesto que permiten comprender que las personas no se encontrarían separadas de objetos, animales, plantas y lugares con los que interactúan. Producto de estas reflexiones, Gell (1998, 9) sostiene “toda la tendencia histórica de la antropología ha sido hacia una desfamiliarización y relativización

radical de la noción de ‘persona’”. De allí que esta disciplina no posea solamente una vocación crítica ante el etnocentrismo, sino también frente al antropocentrismo.

Virajes teórico-metodológicos

En medio de múltiples vertientes en la historia de la antropología es posible identificar a grandes rasgos cuatro momentos teórico-metodológicos que implicaron diferentes concepciones del sujeto bajo distintas mereologías (relación entre el todo y las partes) (figura 1). Primero, el *holismo* fue el primer referente lógico que operaba ordenando datos particulares de campo a partir de totalidades preexistentes que permitirían conceptualizarlos (tal como en el caso del funcionalismo, el estructural-funcionalismo y el estructuralismo). Por ejemplo, el estructuralismo metodológicamente prescindió de la intencionalidad humana para estudiar cómo el sujeto sería *dirigido por estructuras inconscientes* que mediarían y guiarían su comprensión de la realidad (Lévi-Strauss 1995).

Figura 1. Virajes teórico-metodológicos de la teoría social.



Nota: respectivamente, de derecha a izquierda, holismo, individualismo, integracionismo y relacionismo.

Fuente: elaboración propia.

Segundo, en confrontación directa con el modelo anterior se da un viraje hacia el *individualismo*; bajo esta lógica, las partes poseen primacía ante el todo, por lo que las acciones y los discursos son tomados como el producto de la significación microsocia (piénsese en el interaccionismo, la etnometodología y el interpretativismo). Antes de interpretar al sujeto de forma pasiva, este se redimensiona como *formador permanente de*

su realidad por medio de prácticas cotidianas que, de forma creativa, dan sentido a su existencia (Geertz 2003).

Tercero, retomando los momentos previos se da paso hacia el *integracionismo*, el cual consiste en el estudio de la retroalimentación entre el todo y las partes, fundamentalmente en la articulación en tensión entre las estructuras sociales y los individuos (considérese el estructural-constructivismo, el posfeminismo, el poscolonialismo y el posestructuralismo). Bajo esta lógica se analiza la racionalidad detrás de las prácticas y los discursos locales-globales, puesto que lo cultural sería constituido y sostenido por medio de relaciones de poder y, en esta medida, múltiples agentes se disputarían la capacidad de definir significados sobre la realidad. En razón de ello, el sujeto se comprende como un *agente histórico que se encuentra en disputa entre fuerzas de subjetivación y sujeción*. Por este motivo, Ortner (2009) afirma que la agencia, causa y efecto de relaciones de poder y marcos culturales, es:

aquello hecho o negado, expandido o contraído, en el ejercicio del poder. Es una (sensación de) autoridad para actuar, o de falta de autoridad y de empoderamiento. Es la dimensión del poder localizada en la vivencia subjetiva de autorización, control, efectividad en el mundo. Enmarcada en las cuestiones del sentido, la agencia representa las presiones de los deseos, las comprensiones y las intenciones en las construcciones culturales. (16)

Cuarto, si bien el integracionismo buscó trascender el holismo y el individualismo por medio de su unificación, no abandonó sus baches epistemológicos. Al estudiar el entrelazamiento entre la interacción del individuo y las estructuras sociales no confrontó la idea misma de sujeto. Es decir, dio por sentada la reflexividad e intencionalidad del individuo bajo el ideal del “yo” (Hall 2003), y a su vez exageró la sistematicidad de las estructuras que lo ordenarían. Así pues, por un lado, el posestructuralismo se limitó a ver el poder como una fuerza enteramente humana guiada por una racionalidad coherente y lineal. Pero, de ese modo, no tomó en cuenta la contingencia y la heterogeneidad que hacen del poder una fuerza inestable, con múltiples matices (Clifford 2013) y no-solo-humana (Tsing 2015).

Y, por otro lado, si bien el mundo no-humano ha sido parte de la teoría social a lo largo de su historia –piénsese en el materialismo (Godelier 1989; Harris 1998), los estudios etnológicos de objetos rituales (Turner 1999), las reflexiones ambientales (Bateson 1998; Rappaport 1987; Steward 1972), y a su vez la influencia de debates como la fenomenología (Merleau-Ponty 2010) y los estudios espaciales (Lefebvre 2013)–, el énfasis excesivo en el lenguaje como medio de poder desatendió su relevancia y no enriqueció su teorización. Al limitar la voluntad y la percepción humana a la abstracción discursiva se omitió el rol multicausal de objetos, paisajes y otros seres vivos no-humanos en su constitución; de este modo, el integracionismo quedó atrapado en la idea *a priori* de que todo puede ser explicado como una construcción social (Bryant, Srnicek y Harman 2011; Taussig 1993).

Como respuesta a las falencias comprensivas de los momentos anteriores surge el *relacionismo*. Bajo esa lógica no existe el todo ni las partes sino redes de relaciones, es decir, no es posible encontrar totalidades exteriores (como cultura, sociedad, naturaleza) ni partes autocontenidas (individuos, prácticas, discursos, objetos), sino que cada entidad emerge como un conglomerado condensado de relaciones interactivas entre mundos humanos y no-humanos.

El relacionismo critica directamente la noción constructivista de cultura, la cual parte de la premisa de que el ser humano proyecta su mundo simbólico en una naturaleza carente de sentido, con la finalidad de elaborar su vida social. En consecuencia, sin caer en el determinismo ambiental (que implicaría una teoría monocausal y unilineal), busca ampliar la relativización de *la noción de persona, al comprender sus acciones como producto siempre abierto de relaciones multicausales, gestadas por la influencia de agentes, tiempos y espacios radicalmente heterogéneos* (Golub 2014; Ingold 2015; Latour 2008; Strathern 2004). En consecuencia, este viraje fundamentalmente metodológico conduce a transformaciones marcadas en las estrategias descriptivas de los antropólogos, puesto que con la meta de confrontar la división naturaleza/cultura se descentraliza el papel de los seres humanos en el mundo social, para “darle voz” a paisajes, artefactos y animales, entre otras entidades. A continuación, se explorarán las diferentes vertientes del relacionismo.

Los dilemas de la agencia

¿Las acciones humanas son enteramente producto de una racionalidad individual y cultural? ¿Sostener que entidades no-humanas pueden afectar e inclusive participar de la vida social implica antropomorfizarlas? ¿Las relaciones sociales son diferentes de las materiales y las ecológicas? Con la finalidad de abordar este tipo de interrogantes Tsing (2013) propone que la idea moderna de libertad (opuesta a la naturaleza desde Platón, Descartes y Kant), entendida como “un acto de voluntad”, se ha simplificado erróneamente a términos de proyección e intencionalidad:

Sin embargo, las acciones humanas rara vez se ejecutan desde un plan [...]. La mayoría de las veces, hacemos lo mejor que podemos con las circunstancias que encontramos, al igual que otras criaturas. La planificación es solo un elemento en nuestro repertorio, y apenas define nuestra libertad para actuar. (30)

Antes que la planificación, los constreñimientos y las potencialidades históricas, ambientales y corporales son, según Tsing (2005), el marco desde el cual pensar la socialidad que no se limita a los seres humanos. Bajo esta lógica, la autora estima que el ambiente posee agencia en la medida de que, por ejemplo, cuando estudia el movimiento ambientalista de Indonesia, dimensiona que la historia del bosque Meratus –en la cual se entrecruzan múltiples agentes humanos y no-humanos– debe ser entendida como “una historia de redes sociales. El paisaje boscoso no es solo administrado por redes sociales o un modelo para ellas; es a su vez formador de las redes sociales y el material a través del cual son formadas” (Tsing 2005, 257).

Al igual que las reflexiones de Tsing sobre la interacción ambiental, los etnólogos enfocados en el chamanismo han dimensionado que los componentes rituales no cargan simplemente significados arbitrarios, sino que ordenan y generan relaciones sociales. A su vez, los investigadores de la ciencia y la tecnología aprecian en los laboratorios que los descubrimientos científicos se entrelazan con los artefactos tecnológicos por medio de los cuales describen el mundo. En este nuevo panorama intelectual, el ser humano ya no posee el privilegio de ser el único foco de significación y acción; por el contrario, la sensibilidad etnográfica y filosófica se empieza a redirigir hacia la capacidad de agencia a entidades no-humanas.

Los debates sobre el rol activo de entidades no-humanas en el mundo social surgen a finales de los años ochenta con la emergencia de dos trabajos paradigmáticos que dan paso a la antropología contemporánea. Primero, Appadurai (1991) estudia cómo los objetos “poseen una vida social”, en la medida en que se encuentran inmersos en regímenes de significado que les dan valor e identidad por medio de su intercambio. En otras palabras, las cosas obtienen sentido en el marco de la interacción cultural que las dota de creencias y usos. Para esta tarea reconoce que si bien los actores “codifican la significación de las cosas, desde una perspectiva *metodológica* son las cosas-en-movimiento las que iluminan su contexto social y humano” (Appadurai 1991, 19). Es decir, antes que focalizarse en las personas, las investigaciones deben guiar sus instrumentos en torno al mapeo de las dinámicas de circulación de las cosas y las prácticas que acarrear.

Segundo, Strathern (1988) señala cómo en Melanesia los sujetos no son opuestos a los objetos, puesto que, al igual que estos últimos, son producto de la condensación de vínculos de intercambio. Por lo tanto, “las relaciones son objetivadas por personas y cosas separadas o desacopladas unas de las otras” (Strathern 1988, 178), por este motivo, igualmente, en las ceremonias los sujetos y “las cosas son conceptualizadas como partes de personas” (178). Así, “persona” en una práctica ceremonial se extiende a los objetos y a las demás personas, en la medida que es tomada como una parte de estas. Cada entidad llega a poseer el mismo valor, porque su diferencia se cancela en la medida en que su vínculo es interpretado desde las mismas relaciones sociales.

Ahora bien, es imperativo indagar si en esta ampliación de los límites del mundo social hay un relativismo contraproducente para el desarrollo del pensamiento antropológico (algo así como una nueva moda posfuncionalista que difumina el objeto de estudio de la disciplina) o, al contrario, es una consecuencia legítima de la autoproblematización y la experimentación que posee una amplia potencialidad analítica que merece ser resaltada. A continuación, se expondrán y evaluarán cinco ramificaciones disciplinares que abordan el tema de la agencia de entidades no-humanas.

Etnología

Los trabajos etnológicos de comienzos de los noventa fueron el epicentro de una amplia reinención teórica; así, las nuevas teorías sobre el animismo comenzaron a replantear el rol de la agencia de no-humanos. Por ello Taussig (1993) expuso que en el chamanismo los objetos y los cantos rituales operan como una copia mimética de espíritus que invocan su presencia y efectos en el mundo material, es decir, que llegan a suplantarlos al punto de afectar a las personas. Por su parte, para Gell (1998) los objetos no serían entidades pasivas que codifican representaciones simbólicas sobre el mundo, sino que son agentes secundarios a los cuales se dota de agencia, al ser tomados por las personas como los motores causales que encadenan el desarrollo de los fenómenos. En otras palabras, un artefacto objetiva relaciones sociales y, a su vez, las extiende al generar acciones en los sujetos que las interpretan como si fuesen un efecto generado directamente por este. En esta medida, las personas se perciben como pacientes y los objetos como agentes.

Según Viveiros de Castro (2004; 2010), para las cosmovisiones amerindias diversos seres no-humanos poseerían puntos de vista sobre el mundo al considerarse a sí mismos como personas. De forma similar, Descola (2013) sostiene que en las ontologías animistas los no-humanos (como plantas y animales) poseen la misma interioridad que los humanos; por lo tanto, tendrían intencionalidad, afectos y vida social, pero los diferenciaría su fisicalidad, es decir, sustancias y hábitos corporales. Más recientemente, los debates etnológicos se centran en dimensionar cómo las personas toman una forma estable en el mundo al constituirse como seres compuestos por artefactos rituales (Santos-Granero 2012), y cómo los humanos y los seres vivos no-humanos interactúan al compartir una red semiótica en medio de capacidades de representación no simbólicas (Kohn 2013).

Valga resaltar que este campo de estudio es uno de los que lidera actualmente la renovación del pensamiento antropológico. Aun así, en medio de la riqueza de sus aportes etnográficos y de la ampliación en la imaginación teórica, este tipo de investigaciones, puntualmente las de Viveiros y Descola, han sido criticadas por sus amplias generalizaciones (Brabec de Mori 2013; Candea 2016; Hanks y Severi 2014; Sahllins 2014; Santos-Granero 2012), reproducir el dualismo ontológico (Ingold 2016; Ramos 2012) y caer en el antropomorfismo (Hornborg 2015).

Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (ESCT)

En vez de argumentar que la elaboración del conocimiento científico se circunscribe a los debates epistemológicos de las comunidades que lo producen (postura internalista) o que está condicionado por intereses históricos, económicos y subjetivos (postura externalista), desde los años ochenta, los ESCT comenzaron a plantear que entidades no-humanas, como los artefactos tecnológicos de medición, deben ser redefinidos como agentes gestadores y estabilizadores de realidades y conocimientos particulares (Callon 1986; 2008; Latour 2007; 2008; Law 2004; Law y Mol 2012; Woolgar y Lezaun 2013).

La teoría del actor-red (TAR) es una de las propuestas centrales de dichos estudios, la cual postula que los no-humanos no serían entidades que transportan mecánicamente acciones humanas, entendidas como efecto de una voluntad racional que se impone en la realidad. Por el contrario, son entidades que en sí mismas modulan y transforman de forma activa la interacción humana. En consecuencia, ya no es posible separar las relaciones sociales de las materiales (Latour 2008).

Antes de delimitar un contexto humano, esta teoría busca trazar un mapa en red que no suponga *a priori* la existencia de lo social ni la forma de los agentes involucrados, sino que, más bien, visibilice su despliegue particular y contingente a partir del cual producen y mantienen mundos. De allí el método de ensamble como una lectura de la interacción entre humanos y no-humanos que reconoce cómo estas relaciones no serían unidireccionales en un sentido causalista, sino que cada entidad posee capacidad de agencia en la medida en que influye o modifica otras entidades. Pero esta no es una cualidad inmanente, sino una propiedad emergente producto de las relaciones interactivas que constituyen las cosas.

Según Sayes (2014) aunque las polémicas en torno al concepto de agencia pueden ser desestimadas al aclarar el énfasis radicalmente metodológico de esta teoría, aún subsisten varias falencias. Por ejemplo, la TAR “se abstiene de emitir un juicio en la medida en que esta simetría es en realidad válida”, así como “se hace incapaz de proporcionar una descripción sistemática del estado, la naturaleza, el rol y el significado precisos de los no-humanos” (Sayes 2014, 144). Por este tipo de razones “no presta atención a factores tan distintivamente humanos y aparentemente subjetivos como las culturas y las prácticas” (Sismondo 2010, 89).

Igualmente, según Kohn (2013), dichos estudios, al dotar de agencia por igual a humanos y no-humanos, no distinguen las capacidades semióticas diferenciales de seres vivos no-humanos como plantas y animales, por lo que caen en el antropomorfismo.

Estudios cognitivos y arqueológicos

La “cognición extendida” es el nombre de los debates que reevalúan a los objetos como pilares de los procesos del pensamiento al aglutinar los aportes teóricos de las ciencias cognitivas, la filosofía, la etnología y la arqueología. Desde esta última disciplina, Malafouris y Renfrew (2010) aseveran que se debe “tomar seriamente la cultura material”, puesto que las cosas no son simples objetos pasivos ni extensiones cognitivas, sino entidades que –en medio de la interacción sostenida por medio de vínculos estéticos y afectivos– generan una retroalimentación con nuestros cuerpos, que conduce a propiedades emergentes que posibilitan y configuran nuestra conciencia. Por ejemplo, al influenciar activamente la evolución cognitiva y al moldear nuestra concepción del tiempo.

En resonancia con dichos estudios, Pedersen (2007, 162) expone que los humanos: “no solo pensamos a través de las cosas. También llegamos a serlo por medio de estas”, puesto que, por ejemplo, los trajes ceremoniales de los Darhad en Mongolia operan como tecnologías cognitivas que permiten conceptualizar y guiar las ceremonias chamánicas. De forma similar, Severi (2011) critica la oposición entre sociedades ágrafas y con escritura al sostener que *kipus*, tejidos y tótems son artefactos mnemotécnicos que posibilitan la evocación, el ordenamiento y la fijación de ideas (puntualmente largas narraciones míticas) a partir de sus patrones geométricos. Así, por ejemplo, los mitos de los Yekuana se narran y ordenan por medio de ondas en sus cestas, lo cual genera una estructura coherente y estable de conocimientos.

Así mismo, en lo concerniente al giro de la cultura-material en la arqueología, Hicks (2010) confronta los radicalismos constructivistas de la teoría social. Por su parte propone elaborar nuevos puentes de diálogo con la antropología, los ESCT, y la geografía para reconocer que “[l]as cosas y las teorías no son simplemente eventos [...] también son efectos” (86-87), puesto que el mundo antes de integrarse por entidades fijas está contingentemente compuesto por prácticas materiales, es decir, es *enactuado*.

Ahora bien, resaltando los avances reflexivos de las teorías de la cognición distribuida, Ingold (2013a) reprocha que este tipo de investigaciones reproducen el dualismo mente/mundo que pretenden trascender, a razón de que solo se centrarían en artefactos culturales y no tomarían en cuenta otras entidades y fuerzas vitales a partir de las cuales el sujeto constituye su conciencia:

¿Por qué no también con el aire, el suelo, las montañas y los arroyos, y otros seres vivos? ¿Por qué no con los materiales? Y si la cognición es efectivamente enactuada, como afirma Malafouris (2004, 59), entonces, ¿cómo esta se diferencia de la vida misma? ¿El pensamiento yace en las interacciones entre los cerebros, cuerpos y objetos en el mundo, o en las correspondencias de los flujos materiales y la sensibilidad sensorial en donde la conciencia, para recordar las palabras de Deleuze y Guattari, es el “pensamiento del flujo-materia” y los materiales “el correlato de esta conciencia” (Deleuze y Guattari 2004, 454)? (100)

Por ejemplo, según Bartra (2007) objetos, canciones y discursos serían exocerebros, prótesis simbólicas que complementarían las estructuras cognitivas. Pero tras dichas formulaciones hay dos problemas. Por un lado, al sostener que las limitaciones cerebrales son compensadas por extensiones culturales, la carencia y el complemento son encajadas de forma teleológica, lo cual oculta que dicha articulación fue producto de una operación intelectual regresiva que forzó su conectividad al confundir lo posible con lo necesario. Por el otro, bajo estas ideas se sostiene que somos humanos debido a la estabilización de nuestros pensamientos y acciones por medio de los objetos (para Bartra, allí surge la capacidad de libre albedrío). Pero este tipo de excepcionalismo humano omite, como señala Ingold (2013b) críticamente en el caso de Bruno Latour y Michel Serres, la complejidad de la interacción activa de los animales con el ambiente a partir de la cual emergen sus capacidades de significación.

Fenomenología

Según Ingold (2011) el concepto de agencia se basa erróneamente en una lógica circular, debido a que de forma retrospectiva busca una causa interna a los acontecimientos, dándole simplemente el nombre de “agencia”. En oposición a la obra de Latour, afirma que “la acción

no es tanto el resultado de una agencia que está distribuida alrededor de la red, sino que esta emerge de la interacción de fuerzas conducidas a lo largo de las líneas de la malla” (92). En otras palabras, la agencia no está dada en elementos inertes, sino que se ejerce en medio de los flujos de transformación del ambiente. Por lo tanto, los humanos y no-humanos no la poseen, al contrario, “[e]stán más bien poseídos por la acción” (214).

Ingold (2013) ejemplifica sus ideas señalando que un objeto, como una cometa, no posee agencia en la medida en que influya en los seres humanos al momento de su articulación. Al contrario, en este caso el cuerpo busca corresponder atentamente a los flujos generativos del ambiente al sincronizar sus movimientos con las propiedades experimentadas; en este caso, del aire. Con base en lo anterior, la agencia no se encontraría en elementos aislados que se ensamblan e influyen sin modificarse, sino en el campo de fuerzas en el que una entidad se desarrolla. Por este motivo el organismo-persona, los artefactos y el aire son poseídos por la agencia, porque son entidades abiertas al encontrarse inmersos en los movimientos generativos del ambiente. Para sintetizar las ideas expuestas Ingold (2011, 93) utiliza la metáfora de la red tejida con el objetivo de indicar que esta: “no es un objeto con el que interactúo, sino el suelo bajo el cual las posibilidades de interacción están basadas. La red, en resumen, es la condición misma de mi agencia. Pero esta no es, en sí misma, un agente”.

En afinidad con las ideas de Ingold, Pedersen (2013, 203) sostiene que en el chamanismo mongol, al igual que el amerindio, las cosas están vivas porque: “*son* fuerza en lugar de *poseerla*; esto es, la capacidad oculta para obligar al cosmos a orquestarse a sí mismo en una manera particular”. En consecuencia, el valor de los objetos en el chamanismo no se obtiene simplemente por la proyección de marcos simbólicos en entidades pasivas, sino en el reconocimiento de que estos son objetos que comparten la vitalidad inmanente del universo, es decir, propiedades dinámicas y generativas comunes. De forma similar a las lecturas fenomenológicas anteriores, Despret (2013, 30) señala que las plantas y animales poseen capacidades de agencia, pero no como cualidades internas a los seres, sino, por el contrario, debido a su interdependencia: “Todos somos agentes secretos, dependiendo de las circunstancias, esperando a otro ser que nos de nuevas agencias, nuevas formas de convertirnos en agentes, de

actuar de manera activa, deshaciendo y rehaciendo los seres precarios los unos a (través) de los otros”.

Controversias recientes

El feminismo se comenzó a consolidar en el panorama de las ciencias sociales al desbiologizar las formaciones sociales. Teorizar que la realidad es construida discursivamente permitió denunciar que las relaciones históricas de poder basadas en la opresión de género son tomadas como “naturales”. Si bien los debates actuales del feminismo celebran los logros políticos de las posturas anteriores, Frost (2011) señala que, antes del *nuevo materialismo*, los énfasis constructivistas tendieron a negar la posibilidad de que el cuerpo humano y la materia del mundo posean una capacidad de agencia inmanente que influya en las relaciones sociales; es decir, han partido de la premisa de que la materia es pasiva ante la significación. De este modo, bajo una lógica antropocéntrica: “la materia está más completamente saturada de poder” (Frost 2011, 74) y, por lo tanto, las fuerzas materiales reales se simplifican en formaciones discursivas. Por este motivo, los estudios feministas en ciencia invitan, sin caer en el esencialismo biológico, a reflexionar en torno a las capacidades de agencia encarnadas en la materia que existen de forma independiente, pero que son afectadas e influyen en las formaciones discursivas. De este modo se debería ver

la materia o el cuerpo no solo cómo son formados por las fuerzas del lenguaje, la cultura y la política, sino también cómo son formativos. Es decir, conciben que la materia o el cuerpo tienen un tipo peculiar y distintivo de agencia, una que no es consecuencia ni directa ni accidental de la intencionalidad humana, sino más bien una con su propio ímpetu y trayectoria. (Frost 2011, 70)

El nuevo materialismo tampoco se encuentra exento de críticas, según Bruining (2016) esta corriente teórica exageraría el supuesto antirrealismo del posmodernismo y postestructuralismo, y reproduciría la dicotomía que critica: representación/realidad. De allí que: “Frost postula la existencia de cosas que llama torrentes hormonales y esteroideas, ajustes del sistema nervioso, etc., en lugar de verlos como efectos performativos” (Bruining 2016).

Por su parte, Hornborg (2015; 2017), desde una lectura crítica de la teoría del actor-red, confronta el principio de simetría (tomar por igual humanos y no-humanos). Su argumento central es que la diferencia entre sujeto y objeto se debe mantener al no ser una simple ficción cartesiana, sino una categoría necesaria para el análisis antropológico:

Parece haber una confusión generalizada entre los intentos de disolver las jerarquías, por un lado, y los intentos de disolver las distinciones analíticas, por el otro. En otras palabras, la crítica política se confunde con la crítica ontológica. La disolución de las distinciones “cartesianas” entre humanos y no-humanos se percibe como un proyecto democrático, si no revolucionario, pero equivale a desarmar la posibilidad misma de la crítica política. (Hornborg 2017, 106)

Hornborg sostiene que solos los seres vivos poseerían capacidad de agencia debido a que esta consiste en los *propósitos* vitales internos a los organismos que interactúan y se comunican con las entidades de su ambiente, lo cual los convierte en sujetos. Por lo tanto: “La conciencia, la reflexión y la intencionalidad nunca son equivalentes al conocimiento absoluto o definitivo, sino a una representación situada, parcial y provisional de las condiciones de la agencia” (Hornborg 2017, 98).

Cuando esta capacidad se proyecta en objetos (por ejemplo, dinero, tótems, computadores) se reproduciría el fetichismo, la creencia de que tienen una existencia propia. Considerando lo anterior, “[l]os objetos no-vivos no tienen agencia, pero pueden impactar en su entorno (es decir, tienen consecuencias para ellos)” (Hornborg 2017, 98), puesto que modulan físicamente la agencia de entidades vivientes al ser limitantes, impulsores o extensiones. De allí que, “[c]uando un objeto fetichizado tiene la apariencia de tener agencia, es la percepción del objeto lo que influye la agencia humana, no el objeto en sí mismo que actúa” (Hornborg 2017, 99).

Suspensión del juicio

Ahora bien, como reflexión crítica y operativa, la pregunta pertinente en el presente debate no es necesariamente si de forma englobante las personas, plantas, lugares, artefactos poseen o no una capacidad de agencia intrínseca, que como un falso dilema agotaría la decisión en un debate

enteramente filosófico. Tomar una postura a favor o en contra no conduce a una solución real, sino al posible abandono a la complejidad del trabajo de campo. En vez de dar un paso teórico hacia adelante, es más productivo analíticamente dar dos pasos metodológicos atrás, suspender el juicio al no tomar la agencia como referente y privilegio *a priori*, sino como meta que cualquier tipo de entidad (humana y no-humana) puede ganar o perder de forma contextual.

Si bien los instrumentos de investigación no reflejan de forma transparente los datos sin la mediación de marcos epistemológicos internos, esto no implica que quien investiga no pueda aplazar momentáneamente sus concepciones sobre la naturaleza de las cosas para permitir el registro de las fuerzas en tensión entre humanos y no-humanos. El choque de teorías en torno a la problematización contemporánea de la agencia puede ser utilizado a favor, al suspender la separación entre sujeto y objeto (para no caer en el sentido común), y a su vez su unificación (para no reproducir acriticamente las teorías sobre la agencia).

En vista de lo expuesto, es necesario construir herramientas que no preordenen los datos en torno al dualismo o al monismo, buscando que los datos de campo resignifiquen y calibren los conceptos que pretenden aprehenderlos. Para ello la descripción de la interrelación entre humanos y no-humanos debe ser tan detallada que se transforme en sí misma en un modelo multicausal con capacidad explicativa. Así, por ejemplo, si nos damos a la oportunidad de registrar la manera en que diversas entidades no-humanas pueden modificar de forma activa las interacciones humanas, esto no conduce necesariamente a que se deje de prestar atención a si las cosas poseen o no significados arbitrarios, enmarcados en convenciones exclusivamente humanas.

En conclusión, los debates contemporáneos no se deben utilizar como fines en la comprobación de teorías, sino como medios para encontrar nuevas oportunidades de confrontar nuestras descripciones y, de este modo, criticar o reivindicar los pilares analíticos de las investigaciones. Por ende, para que el relacionismo mantenga su potencial metodológico, debe necesariamente mantenerse como una pregunta contextual y abierta, y nunca como una premisa general sobre la realidad.

Contextos difusos

La antropología es por excelencia una disciplina que debate acerca de las posibilidades de alcanzar claridad comprensiva en la comparación entre diferentes escenarios sociales. Para no sacrificar la complejidad y la particularidad de los contextos de estudio, diversas corrientes antropológicas comienzan a resaltar sus especificidades ontológicas al considerarlos como “mundos”.

La redelimitación metodológica y política de los espacios de investigación se debe a que la extrapolación de categorías entre diferentes contextos puede cargar invisiblemente los referentes culturales de los investigadores. Por ejemplo, la interacción y significación ambiental desborda las categorías dualistas con las que cuenta la antropología, tal es así que Tsing (2013, 27) asegura: “Si lo social significa ‘formado en relaciones entrelazadas con otros significativos’, claramente los seres vivos otros que humanos son plenamente sociales –con y sin humanos–”. En esta medida, la disciplina requiere de una nueva sensibilidad teórica para captar la singularidad de su objeto de estudio. En el siguiente apartado se contrastarán cuatro posturas contemporáneas que debaten si los escenarios investigativos deben o no estimarse como mundos en su propio derecho.

Múltiples mundos

Los debates antropológicos sobre la geopolítica del conocimiento (De la Cadena 2010; Descola 2013; Escobar 2012; Henare, Holbraad y Wastell 2007; Latour 2007; Law 2004; Viveiros de Castro 2010) denuncian críticamente que el creer que existiría *solo un solo mundo* implica de manera problemática que únicamente la ciencia moderna podría conocer con objetividad esa realidad común, a partir de la universalización de sus categorías. Bajo esta lógica, los sistemas de pensamiento no modernos serían menospreciados al ser evaluados como simples “interpretaciones” o “representaciones” parciales de la realidad, al encontrarse sesgados por sus marcos culturales. Para dismantelar dicha jerarquía se ha propuesto conceptualizar que existirían varios mundos u ontologías con sus criterios específicos de complejidad y significado. De esta forma, pretende abandonar los lentes macroteóricos que omiten diferencias con la intención de desarrollar la sensibilidad teórico-contextual para así identificar los rasgos particulares de alteridades radicales y tomar seriamente sus creencias.

A razón de lo anterior, para Descola (2013) existen diferentes ontologías (animismo, naturalismo, analogismo, totemismo) y cada una conlleva una comprensión diferente del sujeto, el ambiente, el tiempo, etc. Por su parte, Viveiros de Castro (2004; 2010; 2015) sustenta que en las cosmologías amerindias existirían múltiples ontologías bajo una sola epistemología; esto lo denomina como perspectivismo multinaturalista. Cada naturaleza partiría de los puntos de vista y hábitos corporales de los seres, por ende, las comunidades indígenas no se preguntarían por como el otro ve el mismo mundo, sino qué mundo encarna cada percepción.

Como reflexión ontológica y recurso metodológico Henare, Holbraad y Wastell (2007) afirman que existen múltiples mundos, por lo que los marcos teóricos no se podrían extrapolar en la comprensión de un fenómeno particular, debido a su inconmensurabilidad. Por esto proponen una metodología que genere múltiples teorías recursivas al pensar a través de las “cosas”, cosas entendidas como un concepto vaciado de prenociones, el cual permite comprender que los discursos no sobredeterminan la realidad porque: “no hay distinción ontológica entre ‘discurso’ y ‘realidad’, en primer lugar [...] los conceptos pueden producir cosas porque conceptos y cosas son sólo una y la misma” (Henare et al. 2007, 13). En esta medida, cada práctica poseería una dimensión ontológica porque *enactúa* mundos específicos; es decir, tendría efectos concretos porque una concepción, en vez de ser una simple abstracción, “crea sus propios objetos, solo porque esta es la misma que ellos, por lo que “ver” esos objetos es crearlos” (15). Por ende, se debería abandonar la oposición de cosas versus significados, puesto que en el estudio etnográfico las cosas no reciben significados que deben ser interpretados, sino que estas “llevan su propio contexto dentro de sí mismas” (Holbraad 2007, 206).

Hay que mencionar, además, que las teorizaciones sobre los mundos no se agotan en el Norte Global. En resonancia con las ideas anteriores, bajo énfasis decoloniales, los conceptos ontológicos desde América Latina han sido profundamente inspirados por las prácticas y pensamientos de comunidades indígenas, afros y campesinas. Estos actores, por medio de sus prácticas, construyen múltiples realidades que configuran mundos plurales parcialmente conectados.

Por ello Blaser y De la Cadena (2009), Blaser (2009), De la Cadena (2010) y Escobar (2010; 2012) proponen teorizar en torno a un campo de

estudio denominado “ontología política”, el cual parte de la premisa de que: “los conflictos culturales a menudo son la expresión de diferencias ontológicas subyacentes, es decir, de maneras diferentes de entender el mundo y, en última instancia, de mundos diferentes” (Escobar 2010, 31). Por ejemplo, según De la Cadena (2010), las movilizaciones indígenas en la región andina contra la minería se basan en la consideración de que diversos seres no-humanos (montañas, ríos, animales o espíritus) son actores políticos activos con los que se comparten demandas comunes. Por ello, en las protestas no solo múltiples interpretaciones sobre lo que es la naturaleza entran en choque, sino múltiples mundos con sus especificidades existenciales.

Estas posturas son relevantes ya que a los autores hegemónicos del giro ontológico se les reprocha no reconocer la influencia de grupos no modernos en la elaboración de sus teorías (Todd 2016). Valga la pena aclarar que la revisión de la producción de los grupos no modernos, los estudios decoloniales y el Sur Global es compleja y abundante, por lo que su revisión supera los alcances de este artículo. Abordarla requeriría desarrollar otra revisión completa, así como para comparar ambas producciones.

Mundos compuestos

Según Stengers (2010; 2014) y Latour (2014) la idea de *cosmopolitismo* limitaría la política a lo humano. Como contraposición, ambos elaboran el concepto de *cosmopolítica*, el cual describe y denuncia la necesidad de ampliar las fronteras ontológicas para reunir entidades disímiles como neutrinos, artefactos, tótems, etc. Bajo esta propuesta, el cosmos es un entramado de relaciones políticas que emergen como un espacio de construcción de un mundo común con entidades no-humanas, pero en un escenario que no podrá ser unificado, sino que es contingente, negociado y rearticulado. Esta inestabilidad señalaría un proceso permanentemente abierto de elaboración, tensión y armonización entre mundos. Por esto:

La presencia de cosmos en cosmopolítica resiste a la tendencia de que política signifique el dar-y-tomar en un club humano exclusivo. La presencia de política en cosmopolítica resiste a la tendencia de que cosmos signifique una lista finita de entidades que considerar. Cosmos protege contra la clausura prematura de política, y política contra la clausura prematura de cosmos. (Latour 2014, 48)

Así, con la meta de abolir los confusos límites de lo político, se toma el prefijo cosmos para denotar la amplitud de relaciones en las que se compone la realidad, rompiendo así la división entre mundo social/mundo material. Este dualismo sería producto de la ceguera antropocéntrica, la creencia de que existe un cosmos unificado dado antes de la interacción social. Debido a lo anterior, para Stengers (2014) el cosmos es un *operador de igualdad*, no porque todos sus participantes humanos y no-humanos tengan la misma voz, sino porque su presencia impide concebir *a priori* el valor de cada elemento.

En general, los ESCT señalan que no existe simplemente una realidad externa dada, la cual se encontraría mediada por el discurso, sino que dicha realidad se *enactúa*. Es decir, se compone permanentemente a partir de prácticas en las que participan entidades no-humanas como artefactos, estructuras, bacterias, instituciones, etc.; de allí su pluralidad ontológica (Callon 1986; Law 2004; Law y Mol 2012; Latour 2007; 2008; Woolgar y Lezaun; 2013). Por ejemplo, el estudio de Callon (1986) sobre las vieiras permite comprender cómo estos moluscos no poseen una identidad dada, sino que su existencia se encuentra constitutivamente entrelazada con la de científicos, pescadores y aparatos de cultivo. Dada esta influencia activa y recíproca entre agentes humanos y no-humanos, la realidad social se encontraría en edificación permanente.

Un solo mundo fenoménico

Para Ingold (2018a) el énfasis en la pluralidad omite la coparticipación en un mundo común y conduce a exotizar distintas realidades. La apuesta del giro ontológico por teorizar en torno a múltiples mundos (puntualmente en las obras de Holbraad y Law), sería problemática, ya que un solo mundo: “ha sido descuidado muy fácilmente, junto con los desafíos y responsabilidades que conlleva, a favor de un llamamiento fácil a la pluralidad” (Ingold 2018a, 158).

Por el contrario, Ingold (1993; 2011; 2018a; 2018b) afirma que habitamos un solo mundo en el que estamos inmersos en medio de nuestra experiencia práctica. Pero esta realidad no es mecánica ni homogénea, sino un mundo generativo en proceso de diferenciación y crecimiento. Dicho reconocimiento implica, según este antropólogo, una responsabilidad existencial:

[...] la observación participante solo puede comenzar con el reconocimiento de que los otros son otros, no porque estén separados en lados opuestos de una frontera entre mundos culturales, el nuestro y el suyo, sino porque son compañeros de viaje con nosotros en el mismo mundo. Aquí, como hemos visto, reside su compromiso ontológico. Es un compromiso con la habitación no de los múltiples mundos del ser, sino un mundo en devenir de, no obstante, multiplicidad infinita. (Ingold 2018b, 81)

En vista de lo expuesto, el autor critica al énfasis de la multiplicidad al invitarnos a pensar, no en términos de lo ontológico, sino de lo *ontogénico*; es decir, en un mundo abierto en generación permanente. En contraste: “Con múltiples ontologías, todo o cada ser es su propio mundo, cerrado y completo, de modo que en última instancia hay tantos mundos como seres o cosas. Cada uno ha colapsado en sí mismo, impenetrable a los demás” (Ingold 2018a, 167).

Este mundo compartido lo reconoce inicialmente como un *multiverso* (propuesto por el filósofo William James) en el que hay una singularidad plural. Aun así, señala que el problema de James radica en que la multiplicidad está conectada desde una totalidad externa que ensambla las cosas, por lo que sus particularidades no se transformarían. Por este motivo, Ingold plantea situar nuestra realidad en términos del *pluriverso*, un concepto pensado por Escobar para concebir la tierra como una totalidad viviente y generativa en el que las entidades están abiertas al interactuar y transformarse con las demás (Ingold 2018a). Valga señalar críticamente que el concepto del pluriverso de Escobar (2012) se enmarca en la idea de “cultura como diferencia radical”.

Un mundo mítico-fractal

Es posible explorar otros caminos para escapar del pluralismo y la unicidad. Diversos trabajos etnológicos señalan que múltiples comunidades indígenas conciben la existencia de un mundo en medio de diversos niveles de existencia (Langdon 1979; Taussig 1993). Brabec de Mori (2015, 31) señala lo siguiente sobre las cosmovisiones amerindias:

La mayoría de los colectivos indígenas no conceptualizan un solo cosmos, sino más bien muchos mundos que están conectados entre sí y se superponen de muchas maneras. “Mundos” puede ser

un término inadecuado, como insinuaron mis asociados de investigación de Shipibo Pascual, Benjamin y Gilberto Mahua Ochavano. Explicaron que solo hay un mundo (westiora netebichores), pero con muchas facetas dentro de este (Pascual llamó a estas “planetas”) habitados por diferentes tipos de seres y solo unos pocos serían aptos “para nosotros”.

La idea de que existe *un solo mundo que es múltiple* es difícil de comprender, puesto que a primera vista parece una contradicción, pero con base en la lógica cosmológica de Melanesia puede tener sentido. Según Strathern (2004) para las comunidades de esta región existe una multiplicidad ontológica en las cosas; así, por ejemplo, una canoa puede ser integrada por un grupo de personas, pero a su vez puede ser una persona integrada, en esa medida se posiciona en diversas capas de realidad. Por esta razón, la autora analiza que, en esta concepción, el mundo existe por medio de conexiones parciales entre diferentes contextos de significado que poseen autonomía, pero interrelación entre diversas escalas.

El estudio de Halbmayr (2012) sobre las cosmologías de las comunidades caribehablantes del Amazonas amplía directamente las lógicas anteriores. Halbmayr señala que en dichos grupos no se habitaría un universo cerrado, sino multiplicidad de mundos articulados en diferentes niveles no jerárquicos. Por lo tanto: “no crean totalidades abarcadoras o un universo integrado, sino un multiverso de mundos coexistentes que dependen en una forma específica de abarcamientos parciales no totalizantes” (Halbmayr 2012, 105). Así las partes de las entidades que componen el mundo (como personas, lugares, casas, animales, artefactos, etc.) son internas y a la vez externas a este. Si bien se articulan dando consistencia a una entidad, nunca forman una unidad plena, sino que solo alcanzan identidades inestables, porque cada parte a su vez puede componer otras entidades en otra temporalidad o no ser integradas plenamente.

Procesos y escalas

Las teorías sobre la pluralidad dotan de demasiada sistematicidad y sustancialidad interna a cada mundo, por lo que resultan ser generalizantes

al no permitir pensar en cómo conviven diversas formas de pensamiento en un mismo contexto y su interconexión con escenarios globales. Por esta razón, Hanks y Severi (2014, 9) se preguntan críticamente: “¿Pero qué pasa con las zonas grises entre perspectivas o entre modos de existencia?, ¿qué hay de la mezcla o clasificación o cambio entre sistemas, el cual seguramente ocurre sobre la historia del colonialismo en las Américas, por ejemplo?”.

Por su parte el problema de los mundos compuestos es que puede impedir ver la transformación de las cosas, por lo que solo se toman como entidades estables que se ensamblan en la acción social. Pero, por otro lado, ver un mundo en crecimiento, en el caso de Ingold, hace de la realidad un lugar tan dinámico que imposibilita identificar niveles analíticos diferenciales y parcialmente estables que se superponen en los mismos contextos. En suma, ambos abordajes le dan un énfasis desbordado a los *procesos*, es decir, al estudio plano de relaciones que vinculan multicausalmente las cosas; de este modo, descuidan el estudio de las *escalas*, de las relaciones de corte, asimetría y especificidad que diferencian relaciones –por ejemplo, véase desde Tsing (2015) cómo el capitalismo se constituye por medio de relaciones no capitalistas que no controla, como lo son las economías del don y los flujos ambientales–. Al contrario de Strathern, Ingold y Latour dan por sentadas las relaciones de conectividad pero no de corte, de allí sus falencias metodológicas (Candea, Cook, Trundle y Yarrow 2015).

Para implosionar la diferencia entre lo plural y lo singular es necesario reconocer que, como en las concepciones míticas, diferentes contextos de significado se superponen en los mismos discursos, personas, prácticas, objetos y lugares. Por ello, dependiendo del foco investigativo, es posible percibir diferentes conectividades sin agotar la comprensión del fenómeno. Por dicho motivo Hastrup (2013, 160) asegura:

No es que haya una sola realidad y muchas representaciones; existe una multiplicidad de conexiones que se presentan a sí mismas como empíricas, porque son rastreables una vez que se ha propuesto perseguir su objeto a través de una serie de momentos etnográficos. Diferentes objetivos y diferentes mediadores de la agencia conducen en diferentes direcciones, pero se comparte el interés en llegar a algún lugar.

Son las preguntas y las herramientas las que permiten ver patrones sociales; a razón de esto, la potencialidad investigativa yace en identificar no solo el entrelazamiento de relaciones comunes (lo cual lleva a ver un solo mundo), o las diferencias a partir de las cuales debemos oponer contextos (lo cual lleva a ver múltiples mundos), sino el entrelazamiento de los procesos y las escalas para reconocer la complejidad de un mundo en fricción (Hastrup 2005; 2013; Morita 2013; Rocheleau 2011; Tsing 2010; 2015). Por ende, si se pretenden romper las barreras entre mundos, entre la especificidad del ensamblaje con no-humanos y la carnalidad compartida, es necesario tomar seriamente la globalización y la reflexividad, como es la invitación de Willerslev (2016, 1x) para los debates actuales: “De lo contrario, existe un riesgo real de que la ‘ortodoxia radical’ de la antropología de la ontología termine en el depósito de chatarra histórico de las doctrinas antropológicas fallidas”.

Tomar “seriamente” la complejidad de la interconexión mundial y la vigilancia investigativa implica tener en cuenta que los sistemas de pensamiento no dualistas de grupos indígenas no están plenamente delimitados ni se expresan de forma transparente. Al contrario, sus escenarios y creencias se negocian, traducen y reinventan en medio de las encrucijadas y las oportunidades de representarse en escenarios locales-institucionales-y-globales (Perdomo 2018a; 2018b; 2019). De allí que para Hastrup (2013, 160) el poder reflexivo del trabajo de campo consiste en identificar cómo las personas: “están constantemente comprometidas en un proceso de escalar, espacializar y contextualizar su mundo. En ese proceso, se hacen ‘mundos’ que no son locales, porque son ilimitados, ni no locales porque están mediados por realidades topográficas mutables”. Por lo que la tarea de los antropólogos yace en mapear el dinamismo creativo de dichas perspectivas a partir de su sensibilidad investigativa.

Oposición naturaleza/cultura versus ontología

La empresa antropológica paradójicamente se ha formado a lo largo de la historia en un intento por cimentar y subvertir las fronteras entre la naturaleza y la cultura. Por ejemplo, en un primer momento intelectual Claude Lévi-Strauss, al abordar el tema del incesto, daba por sentada la clara demarcación entre la naturaleza y la cultura como eje teórico. Luego, de forma retrospectiva reconoce confusa y tímidamente que la interrelación de los seres vivos con el ambiente posee una complejidad

que desborda la comprensión del dualismo: “Surgieron varios fenómenos que hacen la línea de demarcación, sino menos real, en todo caso más imprecisa y tortuosa de lo que me imaginaba hace veinte años” (Lévi-Strauss 1991, 18). Por este motivo, desde el monismo teórico, reconsideró que la mente y la naturaleza eran una sola por compartir una estructura orgánica, aun así, siguió el dualismo metodológico (la oposición universal naturaleza/cultura), de allí la ambigüedad de sus formulaciones (Descola 2009).

Los antropólogos, medio siglo después, se enfrentan a los mismos desafíos. Primero los estudiantes en su formación académica exploran con una clara seguridad existencial que bajo un orden biológico y físico común surgen múltiples expresiones culturales (tal como la división sexo/género), por lo que su labor consistiría en registrar e interpretar la diversidad del espíritu humano. Luego, por medio de diversos casos etnográficos y discusiones filosóficas, por ejemplo, sobre las negociaciones chamánicas con espíritus en sociedades no modernas, el entrelazamiento de cuerpos-y-tecnologías, y teorías de la coevolución o la biosemiótica, comienzan a confrontar el dualismo ontológico. Debido a lo anterior, utilizan los debates contemporáneos en sus investigaciones con el propósito de subvertir conceptualmente la división naturaleza/cultura y, simultáneamente, redefinen metodológicamente el contexto de investigación para tomar en cuenta a las entidades no-humanas como agentes inmanentes de significación. Pero este es un ejercicio desorientador, puesto que los estudiantes encuentran que los diversos proponentes del denominado “giro ontológico” se acusan mutuamente de reproducir el dualismo que pretenden impugnar; en otras palabras, sostienen que las demás teorías quedarían atrapadas en el laberinto del que buscan escapar.

Crítica a la oposición naturaleza/cultura

A lo largo de su historia, el concepto de cultura ha sido epicentro de múltiples críticas teóricas y metodológicas en la antropología, por lo cual ha sido permanentemente reinventado con la finalidad de mantener su vitalidad explicativa. Las críticas más comunes señalan que este concepto se ha centrado excesivamente en la dimensión inmaterial del pensamiento (Godelier 1989), ha tendido a equipararse con lugar y persona (Gupta y Ferguson 2008) y, debido a su carga relativista, no ha permitido reflexionar en torno a las relaciones de poder (Abu-Lughod 2012). Aun

así, estas falencias han sido sorteadas al resignificar desde dicho término: la heterogeneidad humana en medio de los procesos de globalización, al tomar en cuenta en su estudio a las prácticas y los objetos, y al historizar críticamente las formaciones sociales (Wolf 2005).

A pesar de lo anterior, la saturación de confrontaciones en torno al concepto de cultura desde finales de los años ochenta ha desbordado ampliamente los intentos por reivindicar su productividad analítica. Por este motivo, actualmente se demanda su resignificación y la búsqueda de nuevos referentes comprensivos para la investigación social (como el concepto de ontología). Puntualmente, son tres las falencias que ponen en constante duda la operatividad del concepto de cultura.

Primero, no es posible extrapolarlo a sociedades no modernas en las que no operaría en oposición con la naturaleza (debido a que entidades no-humanas están implicadas de forma latente en la vida social con los seres humanos) (Strathern 1980; Povinelli 1995). De hecho, como muestran los ESCT, en Occidente tampoco operaría, puesto que la división sujeto/objeto sería una promesa fallida de la Modernidad, por lo que su constitución “permite la proliferación multiplicada de los híbridos cuya existencia y hasta posibilidad niega” (Latour 2007, 62).

Segundo, el concepto de cultura divide al mundo al intentar comprender y comunicar su diferencia, a causa de que

fragmenta la continuidad experiencial del ser-en-el-mundo, aislando a las personas tanto del entorno no-humano (ahora concebido como “naturaleza”) como entre sí [...] mediante el despliegue del concepto de cultura, la antropología ha creado el problema de la traducción en lugar de resolverlo. (Ingold 1993, 230)

De hecho, si en vez de partir de la cultura como abstracción constructivista y la naturaleza como realidad mecánica, se le da centralidad a la complejidad de los procesos de crecimiento en el ambiente (ontogenéticos), las categorías de cultura (lo adquirido) y naturaleza (lo dado) comienzan a desvanecerse. Cada ser vivo empieza a ser visto como un organismo-persona en un proceso generativo, a partir del cual toma forma y da sentido al mundo por medio de procesos de interacción ambiental que lo coconstituyen (Ingold 1993; 2000; 2013c; Kohn 2013).

Tercero, el concepto de cultura no describe cualidades humanas, sino que, como se expuso anteriormente, las prescribe, y de este modo

se convierte en el fundamento del excepcionalismo humano; es decir, en el sostén del antropocentrismo. Por medio de esta lógica, el ser humano se dimensiona como un sujeto guiado por una racionalidad y planificación sistemática, lo cual se contrasta con la existencia pasiva, carente de agencia y de puntos de vista de entidades no-humanas. En esta medida, impide abordar el entrelazamiento multicausal con paisajes, artefactos, plantas, animales, etc., que hacen de su actuar una cualidad sobredeterminada.

Los argumentos anteriores se encuentran profundamente conectados, por lo que sus falencias han conducido a la elaboración experimental de las teorías que se han expuesto anteriormente, las cuales pretenden trascender el dualismo ontológico en busca de la renovación del pensamiento antropológico. De allí, por ejemplo, la ambición de Descola (2001, 121):

Puede ser posible que una vez que nos hayamos deshecho de la retícula ortogonal naturaleza-cultura surja un nuevo paisaje antropológico multidimensional, en el que las hachas de piedra y los quarks, las plantas cultivadas y el mapa de los genomas, los rituales de caza y la producción de petróleo puedan llegar a ser inteligibles como otras tantas variaciones dentro de un solo conjunto de relaciones que abarque a humanos y no-humanos.

Vale la pena agregar que, en medio de estos esfuerzos de reinención disciplinar, continúan dándose lecturas en contracorriente con los estudios poshumanistas que pretenden alcanzar una simetría entre humanos y no-humanos. Hornborg (2015; 2017) afirma que si bien naturaleza y sociedad son categorías analíticas entrelazadas, deben ser diferenciadas. La primera, puntualmente, abarca procesos socioecológicos no simbólicos y la segunda es exclusiva de las disputas de significado de los seres humanos en el plano simbólico. Por ello: “La cultura o la sociedad es distintivamente antropogénica pero impregna el mundo físico, mientras que la naturaleza abarca tanto sujetos como objetos. Si bien ambas están justificadas, la distinción cultura-naturaleza no coincide con la distinción sujeto-objeto” (Hornborg 2017, 99).

Aunque Hornborg aboga por un mayor diálogo entre las ciencias sociales y naturales, asevera que su división es legítima porque responde a fenómenos específicos. A pesar de que el medioambiente y la sociedad se encuentran profundamente interconectadas en los cuerpos-paisajes-

y-tecnologías, esto no implica que se deba dismantelar la separación entre factores particulares de la sociedad humana y dinámicas ceñidas al universo prehumano.

Por ejemplo, el futuro del capitalismo de combustible-fósil depende de la relación entre el precio de mercado del petróleo y la segunda ley de la termodinámica, pero no puedo imaginar que podamos lograr algo al disolver la distinción analítica entre la lógica del mercado mundial y las leyes de la termodinámica. (Hornborg 2015, 44)

Concepto de ontología

Es innegable el aporte de las preguntas ontológicas para la renovación del pensamiento antropológico contemporáneo. Por ejemplo, Tsing (2005, 29) expone críticamente que:

La mayoría de las descripciones de las fronteras de los recursos dan por sentada la existencia de recursos; etiquetan y cuentan los recursos, y nos dicen a quién pertenece qué. El paisaje en sí parece inerte: listo para ser desmembrado y empaquetado para la exportación. En contraste, el desafío que me he planteado es hacer que el paisaje sea un actor animado. Los paisajes son simultáneamente naturales y sociales, y cambian y giran en la interacción de las prácticas humanas y no-humanas.

Debido a que la división naturaleza/cultura se encuentra demasiado comprometida con el naturalismo moderno, los nuevos debates antropológicos pretenden virar hacia el concepto de ontología como referente neutral para conceptualizar y describir los contextos existenciales de los grupos humanos sin partir del dualismo. Pero el uso de este concepto igualmente suscita amplias polémicas. Por ejemplo, la ontología describe presuposiciones sobre la realidad, por un lado, tan radicalmente diferenciables según Viveiros de Castro (2015), que puedan impugnar la falsa universalidad de la metafísica moderna; o, por el otro lado, lógicas metafísicas entrelazadas en cada sistema de pensamiento, de allí la lectura de Scott (2016) sobre las poliontologías.

Por su parte Holbraad y Pedersen (2017) agregan diversos usos, entre estos es necesario señalar, primero, que los ESCT lo toman para redefinir la naturaleza de la realidad; es decir, pretenden transformar los pilares metafísicos del pensamiento. Segundo, gran parte de los

estudios etnológicos lo dimensionan como un nivel profundo que estructura las cosmovisiones (como en el caso de Descola). Y tercero, al que se adscriben Holbraad y Pedersen, este concepto se emplea con la finalidad de problematizar reflexivamente las concepciones sobre lo existente, para no predelimitar lo concebible. En esta medida, es una herramienta abierta que busca interrogar las posibles restricciones de sus categorías para percibir la experiencia etnográfica, “opera siempre como un adjetivo o adverbio –nunca como un sustantivo–” (Holbraad y Pedersen 2017, 10).

Igualmente, existen sospechas de que el concepto de ontología ha sido mal comprendido de los antropólogos. Severi (2013, 194) comenta que estos acríticamente ignorarían que las clasificaciones vivo/muerto y humano/animal no se referirían a la ontología, puesto que: “En las obras de Aristóteles, por ejemplo, el estudio de estas formas de conocimiento pertenece a la *Parva Naturalia*, no a la doctrina del Ser, que es el objeto de la metafísica”. En este sentido, debido a su carga metafísica, el concepto de ontología no se puede extrapolar en la categorización de las filosofías naturales de los grupos no modernos, ya que en la Antigüedad griega este era entendido como “sistemas de pensamiento: ‘únicos, inmóviles e inmutables’ como el concepto parmineano de Ser” (Severi 2013, 195).

Con base en las ideas anteriores, para Severi (2013) el concepto de ontología sería un “artefacto antropológico” que dota erróneamente de coherencia y sistematicidad a las creencias de las personas que de hecho son inestables, múltiples y contradictorias. Por este motivo, Hanks y Severi (2014, 13) se preguntan: “¿Cómo, por lo tanto, debemos traducir ontologías, dado que estas son emergentes y no estáticas, mezcladas y no puras?”. Para dar respuesta a este interrogante, sugieren redefinir la comprensión de la ontología, esta: “no se referiría más a las ‘concepciones de mundo’ vinculadas con diferentes lenguajes, sino a una forma plural y no sistemática de activar constantemente diferentes formas de pensamiento” (13). En otras palabras, en vez de ser entendida como visiones de la realidad sistemáticas y delimitadas, el concepto de ontología señalaría las prácticas cognitivas en las que en un mismo contexto se entrelazan múltiples niveles de significación.

Ampliando los cuestionamientos anteriores, Hugh-Jones (2019) sostiene que las relaciones humano-animal en las comunidades indí-

genas de la Amazonia son heterogéneas, dinámicas, contradictorias y poco sistematizadas en ejercicios reflexivos, por lo que no pueden ser delimitadas en una “ontología animista”. Además, si bien se podrían diferenciar las cosmovisiones indígenas y euronorteamericanas, estas no agotan la forma en que se comprenden a los animales; en ambos contextos la significación en torno a los animales depende de forma fundamental de la observación y el contacto práctico.

Por su parte, Graeber (2015) argumenta críticamente que en la filosofía griega la ontología no es “una manera de ser en el mundo”, como lo utilizarían los teóricos del giro ontológico, sino que es una declaración puntual acerca de la esencia de la realidad. A su vez, el autor opina que los proponentes contemporáneos confunden la epistemología por la ontología, puesto que, si las concepciones sobre el mundo y los mundos son lo mismo (dado que constituyen la existencia práctica de los grupos) –tal como lo han defendido autores como Viveiros y Holbraad, por lo que debemos “tomarlas seriamente”–, el giro ontológico abandonaría la búsqueda ontológica y caería en el idealismo filosófico en el que “las ideas generan realidades” (Graeber 2015, 21).

Inspirado en el realismo crítico propuesto por Roy Bhaskar, Graeber (2015) agrega que la creencia de una sola realidad no implica lógicamente la existencia de un solo punto de vista trascendental (el concepto de idea base que critican Holbraad, Law y Escobar). Al contrario, lleva a la imposibilidad de que una perspectiva tenga la capacidad de aprehenderla plenamente, puesto que la realidad excede a los marcos epistemológicos que buscan aprehenderla. De hecho, si se cae en la pluralidad ontológica, el antropólogo quedaría en un relativismo sin criterios para evaluar la facticidad del mundo.

Graeber (2015, 28) agrega que “tomar seriamente” los discursos del otro no implica aceptar ciegamente sus creencias, como propondrían los debates actuales de la alteridad: “sino partir del reconocimiento de que ninguna de las partes de la conversación entenderá completamente el mundo alrededor de ellos o, para el caso, entre sí”. El punto central es que, bajo el concepto de ontología, la gente pareciera tener claridad sobre la identidad de los demás y el funcionamiento y las fronteras de sus propios mundos, pero de este modo se ignorarían los vacíos y las dudas existenciales que tienen las personas con las que se comparte en los trabajos de campo. Por el contrario, Graeber sugiere que si los

chamanes, los científicos y los antropólogos reconocen la confusión y el misterio existencial, esto posibilitaría el diálogo y la investigación.

Trascender el dualismo

Debido a su carga constructivista, el concepto de cultura le puede arrebatarse todo valor al papel de la experiencia sensible como moduladora de sentido, puesto que lo simbólico se toma como el único marco de percepción-interpretación, el cual media y antecede las vivencias. Un aprendizaje central que dejan los debates que he abordado es que nuestro compromiso práctico con el mundo material y orgánico no es posterior a nuestra existencia, sino que tomamos una identidad contingente por medio de la articulación corporal con la vitalidad inmanente del mundo.

El entrelazamiento del sujeto con el mundo no-humano permite explicar por qué las creencias y acciones de las personas no son enteramente sistemáticas ni coherentes, debido a que las experiencias en malocas, laboratorios y bosques tienen valor y significado no solo por las palabras que las nombran, sino también por el cuerpo que escucha, observa, siente y atiende a un mundo dinámico que se encuentra poblado de fuerzas y puntos de vista no-solo-humanos.

Nuestra interacción con la realidad es mucho más amplia y enriquecedora de lo que se reconoce bajo el dualismo. Por este motivo, el énfasis desmedido en el plano ambiental, cosmológico, e inclusive práctico, es insuficiente en el estudio de las relaciones que nutren nuestra conciencia. En esta medida, necesitamos suspender sus premisas para elaborar herramientas reflexivas que no se basen en los conceptos de naturaleza, cultura y ontología como totalidades que explican y describen la conducta; es decir, como referentes causales y de sentido *a priori*. De este modo, se puede cultivar la sensibilidad y la imaginación para explorar las múltiples posibilidades existenciales de las cosas.

Si se parte de modelos investigativos que integren agentes humanos y no-humanos, la dimensión simbólica, antes de excluirse apresuradamente, necesariamente pasa a ser relegada a una escala siempre parcial de nuestra existencia, y el ambiente pierde su lógica mecanicista al resignificarse como un medio complejo de relaciones activas y generativas. Al mantener en simetría la dimensión simbólica con los procesos ecológicos de significación no simbólica (Kohn 2013; Tsing 2015), es posible analizar cómo el poder, el paisaje, los cuerpos, los discursos, los artefactos y

los seres vivos no-humanos se retroalimentan en la producción de la realidad social. Solo desde una mirada multidimensional y multicausal es posible explicar el dinamismo, la heterogeneidad, la conectividad y la especificidad ontológica de las prácticas humanas que gestan y negocian su existencia con entidades no-humanas.

CONCLUSIONES

Los debates ontológicos no son una irrupción reciente ni un giro común en la historia de la antropología, sino una radicalización y reinención heterogénea de discusiones teórico-metodológicas anteriores. Por consiguiente, el espíritu investigativo de esta disciplina no se apoya en el avance teleológico del conocimiento, sino en el humilde reconocimiento de que la vasta complejidad del mundo que estudiamos siempre excederá sus herramientas teóricas. En consecuencia, los viejos debates científicos siempre serán los escenarios de elaboración de sus nuevas problematizaciones.

En los apartados anteriores los interrogantes en torno a la agencia, los mundos y el concepto de ontología visibilizaron la amplia diversificación de la teoría antropológica contemporánea. Si bien ninguna genealogía disciplinar es un ejercicio neutro, porque su orden inevitablemente genera jerarquías, el presente escrito expuso la mayor diversidad de posturas que son tendencia en la producción noratlántica de conocimiento sobre estos tres temas, para que los lectores pudieran evaluar sus ideas por medio de un amplio contraste. Este formato no pretendió que se tomara una posición inmediata, ni quedar atrapado en la confusión de las críticas mutuas, ni integrar posturas (sus especificidades son imborrables), sino aprovechar los espacios en fricción entre teorías, a fin de explorar caminos emergentes que escapan del esencialismo y el relativismo.

Primero, este texto, ante la pregunta ¿qué es y qué posee capacidad de agencia?, propuso cultivar la suspensión del juicio para transformar la descripción-conceptualización de la influencia de entidades no-humanas. Segundo, frente al interrogante ¿habitamos uno o varios mundos?, invitó a reflexionar que no existe un solo mundo homogéneo ni mundos plurales, puesto que se necesita repensar metodológicamente la complejidad de un mundo a partir de procesos y escalas. Y, por último, sobre la cuestión de si debemos abandonar la oposición naturaleza/cultura por el de ontología, resaltó la importancia de abandonar el dualismo con el propósito de

dimensionar a la interacción sensible con entidades no-humanas como dadora de sentido.

En síntesis, trascender las posturas celebratorias y críticas implica estudiar vigilantemente los múltiples debates ontológicos a fin de aprovechar el amplio potencial que surge en medio de sus potencialidades y sus falencias. Parafraseando una expresión de Lévi-Strauss, es posible afirmar que los debates ontológicos “son buenos para pensar”, específicamente potentes para sintonizar las problematizaciones de la disciplina con los cambios geopolíticos actuales relacionados con la globalización, el desarrollo tecnológico y el cambio climático.

Ahora bien, estos debates están comenzando a abrir nuevos horizontes teóricos en el pensamiento antropológico. El reconocimiento de que habitamos un mundo poblado de voces más-que-humanas es un referente ético y conceptual que comienza a convocar y a guiar a las antropologías-por-venir. Las investigaciones contemporáneas que renuevan esta disciplina, impugnando su antropocentrismo, evidencian que es posible, necesario y urgente acompañar el trazado de sus nuevas rutas teóricas desde la experimentación, la curiosidad y la crítica.

Como ejemplos paradigmáticos de las nuevas antropologías, los trabajos de Hastrup (2013) y Tsing (2015), respectivamente, sobre el impacto del cambio climático en comunidades del Ártico y las cadenas globales de comercio de los hongos matsutake, evidencian la productividad analítica de no prejuzgar el estatus del objeto de estudio; de esta forma, pueden establecer potentes conexiones que trascienden lo local y lo humano. En este sentido, los debates ontológicos en la investigación social permiten trenzar la sensibilidad y la imaginación con el fin de reinventar el recurso máspreciado de nuestra disciplina: el extrañamiento antropológico. Abrir las posibilidades existenciales de las cosas más allá de la oposición cultura/naturaleza es un paso ineludible para responder a los desafíos intelectuales y políticos de nuestros tiempos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, Lila. 2012. “Escribir contra la cultura”. *Andamios-Revista de Investigación Social* 9, 19: 129-157. DOI: <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v9i19.399>
- Appadurai, Arjun. 1991. “Introducción: las mercancías y las políticas del valor”. En *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, editado por Arjun Appadurai, 17-87. Ciudad de México: Grijalbo.

- Bartra, Roger. 2007. *Antropología del cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bateson, Gregory. 1998. "Cibernética del sí-mismo". En *Pasos para una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, 339-369. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Blaser, Mario. 2009. "Ontología política un programa de caza sustentable". *Red de antropologías del mundo (RAM)*, n.º 4: 82-109. http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf
- Blaser, Mario y Marisol De la Cadena. 2009. "Introducción". *Red de antropologías del mundo (RAM)*, n.º 4: 3-9. http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf
- Brabec de Mori, Bern. 2013. "Shipibo Laughing Songs and the Transformative Faculty: Performing or Becoming the Other". *Ethnomusicology Forum* 22, 3: 343-361. DOI <https://doi.org/10.1080/17411912.2013.844528>.
- Brabec de Mori, Bern. 2015. "Sonic Substances and Silent Sounds: An Auditory Anthropology of Ritual Songs". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 13, 2: 25-42. <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol13/iss2/3>
- Brabec de Mori, Bern . 2017. "Music and Non-Human Agency". En *Ethnomusicology: A Contemporary Reader*, editado por Jennifer Post, vol. II, 181-194. New York-London: Routledge.
- Bruining, Dennis. 2016. "Interrogating the Founding Gestures of the New Materialism". *Cultural Studies Review* 22, 2. DOI: <http://dx.doi.org/10.5130/csr.v22i2.4461>
- Bryant, Levi, Srnicek, Nick y Graham Harman. 2011. "Towards a Speculative Philosophy". En *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, editado por Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman, 1-18. Melbourne: Re.press.
- Callon, Michel. 1986. "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of The Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay". En *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, 196-223. London: Routledge.
- Callon, Michel . 2008. "Los mercados y la performatividad de las ciencias económicas". *Apuntes de investigación*, n.º 14: 11-68.
- Candea, Matei. 2016. "De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale". *L'Homme*, n.º 2: 183-218.

- Candea, Matei, Cook, Johanna, Trundle, Catherine y Thomas Yarrow. 2015. "Introduction: Reconsidering Detachment". En *Detachment: Essays on the Limits of Relational Thinking*, editado por Matei Candea, Johanna Cook, Catherine Trundle y Thomas Yarrow. Manchester: Manchester University Press.
- Clifford, James. (2013). *Return. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Despret, Vinciane. 2013. "From Secret Agents to Interagency". *History and Theory*, n.º 52: 29-44. DOI: <https://doi.org/10.1111/hith.10686>
- De la Cadena, Marisol. (2010). "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology* 25, 2: 334-370. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- Descola, Philippe. 2001. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social". En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, coordinado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 101-123. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Descola, Philippe. 2009. "The Two Natures of Lévi-Strauss". En *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, editado por Boris Wiseman, 103-117. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, Philippe. 2013. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de la diferencia: lugar, movimientos, vidas, redes*. Popayán: Envión Editores.
- Escobar, Arturo . 2012. "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo". *Walekeru*, n.º 2: 7-16. <https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/7724/WALEKERU-Num2-p7-16.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Frost, Samantha. 2011. "The Implications of the New Materialisms for Feminist Epistemology". En *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*, editado por H. E. Grasswick, 69-83. London: Springer.
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press.
- Godelier, Maurice. 1989. "Lo ideal y lo material". En *Lo ideal y lo material*, 17-43. Madrid: Taurus.
- Golub, Alex. 2014. "Ontology and Wonder: An Interview with Michael W. Scott". *Savage Minds*. <https://savageminds.org/2014/03/19/ontology-and-wonder-an-interview-with-michael-w-scott/>

- Graeber, David. 2015. "Radical Alterity Is Just Another Way of Saying 'Reality': A Reply to Eduardo Viveiros de Castro". *Journal of Ethnographic Theory* 5, 2: 1-41. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau5.2.003>
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 2008. "Más allá de la 'cultura': espacio, identidad y las políticas de la diferencia". *Antípoda*, n.º 7: 233-256. DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda7.2008.10>
- Halbmayer, Ernest. 2012. "Amerindian Mereology: Animism, Analogy, and the Multiverse". *Indiana*, n.º 29: 103-125. DOI: <http://dx.doi.org/10.18441/ind.v29i0.103-125>
- Hall, Stuart. 2003. "¿Quién necesita identidad?". En *Cuestiones de identidad cultural*, Coordinado por Stuart Hall y Paul Du Gay, 13-39. Madrid-Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hallowell, A. 1981. "Ojibwa Ontology, Behavior, and World View". En *Cultural History: Essays in Honor of Paul Radin*, editado por S. Diamond, 19-51. New York: Octagon Books.
- Hanks, William y Carlo Severi. 2014. "Translating Worlds. The Epistemological Space of Translation". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, 2: 1-16. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.2.001>
- Harris, Marvin. 1998. *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hastrup, Kirsten. 2005. "Social Anthropology. Towards a Pragmatic Enlightenment?". *Social Anthropology* 13, 2: 133-149. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2005.tb00003.x>
- Hastrup, Kirsten. 2013. "Scales of Attention in Fieldwork: Global Connections and Local Concerns in the Arctic". *Ethnography* 14, 2: 145-164. DOI: <https://doi.org/10.1177/1466138112454629>
- Henare, Amiria, Holbraad, Martin y Sari Wastell. 2007. "Introduction: Thinking Through Things". En *Thinking through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, editado por Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell, 1-31. New York: Routledge.
- Hicks, Dan. 2010. "The Material-Cultural Turn: Event and Effect". En *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, editado por Dan Hicks y Mary C. Beaudry, 25-98. Oxford: Oxford University Press.
- Holbraad, Martin. 2007. "The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or Mana, Again)". En *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, editado por Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell, 189-225. New York: Routledge.

- Holbraad, Martin y Morten Pedersen. 2017. *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hornborg, Alf. 2015. "The Political Economy of Technofetishism, Agency, Amazonian Ontologies, and Global Magic". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5, 1: 35-57. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau5.1.003>
- Hornborg, Alf. 2017. "Artifacts Have Consequences, not Agency: Toward a Critical Theory of Global Environmental History". *European Journal of Social Theory* 20, 1: 95-110. DOI: <https://doi.org/10.1177/1368431016640536>
- Hugh-Jones, Stephen. 2019. "Rhetorical Antinomies and Factical Othering. Recent Reflections on Responses to an Old Paper Concerning Human-Animal Relations in Amazonia". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 9, 1: 162-171. DOI: <https://doi.org/10.1086/703873>
- Ingold, Tim. 1993. "The Art of Translation in a Continuous World". En *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, Editado por Gisli Pálsson, 210-230. London: Berg.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Ingold, Tim. 2011. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York: Routledge.
- Ingold, Tim. 2013. "Bodies on the Run". En *Making. Anthropology, Archeology, Art*, pp. 91-108. New York: Routledge.
- Ingold, Tim. 2013b. "Anthropology Beyond Humanity". *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 38, 3: 5-23.
- Ingold, Tim. 2013c. "Consideraciones de un antropólogo sobre la biología". En *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 100-132. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis.
- Ingold, Tim. 2015. "Knotting". En *The Life of Lines*, 1-50. New York: Routledge.
- Ingold, Tim. 2016. "A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's *Beyond Nature and Culture*". *Anthropological Forum* 26, 3: 301-320. DOI: <https://doi.org/10.1080/00664677.2015.1136591>
- Ingold, Tim. 2018a. "One World Anthropology". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8, 1/2: 158-171. DOI: <https://doi.org/10.1086/698315>
- Ingold, Tim. 2018b. *Anthropology and/as Education*. New York: Routledge.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Los Angeles: University of California Press.

- Langdon, Esther Jean. 1979. "Yajé Among the Siona: Cultural Patterns in Visions". En *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South America*, editado por David Browman y Ronald Schwarz, 63-80. The Hague-New York: Mouton Publishers.
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos: ensayos de antropología simétrica*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Latour, Bruno . 2008. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Latour, Bruno. 2014. "¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck". *Revista Pléyade*, 14: 43-59. <http://www.revistapleyade.cl/wp-content/uploads/14-Latour.pdf>
- Law, John. 2004. *After Method. Mess in Social Science Research*. New York: Routledge.
- Law, John y Annemarie Mol. 2012. "Acción encarnada, cuerpos actuados. El ejemplo de la hipoglucemia". En *Cuerpos y diferencias*, editado por Rebeca Ibáñez y Eulalia Pérez, 153-177. Madrid: Plaza y Valdés.
- Lefebvre, Henri. 2013. "Plan de la obra". En *La producción del espacio*, 63-124. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991. *Estructuras elementales del parentesco*. España: Editorial Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude . 1995. *Antropología estructural*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Malafouris, Lambros y Colin Renfrew. 2010. "The Cognitive Life of Things: Archaeology, Material Engagement and the Extended Mind". En *The cognitive life of things Recasting the Boundaries of the Mind*, editado por Lambros Malafouris y Colin Renfrew, 1-12. Cambridge: McDonald Institute Monographs.
- Mauss, Marcel. 1979. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas". En *Sociología y antropología*, pp. 153-263. Madrid: Editorial Tecnos.
- Merleau-Ponty, Maurice. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Morita, A. 2013. "The Ethnographic Machine: Experimenting with Context and Comparison in Strathernian Ethnography". *Science, Technology, & Human Values* 39, 2: 214-235. DOI: <https://doi.org/10.1177/0162243913503189>
- Ortner, Sherry B. 2009. "Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayo". *Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín* año 2, 5. <http://www.google.com/url?q=http://www.unsam.edu.ar/ojs/index.php/>

papdetrab/issue/viewIssue/18/16&sa=D&ust=1588303200526000&usg=AFQjCNHvx3uM22HHVzFOMvg6TorHMh_Tpw

- Pedersen, Morten Axel. 2007. "Talismans of Thought: Shamanist Ontologies and Extended Cognition in Northern Mongolia". En *Thinking through things. Theorising Artefacts Ethnographically*, editado por Amiria Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell, 141-166. New York: Routledge.
- Pedersen, Morten Axel. 2013. "The Fetish of Connectivity". En *Objects and Materials: A Routledge Companion*, editado por Gillian Evans, Elizabeth Silva y Nick Thoburn, 197-207. London: Routledge.
- Perdomo, Juan Camilo. 2018a. "'Todas las tradiciones inmutables se transformaron anteayer'. Tras la (re) invención del chamanismo". *Revista Sociedad y Religión* 50, XXVIII: 12-36. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387242262010>
- Perdomo, Juan Camilo. 2018b. "Expresiones mítico políticas del animismo". *Revista Chilena de Antropología*, n.º 38: 351-368. DOI: <http://10.5354/0719-1472.2019.49645>
- Perdomo, Juan Camilo. 2019. "Bebiendo los cabellos de Dios. Aproximaciones teórico-metodológicas a las ceremonias de yagé en Colombia". *Boletín de Antropología* 34, 57: 147-173. DOI: <http://10.17533/udea.boan.v34n57a08>
- Povinelli, Elizabeth. 1995. "Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor". *American Anthropologist* 97, 3: 505-518. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1995.97.3.02a00090>
- Ramos, Alcida. 2012. "The Politics of Perspectivism". *Annual Reviews Anthropology*, n.º 41: 481-494. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145950>
- Rappaport, Roy. 1987. *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Rocheleau, Diane. 2011. "Rooted Networks, Webs of Relation, and the Power of Situated Science: Bringing the Models Back Down to Earth in Zambia". En *Knowing Nature: Conversations at the Intersection of Political Ecology and Science Studies*, editado por Mara J. Goldman, Paul Nadasdy y Matthew D. Turner, 209-226. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall. 2014. "On the Ontological Scheme of Beyond Nature and Culture". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, 1: 281-290. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.1.013>
- Santos-Granero, Fernando. 2012. "Introducción. Perspectivas construccionales del mundo en la Amazonía indígena". En *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*, editado por Fernando Santos-Granero, 13-51. Quito: Ediciones Abya Yala.

- Sayes, Edwin. 2014. "Actor–Network Theory and Methodology: Just What Does it Mean to Say That Nonhumans Have Agency?". *Social Studies of Science* 44, 1: 134-149. <https://www.jstor.org/stable/43284223>
- Scott, Michael. 2016. "To Be Makiran is to See Like Mr. Parrot: The Anthropology of Wonder in Solomon Islands". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22, 3: 1-22. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12442>
- Severi, Carlo. 2011. "The Arts of Memory Comparative Perspectives on a Mental Artifact". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2, 2: 451-485. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau2.2.025>
- Severi, Carlo . 2013. "Philosophies Without Ontology". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3, 1: 192-196. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.14318/hau2.2.025>
- Sismondo, Sergio. 2010. "Actor-Network Theory". En *An Introduction to Science and Technology Studies*, 81-92. Malden, MA: Wiley.
- Stengers, Isabelle. 2010. "Including No-humans in Political Theory: Opening Pandora's Box?". En *Political Matter. Technoscience, Democracy and Public life*, editado por Bruce Braund y Sarah J. Whatmore, 3-33. London: University of Minnesota.
- Stengers, Isabelle. 2014. "La propuesta cosmopolítica". *Revista Pléyade*, n.º 14: 17-41. <http://www.revistapleyade.cl/wp-content/uploads/14-Stengers.pdf>
- Steward, Julian. 1972. "The Concept and Method of Cultural Ecology". En *Theory of Culture Changes. The Methodology of Multilinear Evolution*, 30-42. Champaign, IL: University of Illinois Press.
- Strathern, Marilyn. 1980. "No Nature, No Culture: The Hagen Case". En *Nature, Culture and Gender*, editado por C. MacCormack y M. Strathern, pp. 174-224. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Los Angeles: University of California Press.
- Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity. A Particular History of The Senses*. New York: Routledge.
- Todd, Zoe. 2016. "An Indigenous Feminist's Take on the Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word for Colonialism". *Journal of Historical Sociology*, n.º 29, 1: 4-22. DOI: <https://doi.org/10.1111/johs.12124>
- Tsing, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.

- Tsing, Anna. 2010. "Worlding the Matsutake Diaspora: Or, Can Actor–Network Theory Experiment With Holism?". En *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, editado por Ton Otto y Nils Bubandt, 47-66. Oxford: Blackwell.
- Tsing, Anna. 2013. "More-Than-Human Sociality: A Call for Critical Description". En *Anthropology and Nature*, editado por Kirsten Hastrup, 27-42. New York: Routledge.
- Tsing, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Turner, Victor. 1999. "Símbolos en el ritual ndembu". En *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, 21-64. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, 1: 3-22. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. "Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate". *The Cambridge Journal of Anthropology* 33, 1: 2-17. DOI: <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102>
- Wagner, Roy. 1981. "The Assumption of Culture". En *The Invention of Culture*, 1-16. Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner, Roy. 2019. Preface and Abstract of the Argument. En *The Logic of Invention*, pp. xiii- xvii. Chicago: Hau Books.
- Wagner, Roy. 2013. "La persona fractal". En *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*, editado por Monserrat Cañedo Rodríguez, 83-98. Madrid: Editorial Trotta.
- Willerslev, Rane. 2016. "The Anthropology of Ontology Meets the Writing Culture Debate—Is Reconciliation Possible?". *Social Analysis* 60, 1: v–x. DOI: <http://10.3167/sa.2016.60010>
- Wolf, Eric. 2005. *Europa y la gente sin historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Woolgar, Steve y Javier Lezaun. 2013. "The Wrong Bin Bag: A Turn to Ontology in Science and Technology Studies?". *Social Studies of Science* 43, 3: 321-340. DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/0306312713488820>

PAZ EN OTROS TÉRMINOS: PRÁCTICAS DE CUIDADO MUTUO ENTRE SOLDADOS Y FRAILEJONES EN EL PÁRAMO DEL SUMAPAZ

CAROLINA ANGEL BOTERO*
Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia



Artículo de investigación. Recibido: 21 de marzo de 2019. Aprobado: 17 de diciembre de 2019.

Cómo citar este artículo:

Angel, Carolina. 2019. "Paz en otros términos: prácticas de cuidado mutuo entre soldados y frailejones en el páramo del Sumapaz". *Maguaré* 33, 2: 69-100. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86197>

* c.angel958@uniandes.edu.co

RESUMEN

Este artículo argumenta que la definición de paz de las agendas internacionales sobre justicia transicional y construcción de paz se queda corta al no contemplar a los no-humanos. Por tanto, en las discusiones sobre medio ambiente para la paz, los no-humanos simplemente reciben el nombre de “ambiente”, sin tener en cuenta las relaciones más que humanas que también construyen la paz. Para sustentar mi argumento, en este texto me baso en un ejemplo etnográfico sobre la relación entre militares y frailejones en el Batallón de Alta Montaña N.º 1, en el páramo de Sumapaz, para mostrar de qué manera las prácticas de mutuo cuidado conforman otras maneras de hacer y entender la paz.

Palabras clave: ambiente para la paz, Colombia Bio, conocimiento tecno-científico, construcción de paz, cuidado, frailejones, militares, no-humanos, paz.

PEACE IN OTHER TERMS: MUTUAL CARE PRACTICES BETWEEN SOLDIERS AND *FRAILEJONES* AT THE PÁRAMO DE SUMAPAZ

ABSTRACT

This article argues that the definition of peace by the international agendas on transitional justice and peacebuilding falls short because it ignores non-humans. Consequently, in the discussions on the environment for peace, non-humans are simply called “environment”, regardless of non-humans relationships that also make peace. Based on an ethnographic example, I explore the relationship between the military from the High Mountain Battalion No. 1 and the *frailejones* in the Sumapáz páramo in Colombia to demonstrate how their practices of mutual care become other ways of making and understanding peace.

Keywords: care, Colombia Bio, environment for peace, *frailejones*, militaries, non-humans, peace, peace building, techno-scientific knowledge.

PAZ EM OUTROS TERMOS: PRÁTICAS DE CUIDADO MÚTUO ENTRE SOLDADOS E *FRAILEJONES* NO PÁRAMO DE SUMAPAZ

RESUMO

Este artigo argumenta que a definição de paz das agendas internacionais sobre justiça de transição e construção de paz não é suficiente ao não contemplar os não humanos. Portanto, nas discussões sobre meio ambiente para a paz, os não humanos simplesmente recebem o nome de “ambiente”, sem serem consideradas as relações mais que humanas que também constroem a paz. Para justificar esse argumento, neste texto, baseio-me em um exemplo etnográfico sobre a relação entre militares e *frailejones* (espécie endêmica da vegetação de páramo) no Batalhão de Alta Montanha n.º 1, no páramo de Sumapaz, Colômbia, para mostrar de que maneira as práticas de cuidado mútuo conformam outras formas de fazer e entender a paz.

Palavras-chave: ambiente para a paz, Colombia Bio, conhecimento técnico-científico, construção da paz, cuidado, *frailejones*, militares, não humanos, paz.

INTRODUCCIÓN

Paz para el medio ambiente, ambiente para la paz, paz ambiental y todo tipo de combinaciones las hemos estado escuchando en los últimos años en Colombia con el proceso de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia –FARC–. La pregunta por el medio ambiente y los recursos se ha vuelto aún más relevante en esta etapa en la que la guerra dice acabarse y nadie sabe muy bien, entonces, cómo relacionarse con el medio ambiente. La guerra nunca ha estado alejada del medio ambiente. De hecho, en 2013, la Comisión de Derecho Internacional de Naciones Unidas decidió incluir en su agenda de investigación un apartado específico para este tipo de situaciones: “Protección del ambiente en relación con los conflictos armados”, en el que se reconoce el “carácter civil por naturaleza” como una medida para proteger al medio ambiente de ataque por la guerra (Jacobsson 2015, 1). Así mismo, conflictos que se creían sociales son muchas veces también conflictos ambientales (Andrade 2004).

La relación entre conflicto y medio ambiente o medio ambiente para la paz se ha pensado generalmente desde dos caminos: por un lado, la guerra por los recursos naturales y, por el otro, el papel de la explotación de los recursos naturales en la construcción de paz. La idea, tal como lo señala Naciones Unidas, es la de integrar el elemento natural en la comprensión del conflicto, entendiendo su potencial para iniciar, financiar, o ser el centro de la conflictividad, y convertirlo en un potencial para construir el diálogo y la cooperación entre grupos históricamente divididos (United Nations Environment Programme–UNEP 2009; Naciones Unidas Colombia 2014). Por su parte, Dejusticia publicó en 2017 un documento en el que recoge dos aproximaciones adicionales: el medio ambiente como víctima del conflicto y como beneficiario paradójico del conflicto (Rodríguez, Rodríguez y Durán 2017). Incluiría una mirada adicional, una que se comparte y se hace junto con no-humanos.

En este artículo exploro un episodio del proceso de justicia transicional y la ciencia en Colombia que me permite pensar precisamente sobre la participación de los no-humanos en la paz. Durante el trabajo etnográfico realizado en 2018, en el marco de las expediciones de Colombia Bio –un programa de Colciencias que se lanzó en 2016 para realizar inventarios biológicos en zonas que habían sido ocupadas por

las FARC-, tuve la oportunidad de observar cómo soldados y frailejones compartían en un batallón de alta montaña. Utilizo esta experiencia para hablar de paz en otros términos.

Tal como lo señalaba el proyecto en 2016, “la paz permitirá la exploración y mejor conocimiento de la biodiversidad, volcando la mirada hacia las áreas rurales, lugar donde se desarrolló el conflicto por más de medio siglo” (Colciencias 2016, 2). La paz a la que se hace referencia se reduce a la firma de un acuerdo con las FARC, sin tener en cuenta la presencia de otros grupos armados en Colombia. Sin embargo, posibilita un diálogo entre ideas de construcción de paz y el estudio científico de la naturaleza. Precisamente en este encuentro, la idea de paz toma otros significados que no se limitan a la paz entendida como el resultado de la firma de un acuerdo de paz o como la ausencia de conflicto –que es la definición adoptada por el derecho internacional–. La paz que promueve expediciones científicas establece relaciones con no-humanos y la ciencia. En este escenario se ubica el presente texto, preguntándome así, ¿cómo participan los no-humanos en el proceso transicional y la construcción de paz luego de la firma del acuerdo de paz con las FARC? A eso me refero con paz en otros términos, a una paz que surge no solo a partir de relaciones humanas, sino también con no-humanos. El objetivo, por tanto, es mostrar a través de un ejemplo etnográfico cómo las relaciones con otros seres posibilitan diferentes conceptualizaciones de paz, una en la que los no-humanos también participan. Esto con el fin último de abogar por una justicia transicional y un proceso de construcción de paz en el que no-humanos sean compañeros en el proceso y no solo medio ambiente.

Este artículo está organizado en tres secciones. Primero, introduzco desde dónde estoy tomando el concepto de paz. Mi discusión es específicamente con la paz entendida como aquella que resulta de la firma de un acuerdo y que hace parte de las agendas internacionales en construcción de paz y justicia transicional. Luego, analizo a partir de la literatura sobre el cuidado, la relación entre soldados, los frailejones y la paz. Finalmente, discuto sobre la participación de no-humanos en la definición de una paz que se ha planteado exclusivamente como algo humano, para mostrar cómo relaciones de mutuo cuidado entre soldados y frailejones producen otras definiciones de esta y otras formas de construirla.

¿De qué paz estamos hablando?

Nos encontramos en un momento en el que las palabras paz y conflicto se usan al mismo tiempo para señalar momentos distintos, pero ambas se utilizan en tiempo presente. Paz, como se entiende tanto para el proyecto de Colombia Bio y como se utiliza en el derecho y la ciencia política, hace parte de un marco de justicia transicional en el que se confirma con la firma del Acuerdo con las FARC. Sin duda, se trata de un momento político que cobra vida en la esfera legal, pero que da la posibilidad de hablar de paz y no solo de guerra, aunque esto último marque la vida cotidiana de muchas personas en Colombia (Castillejo-Cuéllar 2015; Fundación Ideas para la Paz-FIP 2018; Reyes Le Paliscot 2016; Vera Lugo 2015).

Los estudios sobre construcción de paz y justicia transicional hacen referencia a una serie de acciones dirigidas a mantener condiciones de paz en un contexto de posconflicto (Galtung 1998; Lederach 2007). Por otro lado, la justicia transicional hace parte de las medidas de carácter político, legales e institucionales que se llevan a cabo en sociedades que atraviesan procesos de paz. A pesar de las diferencias, ambas posiciones tienen como objeto de estudio la paz y las sociedades en conflicto. En particular, desde la antropología que estudia procesos transicionales, es importante una mirada “desde abajo” (Castillejo-Cuéllar 2014; Gómez 2013; Lundy y McGovern 2008; McEvoy y McGregor 2008). Sin embargo, la mirada desde debajo de los estudios sobre justicia transicional se enfoca en la víctima (Aldana 2006; Robins 2011; 2017), ubicándola en el centro de la discusión, y no se ha propuesto analizar la posición de no-humanos frente a procesos de paz, como sí lo han hecho, por el contrario, aproximaciones que utilizan los estudios de ciencia y tecnología y estudios poshumanos como mecanismo de indagación (Lederach 2017; Lyons 2014; 2016; 2018a; 2018b; Pinto 2019; Ruiz Serna 2017). Así que este es también un ejercicio en esa dirección.

La paz, aunque parezca ser una condición propia de la vida en sociedad, no lo es; por el contrario, hace parte de un lenguaje técnico sobre sociedades en guerra. Desde ese lenguaje inspirado en el derecho internacional se ha intentado conceptualizar en Colombia la paz. Detener la guerra o evitar la confrontación ha sido el principal objetivo del derecho internacional, que es donde se han concentrado las agendas en construcción de paz y justicia transicional. Así, el sistema de Naciones Unidas se creó en 1945

con la finalidad de mantener el orden global y la paz entre las naciones, lo cual es hoy una de las funciones principales del Consejo de Seguridad. De hecho, el artículo primero sobre los propósitos y principios establece:

Mantener la paz y la seguridad internacionales, y con tal fin: tomar medidas colectivas eficaces para prevenir y eliminar amenazas a la paz, y para suprimir actos de agresión u otros quebrantamientos de la paz; y lograr por medios pacíficos, y de conformidad con los principios de la justicia y del derecho internacional, el ajuste o arreglo de controversias o situaciones internacionales susceptibles de conducir a quebrantamientos de la paz. (Naciones Unidas 1946, art. 1)

Una vez terminada la Guerra Fría, el secretario general de Naciones Unidas de esa época, Boutros Boutros-Ghali (1992), en su reporte “Una agenda para la paz”, señala que, a pesar del cambio en la agenda mundial, el proyecto de mantener la paz debe continuar identificando y apoyando estructuras que permitan su consolidación. Boutros-Ghali se inspiró en el concepto de construcción de paz, o *peacebuilding*, que tuvo su origen a partir del artículo “Three approaches to peace: peacekeeping, peacemaking and peacebuilding”, de Johan Galtung (1976). En este, el autor argumenta que la paz se debe construir en la estructura de la sociedad, de manera que se eliminen las causas de la guerra desde la base.

Adicionalmente, también durante la década de los 90 se acuñó el término “justicia transicional” a partir del artículo de Neil Kritz (1995) “Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes”, para referirse a sociedades que atraviesan transiciones políticas. El concepto de paz, por tanto, ha tenido diferentes desarrollos, sobre todo en lo que respecta a su construcción (Galtung 1998; Lederach 2007), pero la que se nombra luego de la firma de un acuerdo responde precisamente a esta definición de detener la confrontación. Los acuerdos son una vía para alcanzarla. Hago referencia a esta idea de paz introducida en 1945, y es la que permite rotular el momento posterior a la firma del Acuerdo como paz o posconflicto, a pesar de que en Colombia se haya extendido en mayor medida la idea de pos-Acuerdo y no de posconflicto.

Así, el contexto en el que han surgido estos conceptos, y los lugares donde se llevan a cabo las discusiones, están lejos de la biología. Sin embargo, Colombia Bio nos muestra que la paz no es algo reservado

para los abogados o politólogos: también los científicos utilizan este lenguaje.

De la primera expedición de Colombia Bio en Santander, los investigadores del herbario del Instituto Humboldt descubrieron una nueva planta para la ciencia. La bautizaron “el árbol de la paz naciente” o *Elaeagia pacisnascis* (Mendoza-Cifuentes y Aguilar-Cano 2018, 6). La flor blanca que hace parte de la familia del café, esa planta emblemática colombiana, es la especie llamada a hablar del proceso de paz con las FARC en Colombia. El descubrimiento de esta nueva especie, que apareció en los titulares como “la flor descubierta gracias al acuerdo con las FARC” (Semana 2018), hace parte de prácticas científicas que llevan cientos de años, pero que encuentran en la paz un vehículo interesante para mostrar lo que hacen, sobre todo, de cara a un proceso de desmovilización que promete, como en otras partes del mundo, ser el escenario del saqueo de los recursos naturales (Blundell y Harwell 2016; Nichols 2014).

En 2017 tuve la posibilidad de entrevistar a Hernando García (Entrevista 1), en ese momento director del Instituto Humboldt, quien me explicaba que el trabajo que adelantan en el marco de Colombia Bio es lo mismo que han hecho durante años de conflicto. Esta vez, lo distinto es que existe un interés nacional por conocer los verdaderos alcances de la biodiversidad colombiana de cara a la posibilidad de acceso a nuevas zonas del país, identificar nuevos recursos, o activos, para ponerlo en los términos que utiliza Colciencias (2016). Para mí, lo verdaderamente diferente es que las plantas hablen de paz.

Lejos de la literatura especializada en construcción de paz, encontramos referencias al conflicto y su superación en un artículo científico con la descripción de una nueva especie. La práctica de describir especies viene desde el siglo XVIII, y desde entonces todos los investigadores siguen una práctica similar. Sin embargo, el espacio reservado para la etimología, es decir, la explicación de dónde proviene el nombre dado a la especie, es un lugar en el que se cuelan consideraciones interesantes sobre lo que estaba en la mente a la hora de escoger un nombre. Esta en particular habla sobre las posibilidades de hacer investigación científica en biología en Colombia en el momento en el que había la ilusión o la promesa de un futuro distinto, como aquellos pocos años durante el proceso de paz y un tiempo corto luego de la firma del Acuerdo (Reyes Le Paliscot 2016).

Las cosas han cambiado, para pesar de todos, de manera muy rápida. Desde 2018 se ha intensificado el homicidio de líderes sociales con una cifra devastadora de uno por día en el 2020 (Semana 2020). Por su parte, la Fundación Ideas para la Paz señala que desde entonces se vive una reactivación de la violencia, algo que denomina “la paz incompleta” (FIP 2018, 6). Pero para el momento en que se llevó a cabo la expedición, entre el 11 y el 23 de agosto de 2016, el sentir era otro. Así, escriben los investigadores en la explicación del nombre:

Etimología: el epíteto específico significa “paz naciente” y refiere al reciente proceso de paz de Colombia. El área de donde procede el tipo fue, hasta hace poco, zona de conflicto armado interno[,] el cual duró varias décadas. Gracias al proceso de paz se logró acceder a esta área de gran valor biológico. (Mendoza-Cifuentes y Aguilar-Cano 2018, 6)

Del acto científico de nombrar una nueva especie como “paz naciente” se da paso a un acto político de otorgar al proceso de fin del conflicto los créditos por haberla identificado. De la mano lo acompañan afirmaciones sobre los espacios que se abren para la investigación científica a partir de la firma del Acuerdo. El nombre dado a esta nueva especie plasma, así mismo, la relación entre paz e investigación científica en biología en Colombia. Pero ¿de qué paz estamos hablando? ¿Quiénes participan y cómo? En particular, la pregunta sobre quiénes participan y cómo nos invita a considerar a los no-humanos en la vida científica y política, no solamente como actores clave en la biología, sino también en actores claves para la paz. Así, la invitación es a ver a la *Elaeagia pacisnascis* en una red de relaciones en las que se de cuenta de que esta planta no es solo el producto del Acuerdo de Paz, o de la voluntad de unos investigadores, sino que hace parte de una serie de articulaciones, siempre locales, entre actores humanos y no-humanos, leyes, académicos, científicos, prácticas biológicas de identificación de especies, instrumentos, clima, entre otros. Y así como la *pacisnascis*, otras plantas y no-humanos terminan haciendo parte no solo de encuentros con la ciencia, sino también empiezan a ser parte de la vida política del país. Esta participación en la construcción de ideas de paz la analizo a partir del cuidado, como concepto que emergió en el campo luego de observar las relaciones entre soldados y frailejones.

Una cuestión de cuidado

La pregunta sobre cómo los no-humanos participan de la paz no es nueva. Ya otros han sumado a este debate desde posiciones distintas, por lo que esta es una apuesta más por seguir construyendo de manera conjunta y, de paso, incluir algunos elementos para seguir alimentando la discusión. Propongo utilizar la teoría del cuidado para pensar relaciones entre humanos y no-humanos, y cómo estas relaciones producen y son producidas por conceptualizaciones de paz que no son necesariamente las que proponen el derecho internacional y la construcción de paz. De esta manera, surge otra forma de paz a partir de la relación que se da entre frailejones y soldados que se cuidan mutuamente, avanzando así mismo en una comprensión diferente del cuidado que no pasa por cuidadores, mujeres, ni cuerpos, como lo abordan las posturas más clásicas en este campo.

Por ejemplo, Carol Gilligan (2013), que se ubica dentro de las primeras feministas por explorar el trabajo del cuidado se pregunta ¿en quién está la ética de cuidar? Afirma, por tanto, que

en un contexto patriarcal, el cuidado es una ética femenina.

Cuidar es lo que hacen las mujeres buenas, y las personas que cuidan realizan una labor femenina; están consagradas al prójimo, pendientes de sus deseos y necesidades, atentas a sus preocupaciones; son abnegadas. En un contexto democrático, el cuidado es una ética humana. (Gilligan 2013, 50)

Esta mirada del cuidado, que es femenina e invisible, la aborda Pascale Molinier en su obra, la cual se ha enfocado en una comprensión de las dimensiones morales del cuidado, por lo que se pregunta quién cuida y qué hace, no solo en el otro al que se cuida, sino en la persona que se encarga del sostenimiento de la vida de otros (Wlosko y Ros 2015). En el Batallón de Alta Montaña estas posiciones se revalúan. Quien cuida puede ser una planta, y sus dimensiones morales tienen que ver también con una política en construcción de paz. De ahí que este caso etnográfico que analizo a partir del cuidado no pasa por ninguna de las categorías clásicas: se trata de hombres, entrenados para la guerra, que cuidan plantas, y plantas que cuidan de ellos.

En el derecho, esta idea del cuidado es ajena, sobre todo en lo que tiene que ver con las aproximaciones al conflicto y la paz. El debate se

ha centrado en pensar la categoría de naturaleza como víctima (Decreto 4633 2011, art. 45) y, más recientemente, la naturaleza como sujeto de derechos (Corte Constitucional 2016; Corte Suprema de Justicia 2018; Juzgado Primero Penal del Circuito 2019). La discusión sobre la naturaleza como víctima desde la justicia transicional significa poder hablar en términos de reparación y garantías de no repetición para con la naturaleza específicamente (Eslava 2019). Pensar en términos de cuidado establece otra manera de relacionarse con los sujetos de derecho. Y, en este sentido, el caso que aquí analizo presenta nuevos elementos para pensar el cuidado, pero también sobre cómo aborda el derecho la relación entre medio ambiente y conflicto.

Así, en la intersección entre estos dos, se busca hacer visibles los efectos de la guerra en el ambiente (Rodríguez et al. 2017). Pero el argumento va un poco más allá. Ruiz Serna (2017) señala que esta visión permite entender precisamente que la guerra no se agota con el daño causado a las personas, sino a todos los seres que habitan el territorio. El trabajo de este autor se relaciona específicamente con comunidades del Bajo Atrato, en donde señala que una de las mayores pérdidas está en la desaparición de sensibilidades que se construyen con otros y que dan sentido no solo a formas de entender la guerra, sino también al mundo y a la vida misma.

En esta línea, Tobón (2010) utiliza un ejemplo etnográfico para explicar cómo reafirmarse como humanos y animalizar a los otros es una estrategia para diferenciarse de los distintos actores armados empleada por cuatro comunidades indígenas en el medio río Caquetá. Así mismo, Guerra Curvelo (2017) señala cómo algunas prácticas wayúú le hacen frente a la guerra. En especial, es interesante la idea de “vivir en el acuerdo”, respetando los códigos ya establecidos de relacionamiento, pero también entendiendo que el conflicto hace parte de la vida misma (Guerra Curvelo 2017, 421). Estos trabajos se podrían unir en una idea común que Lederach (2017, 590) denomina “relaciones mutuas de cuidado”, en las que el lente multiespecie nos permite ver las múltiples formas de vida y cómo estas se afectan con la violencia.

Sin duda, la violencia transforma de maneras indeseadas la vida de todos los seres. Incluso se dice que la guerra en Colombia tuvo paradójicamente beneficios (Rodríguez et al. 2017), al dejar por fuera de la actividad humana grandes extensiones del territorio. Esta supuesta

paradoja desconoce lo que estos autores tratan de mostrar: que en la guerra y en la paz se construyen relaciones que van desde la destrucción hasta el cuidado. Por ejemplo, se protegieron bosques, pero se destruyeron relaciones (Latimer y López 2019; Ruiz-Serna 2017). No debe sorprendernos, entonces, los altos niveles de deforestación de bosques, que no tienen con quién hacer frente a las oleadas del desarrollo que han surgido luego de la firma del Acuerdo de Paz.

Frailejones y soldados que se cuidan mutuamente

En el Sumapaz, la paz emerge a partir de relaciones de cuidado entre frailejones y soldados. De la mano de investigadores del Instituto Humboldt nos embarcamos en mayo de 2018 en la expedición al páramo de Sumapaz en el Batallón de Alta Montaña Número 1, en donde estuve caminando con militares e investigadores por uno de los páramos más grandes del mundo. Esta fue la tercera de las cinco expediciones en las que tuve la oportunidad de participar, y que hacen parte de mi proyecto doctoral. Fue una expedición de ocho días en la que estábamos apoyando un proyecto del Ejército de Colombia sobre la reproducción y siembra de frailejones –esa planta emblemática de los ecosistemas de páramo–, además de la elaboración de los inventarios biológicos, que es el objetivo de las expediciones. Llamaba la atención que la expedición se hiciera en el Batallón de Alta Montaña, lejos de las comunidades, y en un recinto militar. Pero eso lo hacía aún más interesante para alguien que estudia las intersecciones entre la ciencia y la paz. Significaba estar en una expedición de Colombia Bio, con soldados, reconociendo la biodiversidad.

Caminar de la mano de biólogos y militares en el campo me ha permitido no tanto pensar la paz como un objetivo, o un estado que debe alcanzar una sociedad, sino, por el contrario, abrir paz, y utilizarla como una categoría analítica y conceptual. De manera que esa paz que hace parte de las construcciones humanas, y que está íntimamente relacionada con políticas de conflicto armado, sirve como vehículo para observar paisajes multiespecie (Tsing 2012) y, por ende, para posibilitar nuevas comprensiones sobre la paz que se dan a partir de relacionamientos con no-humanos.

Este es un batallón especial, no solo porque es todo lo contrario a lo que imaginé que sería un recinto militar, sino por lo que las *Espeletia*

o frailejones han llegado a significar para este espacio en particular (Diario de campo 1). Sin servir para la guerra, al menos no en esta zona del país, el Batallón no presta actualmente ninguna función militar, pero aun por rutina hacen algunos patrullajes en las zonas aledañas. El lugar que ocupaban las FARC, una ubicación estratégica durante muchos años de conflicto, es hoy en día la edificación militar y, luego de la firma del Acuerdo, ya no sirve para combatir a la guerrilla. El Ejército llegó allí en 2001, después arrebatarle el control a alias Romaña, uno de los comandantes de las FARC que controlaba esta zona, privilegiada por su cercanía a Bogotá y por conectar los departamentos de Meta, Cundinamarca, Huila y Tolima con la capital. Incluso hoy todavía se utilizan las rutas que habían construido las FARC para transitar por entre el páramo, que tiene una extensión de 178 000 ha y es considerado el ecosistema de páramo más grande del mundo.

Ahora este batallón tiene una labor distinta: reforestar los páramos con los frailejones que aprendieron a crecer *in vitro*. “Eso fue lo que salvó de que cerraran este Batallón”, comenta Osorio² (Diario de campo 1).

A punta de prueba y error, uno de los militares, Mejía, con una carrera técnica logró crear un procedimiento para reproducir frailejones. Al lado de la oficina de Mejía está su vivero, en donde no se pueden tomar fotos “por eso de las patentes y la propiedad intelectual”, explica (Diario de campo 1). El vivero está lleno de bandejas pequeñas con algodón, cada una identificada con lo que imaginan es la especie y el tiempo que lleva germinando. Tienen *killipi* y *grandiflora*. Las estanterías sobre las dos paredes laterales están llenas de placas de Petri y, en la mitad, un costal tiene un montón de flores secas de frailejón. “Aquí están hasta máximo 50 días, después las tenemos que sacar, así hayan germinado todas las semillas o no, porque si las dejamos más tiempo se dañan las que germinaron”, explica (Diario de campo 1). Hablamos de esto con otra de las investigadoras. Ella me explica que eso es lo bonito del método científico, que a punta de prueba y error ha estandarizado el procedimiento de la germinación, cultivo y siembra de los frailejones (Diario de campo 1).

2 Los nombres fueron modificados para proteger la identidad de las personas aquí mencionadas. Se utilizan apellidos para hacer referencia a la forma militar de referirse a los miembros de la fuerza pública.

El trabajo de germinar frailejones es algo que muy pocos han realizado en Colombia (Bohórquez Araque-Barrera y Pacheco, 2016). De hecho, Juliana, investigadora del Instituto Humboldt, comentaba que: “en la UPTC donde yo estudié durante muchos años intentaron reproducir unos frailejones de los páramos de Boyacá en el laboratorio sin ningún resultado. Es increíble lo que han logrado aquí” (Diario de campo 1). En Boyacá solo a partir de 2018 se destinaron recursos para la recuperación de la *Espeletia paipana*, endémica de esta región y que cuenta con tan solo 17 ejemplares en el hábitat natural (Caracol 2018). Parques Nacionales también ha buscado la manera de reproducir frailejones con un proyecto reciente en el Parque los Nevados en 2018 (Wildlife Conservation Society –wcs– 2018), pero sin duda ha sido el Ejército Nacional quien ha mostrado un mayor interés en invertir en este tema. Por ejemplo, con la creación –de la mano de la Corporación Autónoma del Valle del Cauca (CVC)– del primer centro de investigación y producción de especies de flora de páramo y alta montaña (CVC 2019; *El Tiempo* 2019) en Barragán, Valle del Cauca. Se trata de “un laboratorio de alta tecnología único en Colombia que tiene 14 000 plántulas de frailejón en crecimiento” (Quintero 2019). En un reportaje de David Quintero para *El Espectador*, el cabo primero Julio Cesar Cubillos, que está al frente de este nuevo centro, detalla el trabajo en el laboratorio:

[“]Son seis países los que cuentan con páramos, Colombia tiene el 60% de ellos y en el Valle del Cauca se encuentra un 30%. Además, es el único país que cuenta con un vivero de alta tecnología; donde podemos observar el proceso para sembrar el frailejón”, sostiene Cubillos. El proceso es largo. Todas las mañanas, los soldados graduados por el SENA como gestores ambientales recogen las semillas de frailejones y de allí inician un análisis para escoger cuáles de ellas sirven para iniciar el proceso de germinación en el centro de investigación.

“Para que estas semillas germinen toma mucho tiempo y pasan por muchos procesos, entre ellos, el riego, tomar la temperatura y el tradicional experimento del frijol en algodón”, afirma el gestor ambiental Cubillos, quien en esta ocasión se prepara para una jornada de siembra de cien frailejones en el páramo, junto a los altos mandos del Ejército, la comunidad y miembros de la CVC. (Quintero 2019)

Ese trabajo de aprender a seleccionar las semillas, llevar los ritmos, observar, ensayar, es en el que encontré a Mejía durante esos días en el páramo de Sumapaz. Mientras me explicaba sobre el proyecto, no podía dejar de pensar en el carácter artesanal del procedimiento (Diario de campo 1). Aprender a reproducir frailejones significa aprender sus ritmos, necesidades de luz, agua, tiempos. “Mucha gente se equivoca porque utiliza agua destilada de tarro, pero lo mejor es agua de aquí del páramo”, me explicaba Mejía, a cargo de la germinación de semillas (Diario de campo 1). Elementos como la temperatura, el agua y el tipo de suelo, son todos importantes a la hora de germinar las semillas. Hace falta, me explicaba Mejía, el agua del páramo, crecer a más de 3000 metros de altura, no permanecer por más de 50 días en el algodón (Diario de campo 1). No había tecnologías involucradas, salvo prestar atención a la semilla y cómo se iba desarrollando.

Esta mirada hacia los frailejones es lo que María Puig de la Bellacasa (2011) denomina asuntos de cuidado. Cuidar, tal como lo explica la autora, “es tanto un hacer como un compromiso ético-político que afecta la forma en que producimos conocimiento sobre las cosas” (de la Bellacasa 2011, 100). El cuidado, por tanto, implica “una manera particular de relacionarse, ser afectado por otros, y modificar los propios comportamientos para afectar a otros” (99). Visto así, no se trata de una relación en una sola vía, en la que, por ejemplo en este caso, el soldado cuida un vivero de frailejones, sino que permite que su relación con el frailejón tenga un impacto en su vida en el Batallón, en los planes del Ejército para con ese lugar, e incluso en el páramo.

Este ejemplo etnográfico presenta varios desafíos a la literatura sobre el cuidado. Primero, porque se trata de un grupo de hombres, y sobre todo militares, en desarrollo de actividades de cuidado. Segundo, porque los sujetos y objetos sobre los que recaen las prácticas de cuidado son no solamente humanos, sino también, no-humanos. Y, por último, porque no se trata únicamente de hombres cuidando plantas, sino también de plantas cuidando de hombres. Sobre esto último, la bibliografía sobre los estudios poshumanistas o el giro de lo no-humano es iluminadora para pensar en estas relaciones militar-frailejón. Las fronteras entre las distintas concepciones son frágiles, por lo que no se trata de establecer categorías, sino aclaraciones sobre el uso de los conceptos. Una mirada poshumana se asocia más a identificar aquello que nos hace humanos. Hace un énfasis en

la relación humano y tecnología, aunque Cary Wolfe (2010) señala que más allá de descentrar el humano se trata, en particular, de hacer investigación y pensar de manera que no se parta de lo humano como el centro de la investigación, sino a partir de relaciones y construcciones conjuntas con no-humanos. Hacia esta pretensión está dirigido este trabajo.

En esta misma línea, el giro de lo no-humano (Grusin 2015) –que podría encontrar sus orígenes en el texto clásico de Bruno Latour (1993), *Nunca hemos sido modernos*– sugiere que aquello que nos hace humanos es precisamente lo indivisible de nuestra relación con los no-humanos. Este giro habla de coexistencia, coevolución, colaboración, de términos que tienen como finalidad hacer el énfasis en relaciones tejidas y que no se pueden simplemente separar, porque hacen parte de la naturaleza cultura o *nature culture*, utilizando el concepto de Donna Haraway (2008).

Sin duda, esto se aleja de los estudios del cuidado, de ahí que el trabajo de de la Bellacasa (2017) sea novedoso. Los estudios del cuidado se han enfocado en el trabajo de los cuidadores y definen cómo se entiende el cuidado desde esta perspectiva (Pettersen 2012). El trabajo de Federici (2015) y Joan Tronto (1993), y en el escenario nacional, el trabajo de Arango y Molinier (2011), han sido importantes para identificar las dimensiones políticas del cuidado, en particular, las estructuras de inequidad y poder sobre las que se edifican las relaciones de cuidado. Sin embargo, Tronto y Fisher (1990), y luego Engster (2005) –quien retoma la definición de estas autoras–, se enfocan en las prácticas del cuidado. El trabajo de de la Bellacasa (2017) adopta esta idea del hacer, pero desde una visión poshumanista que distribuye las agencias del hacer entre humanos y no-humanos en una colaboración.

Sobre esto último recae el ejemplo etnográfico aquí presentado: en hacer énfasis en un hacer que no es solamente humano, que no hace parte de las estructuras tradicionales del cuidado, sino que, por el contrario y lejos de ellas, se encuentra en un recinto militar. Se trata de un cuidado que va en dos direcciones: desde los no-humanos hacia los humanos y viceversa. Pero hay un elemento adicional, y es precisamente a pensar en qué produce la idea de paz. Más allá de un acuerdo, o lejos de las definiciones legales, la paz opera en este caso específico en un espacio en donde las relaciones que han mantenido militares junto con los frailejones durante muchos años florecen en un nuevo contexto. Se materializan a partir de relaciones mutuas de cuidado.

El trabajo de Kristina Lyons con relación al suelo (2014; 2016; 2018a) ha llevado estas ideas sobre las relaciones mutuas de cuidado a una exploración adicional, en donde ella da cuenta de las posibilidades políticas y económicas en las que están inmersas diferentes relaciones entre humanos y no-humanos. En vez de concentrarse en las infinitas rupturas y muertes que podría generar la política de aspersión con glifosato en una región del Putumayo, encuentra, en las prácticas con la tierra de pequeños campesinos, múltiples posibilidades de vida que paradójicamente pasan por procesos naturales de descomposición y políticas de muerte (Lyons 2016).

El caso etnográfico en este artículo podría ser una isla en una política amplia de militarización de la naturaleza (Lyons 2018a). Se trata de algo que el anterior viceministro de defensa, Aníbal Fernández de Soto (2018) –mientras se refería a un público vestido en uniformes militares de distintas unidades en la Feria Internacional del Medio Ambiente, FIMA– denominó como la nueva función de las fuerzas militares en el posconflicto: la protección de la riqueza natural del país. Al mismo tiempo, en otras salas se presentaban los resultados de Colombia Bio y el expresidente Juan Manuel Santos hablaba de la militarización y el ambiente en términos de detener la avanzada de la frontera agrícola:

¿Por qué es tan importante la titulación? Porque las personas que tienen ya propiedad sobre su tierra se convierten en los mejores guardianes que no pasen encima de ellos y se genera una serie de círculo (sic) virtuoso.

Entonces, así es como vamos a garantizar que la frontera se respete, o sea, que no se siga deforestando sobretodo la Amazonia, pero también en el Pacífico.

Pero a eso le vamos a agregar también esa es la zanahoria, pero también necesitamos un poco de garrote contra las mafias, contra los usurpadores de tierras, contra los narcotraficantes que están financiando la deforestación.

Entonces hay hoy 15 batallones de nuestro Ejército que son batallones de selva y de alta montaña, y ya di las instrucciones al comandante general de las Fuerzas Militares, el General Mejía para que dispusiera que todos esos batallones tengan como misión principal proteger nuestras fronteras agrícolas. (Santos 2018)

Pero a lo que nos llevan los frailejones, los militares en el Batallón de Alta Montaña del Sumapaz, el apoyo de los científicos que reivindican esta iniciativa, es a que existen diferentes maneras de pensar la militarización que no pasan por usar las mismas fuerzas de la confrontación armada; ahora para con la naturaleza. Iniciativas como las de la protección de la frontera agrícola o la protección de las riquezas naturales, como lo denominaba el viceministro de defensa, sigue la misma lógica de pensar naturaleza como propiedad. Así mismo, “paz” desde este lente solo sirve para pensar en no confrontación, y no como una categoría analítica que permita analizar relaciones sociomateriales que construyan paz en paisajes multiespecie.

Por tanto, así como lo señala Kipnis (2015, 45) al hablar de las relaciones que se construyen con no-humanos, el argumento no se reduce a señalar que las cosas tienen agencia, sino “cómo se desarrollan los procesos y el lugar y el papel de lo no-humano en el proceso”. Eliminar a los frailejones de la historia del conflicto en el páramo de Sumapaz, como si solo fueran parte del paisaje, es ignorar cómo ellos también tienen algo por contar de esta historia.

Mientras caminábamos para llegar a los cuatro mil metros de altura, Andrés Acosta, el herpetólogo del Instituto Humboldt, se detiene y mira adentro de cada frailejón seco, muerto en el suelo. Los abre para mirar y continúa. Yo repito el ejercicio en busca de ranas. Le pregunto si es un mal síntoma que no encontremos nada. Me explica que en realidad no tiene nada de malo, pero que da cuenta de mucha actividad humana en el páramo. Quizás esa fue en algún momento una zona de vivienda o tránsito, me dice. “Aunque vemos el páramo en muy buen estado, pero en un páramo muy conservado saltan las ranas”, enfatiza mirando a su alrededor (Diario de campo 1).

Esta iniciativa por restaurar el páramo viene precisamente de esa historia de la que nos cuentan, con ausencias, las ranas y los frailejones. Es imposible no pensar en conflicto estando allí, así que apenas tuve la oportunidad le pregunté al soldado profesional que acompañaba a los ornitólogos mientras caminábamos al Batallón a recoger el desayuno de los compañeros: “¿Es verdad que se metían los frailejones entre la ropa para calentarse?”. Se volteó y me miró como incrédulo, y con una pequeña sonrisa que se le alcanzó a formar en la cara, me explicó, “lo que hacíamos era un colchoncito”, e hizo el gesto como si estuviera

acomodando las hojas del frailejón sobre el suelo, “y eso bota calorcito” (Diario de campo 1).

¿Qué habría sido de las noches de los soldados acampando en el páramo sin las hojas gruesas y peludas de los frailejones? ¿Qué sería de ese Batallón hoy sin el vivero de frailejones? ¿Qué sería del páramo sin la guerra? Lo interesante es que tanto conflicto como paz articulan una relación entre soldados y frailejones. Ser soldado en este lugar particular es en su relación con los frailejones, y con el clima sin duda; la inclemencia del frío y esa lluvia liviana pero constante han hecho que estas plantas tengan las características térmicas que las llevaron a ser presa de los soldados. Pero son hoy también compañeros en eso de hacer paz. Aunque no es la planta en sí misma, tampoco es el militar, es la relación lo que hace paz. Y es una relación que se construye a partir del cuidado mutuo.

El cuidado es una manera de construir mundos (Latimer y López 2019; de la Bellacasa 2011; 2017). Y, en vez de convertir en “Otro” a ese con quien se produce o se cocrean ensamblajes sociomateriales (Latimer y López 2019, 16), el cuidado pone el énfasis en la relación que se produce. Y lo que surge, precisamente, de ese encuentro entre soldado y frailejón es una forma por medio de la cual paz adquiere una materialidad.

La paz aparece aquí en su hacer con otros. Hacer paz en este contexto es devenir de maneras distintas en un contexto sin enfrentamiento armado. Es pensar la paz en términos de la violencia hacia ese otro que me dio la mano en tantas noches de frío. Paz aquí es también reparar. No solo no confrontación. Se trata de reparar el paisaje multiespecie “protagonista de historias del mundo” (Tsing 2012, 141), en este caso, de historias de conflicto y paz. Este último término aquí aparece como un batallón sin futuro, al menos de guerra. Aparece como un batallón que hoy es vivero. Hacer paz es aprender los pasos y los mecanismos para reproducir *Espeletia* y luego que sea posible plantarlas y que no mueran. Porque cualquiera con una pequeña inclinación hacia la jardinería sabe que no todas las plantas permiten ser trasplantadas, y que las plantas escogen su lugar para crecer y reproducirse, por más buenas intenciones que tenga el jardinero. En este páramo, las *Espeletia* y el Ejército han sido equipo, de muchas formas. Contar la historia de la justicia transicional y sus programas sin tener en cuenta estos nuevos paisajes multiespecie sería ignorar esas capas sutiles pero importantes de la historia de la paz, la reparación y el conflicto en Colombia.

La paz humana se construye con otros no-humanos

Hay que abandonar, por tanto, la centralidad de la víctima en las aproximaciones sobre construcción de paz y justicia transicional, en aras de tener otra comprensión de la paz en la que quepan otros actores como hacedores de ella. De ahí la invitación a pensarla en otros términos, en relación con no-humanos. Sobre todo porque desde donde se está entendiendo este concepto, se ata a una forma muy específica de pensar las relaciones humanas. La literatura poshumanista, precisamente, ha empujado esa frontera de lo humano.

Lograr reproducir los frailejones ha puesto a este batallón a pensar en otros objetivos. No solo ha comenzado el Ejército un proceso de patentes, sino que esto ha atraído a medios, investigadores y una expedición de Colombia Bio. De hecho, el coordinador de la expedición me explicaba que había sido el interés del Ejército en los frailejones lo que nos había llevado al Sumapaz. “Apoyar esa iniciativa y brindarles más herramientas”, ese era uno de los objetivos, además del inventario de especies (Diario de campo 1). También estaba apoyando el proceso un estudiante posdoctoral que entró con la convocatoria de Colciencias en 2018. Parques Nacionales ha sido un aliado, sobre todo, porque han sido ellos quienes han identificado los lugares para sembrar las más de 10.000 *Espeletia* mal contadas (Diario de campo 1). Todas estas son alianzas con actores no armados en estrategias lejos de la guerra y, por el contrario, con manifestaciones de paz.

Pero el papel de la *Espeletia* no debería reducirse al resultado de un curioso o varios que lograron encontrar la manera de reproducirla, y todo lo que se ha desencadenado desde allí. Aquí es donde los estudios poshumanos cobran mucha relevancia, pues abren la posibilidad a pensar la vida social y cultural en relación con los objetos, las plantas, o la paz. Chris Gregory (2014) en una edición especial de la revista sobre teoría etnográfica *HAU* presenta una crítica a los estudios poshumanos que voy a utilizar para mostrar cómo pienso la relación entre paz y no-humanos.

Para el autor, los análisis sobre lo poshumano se centran en dos campos: el atribuir agencia e intencionalidad a las cosas, lo que es igual a trasladarles características humanas, explica. Y en términos de la investigación científica, nos saca de uno de los objetivos principales de la antropología y la etnografía, entender las relaciones sociales entre

personas, haciendo énfasis en la agencia de las cosas (Gregory 2014, 64). La teoría poshumanista tiene sus límites, advierte el autor, y para el futuro de la investigación en antropología, estos estudios deben ser desafiados, pues se pone en cuestión lo que significa ser humano; eso es lo que está en juego (Gregory 2014, 65). Y, sin duda, el llamado de atención es importante, pero se pierde el punto principal de los estudios poshumanos, que es el de desestabilizar esta división entre lo humanizado y lo deshumanizado.

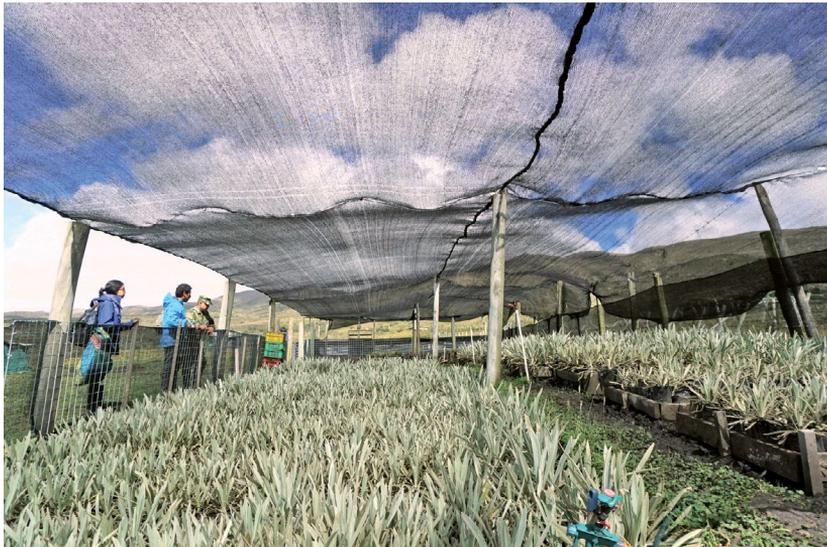
La misma crítica se ha hecho desde la biología a quienes han intentado otorgar características humanas a las plantas. Por ejemplo, Stefano Mancuso (2018), profesor de la Universidad de Florencia en neurobiología vegetal, señala que en 1905 el botánico austriaco Gottlieb Haberlandt había propuesto la loca idea de que las plantas tenían capacidad visual. Solo obtuvo silencio, explica Mancuso. Un silencio de un siglo en el que nadie se tomó el trabajo de refutar o complementar la teoría, pues la capacidad visual de las plantas es sin duda una excentricidad. Solo en 2016 empezaron algunos investigadores a decir que las plantas podrían tener capacidad visual, micro lentes, que es lo que le permite a la planta buscar la luz (Schuergers et ál. 2016) o la explicación de por qué una planta pueda hacer mimesis, es decir, de ser capaces de transformarse para parecerse a otra (Mancuso y Baluška 2017). Así que no solo han sido los antropólogos quienes se han sentido incómodos con otorgar características humanas a las cosas, sino que los biólogos han tenido las mismas dudas. La pregunta entonces sería ¿por qué decir que la paz no es solo humana?, cuando tenemos que la paz es una forma de entender las relaciones sociales y, en particular, un mecanismo para pensar y aproximarse a sociedades en conflicto y posconflicto.

La discusión, para Andrew B. Kipnis (2015) no se ha planteado en los términos correctos. Primero porque los poshumanistas no han dejado la pregunta sobre lo humano. Y segundo, porque agencia no es una sola, hay muchos tipos de agencia, pero, sobre todo, “las agencias emergen de los lazos y enredos, ningún tipo de agencia existe de manera aislada” (Kipnis 2015, 50). Desde este lugar quiero pensar la paz. Que interese y sea humana, no quiere decir que no se comparta con otras entidades más que humanas.

La paz emerge aquí a partir de una relación de cuidado. El desmonte del conflicto en el páramo abrió la posibilidad de pasar de una relación

con los frailejones como proveedores de calor, a reproducir, plantar y velar por el bienestar de un vivero de más de 10 000 plantas de esta especie, ya hoy sembradas en el páramo de Sumapaz. Y hasta aquí la paz no sería más que detener la confrontación. Pero la curiosidad y el conocimiento adecuado (de la Bellacasa 2011) para la reproducción del frailejón va más allá del simple fin de la guerra. Es sorprendente lo que se ha logrado con respecto a su reproducción y plantación. Por eso, esta manera de entender la paz se queda corta: porque no aborda esta dimensión que se comparte con otros no-humanos. Y el cuidado, esa relación que se construye entre el soldado y el frailejón, es una forma de entender que se haya logrado un impensable: que los frailejones permitieran ser reproducidos y sembrados. Así se observa en la figura 1, el vivero con cientos de plantas listas para ser sembradas por los soldados en los lugares que indiquen los funcionarios de Parques Nacionales. Una polisombra las protege del sol intenso del páramo. En la foto aparecen Mejía y dos botánicos del Instituto Humboldt a quienes Mejía les presenta los frailejones.

Figura 1. Vivero de frailejones en el Batallón de Alta Montaña Número 1.



Fuente: autora; Sumapaz, junio 3 de 2018.

Regresemos al Batallón de Alta Montaña y pensemos nuevamente en las *Espeletia*. Hay tres ideas que resuenan aquí: primero, que las agencias son en relación las unas con las otras. Y para esto no es necesario acudir a un antropólogo, diría Kipnis (2015, 55), quizás las leyes del movimiento de Newton puedan explicar esta afirmación al decir que por cada acción hay una reacción, y se podrían aplicar las leyes de los objetos en movimiento a las personas. Aquí la precaución que hay que tener, advierte el autor, es entender que “la falacia no es la de adscribir agencia a las cosas, pero adscribir una agencia con forma humana a las cosas” (Kipnis 2015, 49). Por tanto, esto nos lleva a la segunda idea: la paz se hace también con no-humanos. Sin duda, la paz hace parte de un tema legal y de una agenda política nacional e internacional, pero no solamente es esto. La paz es también compartida con elementos más que humanos.

Las *Espeletia* han sido distintas cosas durante el conflicto y ahora en la paz. Hoy los frailejones aparecen en su relación con los soldados de una forma distinta. Osorio y Mejía señalan que había una deuda con los frailejones, pues durante el conflicto fueron muchos los que terminaron como colchón o aislante térmico, y ahora, en medio de la paz, es posible reconciliarse con ese pasado, y que la nueva historia que se escriba sea la de la reproducción y la siembra.

Esto nos lleva a la idea tres: los paisajes multiespecie cuentan nuevas historias. Quizás esta no sea una nueva historia, pues la del conflicto y la paz en Colombia ha estado muy documentada. Esta busca ser una historia distinta en la que soldado y frailejón son en un devenir conjunto. Primero, en medio del conflicto como fuente de calor, y ahora, sin enfrentamiento, construyendo juntos otro paisaje. Incluso, permitiendo que el Batallón de Alta Montaña continúe en funcionamiento, a pesar de que ya no presta ningún servicio a la guerra en esta zona. Porque los enfrentamientos a 3500 m s. n. m. aún se ven, sobre todo por la zona del Catatumbo, y por el páramo del Almorzadero, donde los frailejones son en su relación con el conflicto de formas muy distintas.

CONCLUSIÓN

Mi intención en este artículo fue poner a la paz a hablar en otros términos. Pues si bien el origen del concepto lo ata a la guerra, a las agendas internacionales en prevención de los conflictos armados, construcción de paz y justicia transicional, lo cierto es que en otros términos

permite ampliar las miradas hacia paisajes multiespecie (Tsing 2012). Así, podemos contar una historia del conflicto en donde las plantas no aparezcan únicamente como contextos en los que este se desarrolla, o como un descubrimiento científico, sino como seres con la capacidad de participar igualmente de ideas humanas de paz. No solo se trata de la *Elaeagia pacisnascis* con su capacidad de dar cuenta del proceso de paz en Colombia a través de su existencia (como nuevo descubrimiento para la ciencia), sino que, como ella, también están las *Espeletia* en el páramo de Sumapaz y las relaciones que han forjado durante años de guerra y paz con los militares.

Son relaciones que en un momento fueron parte de prácticas de destrucción, pero que también significaron lazos que nos permiten ver uniones que coexisten con rupturas. Y que, además, hoy moviliza todo un batallón del Ejército al cultivo y la siembra de frailejones, y en mutuas relaciones de cuidado. Así que las *Espeletia* y la *Elaeagia pacisnascis* de hecho no están tan lejos de las agendas en construcción de paz, sino que son clave en las formas como la paz y el ambiente se entretujan materialmente, en medio de un proceso de justicia transicional.

Científicos sociales han dado pasos importantes por advertir cómo los no-humanos participan de la guerra y de la paz. Ahora el reto de las agendas legales y judiciales es buscar maneras para incorporar ideas de relaciones mutuas de cuidado (Lederach 2017) que no sean únicamente estrategias de personalidad jurídica para la naturaleza, sino que incluyan una comprensión política más amplia como la que propone Lyons (2014; 2016; 2018a), por ejemplo.

Así mismo, las *Espeletia*, junto con los militares en el Batallón, presentan formas alternativas de pensar la relación de los militares con el medio ambiente. Siguiendo con el discurso de Juan Manuel Santos (2018) en la FIMA, él también hace alusión a este batallón particular, sin poder dejar de lado a las *Espeletia*:

Quando yo llegué al Ministerio de Defensa en el año 2006, estábamos en plena guerra con las FARC y uno de los corredores principales de las FARC para venir hacia Cundinamarca desde su centro de operaciones que eran los Llanos Orientales, era el Sumapaz, había un corredor que se utilizaba muchísimo.

Y yo fui y parte de la estrategia contra las FARC fue crear los batallones de alta montaña y fui personalmente allá a crear el batallón

de alta montaña que fue muy efectivo en trancar a las FARC y que dejaran de utilizar ese corredor que era el Sumapaz. El Sumapaz es hoy un páramo muy importante ya delimitado en donde además hace mucho frío [sic], 3200 metros está el Batallón de Alta Montaña.

Cuando fuimos a delimitarlo hace 3 meses se me presentó el comandante del Batallón de Alta Montaña. Y me dijo: Presidente, aquí está su comandante del Batallón de Alta Montaña de Sumapaz y quiero darle parte de mis soldados. Y me dijo: ya [sic] gracias a que hay paz pues nosotros no tenemos que contener a las FARC, ya no estamos matando guerrilleros, estamos reforestando el páramo con frailejones, estamos sembrando frailejones.

Imagínense lo que eso significa, un Ejército, un batallón, que antes estaba en plena guerra ahora está recuperando el medio ambiente. Eso es lo que vamos a poner a hacer a nuestro Ejército en forma muy importante, y también a nuestra Policía.

Hoy hay muy pocos agentes especializados en medio ambiente, hay cerca de 500, eso es muy poquito, ya le dije al general Nieto y al Ministro de Defensa: necesito un plan para crecer en número, casi que en forma exponencial, por ahora vamos, más que a duplicar, vamos a poner 1200 agentes pero agentes con unos objetivos específicos. (Santos 2018)

Aunque esta relación pueda estar mediada todavía por ideas más acordes con el uso de la fuerza y la guerra, las *Espeletia* aquí juegan un papel distinto. Aquí hay relaciones mutuas de cuidado que no pasan por educar únicamente en medio ambiente, aunque esto pueda tener un impacto. Se trata de develar esas historias de construcciones conjuntas.

La historia de los militares que innovan en el cultivo de frailejones, aunque pasa como una más de las muchas historias de invenciones científicas, no se puede entender como un acto humano por conocer el mundo, sino que está inscrito en un proceso constante de construir posibilidades y relaciones mutuas de cuidado. Y, en este caso particular, se trata de construir posibilidades en un momento en el que paz y conflicto toman diferentes formas. Para el Batallón de Alta Montaña Número 1, la paz, como concepto, resuena de maneras muy distintas a como podría hacerlo en otro recinto militar. En este caso particular, el concepto moviliza una posición ética y política que impacta directamente

las relaciones con no-humanos a través de prácticas militares de cuidado que transforman paisajes multiespecie. De ahí que la paz, esa que hace parte de programas de justicia transicional y de los procesos de construcción de paz, deba comenzar a pensarse de la mano de no-humanos, compañeros en este proceso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldana, Raquel. 2006. "A Victim-Centered Reflection on Truth Commissions and Prosecutions as a Response to Mass Atrocities". *Journal of Human Rights* 5, 1: 107-126.
- Andrade, Germán. 2004. "Selvas sin ley. Conflicto, drogas y globalización de la deforestación de Colombia.". En *Guerra, sociedad y medio ambiente*, editado por Manuel Rodríguez y Martha Cárdenas, 107-173. Bogotá: Foro Nacional Ambiental.
- Arango, Luz Gabriela y Pascale Molinier. 2011. *El trabajo y la ética del cuidado*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Blundell, Arthur y Emily Harwell. 2016. *How Do Peace Agreements Treat Natural Resources*. London: UK Aid–Forest Trends–Natural Capital Advisors. <https://www.forest-trends.org/publications/how-do-peace-agreements-treat-natural-resources/>
- Bohórquez, María, Eyda Araque-Barrera y José Pacheco. 2016. "Propagación *in vitro* de *Espeletia paipana*, frailejón endémico en peligro de extinción". *Actualidades Biológicas* 38, 104: 23-36. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.acbi.v38n104a03>
- Boutros-Ghali, Boutros. 1992. "An Agenda for Peace: Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peace-Keeping". *International Relations* 11, 3: 201-208. DOI: <https://doi.org/10.1177/004711789201100302>
- Caracol. 2018. "Especie de frailejón única en el mundo en peligro de extinción en Boyacá." *Caracol Radio*. https://caracol.com.co/emisora/2018/06/07/tunja/1528378021_792884.html
- Castillejo-Cuéllar, Alejandro. 2014. "La localización del daño: etnografía, espacio, y confesión en el escenario transicional colombiano". *Horizontes Antropológicos* 20, 42: 213-236. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832014000200009>
- Castillejo-Cuéllar, Alejandro. 2015. "La imaginación social del porvenir: reflexiones sobre Colombia y el prospecto de una comisión de la verdad". En *Proceso de paz y perspectivas democráticas en Colombia*, editado por Alejandro Castillejo-Cuéllar, Eduardo Rueda y Edwin Agudelo, 13-74. Buenos Aires:

Clacso. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20150713033325/ProcesoDePaz.pdf>

Colciencias. 2016. *Colombia Bio*. Bogotá: Colciencias. <http://www.colciencias.gov.co/sites/default/files/upload/paginas/resena-colombiabiio-2016.pdf>

Corporación Autónoma del Valle del Cauca –CVC–. 2019. “La CVC y el Ejército Nacional lanzaron el primer centro de investigación para la restauración de las fábricas de agua”. CVC. <https://www.cvc.gov.co/fabricabarragan>

Corte Constitucional de Colombia. 2016. *Sentencia T-622 de 10 de noviembre*. Magistrado ponente: Jorge Iván Palacio Palacio.

Corte Suprema de Justicia – Sala de Casación Civil. 2018. *Sentencia 4360 de 5 de abril*. Magistrado ponente: Luis Armando Tolosa Villabona.

Decreto 4633. 2011. “Medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas”. *Diario Oficial* N.º 48 278, del 9 de diciembre de 2011. Bogotá: Ministerio del Interior de Colombia.

de la Bellacasa, María. 2011. “Matters of Care in Technoscience: Assembling Neglected Things”. *Social Studies of Science* 41, 1: 85-106. DOI: <http://doi.org/10.1177/0306312710380301>

de la Bellacasa, María. 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

El Tiempo. 2019. “Un centro de investigación para proteger los frailejones”. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/colombia/cali/un-centro-de-investigacion-para-protoger-a-los-frailejones-338298>

Engster, Daniel. 2005. “Rethinking Care Theory: The Practice of Caring and the Obligation to Care”. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 20, 3: 50-74. DOI: <https://doi.org/10.2979/hyp.2005.20.3.50>

Eslava 2019. “Naturaleza: ¿víctima del conflicto?”. *Dejusticia*. <https://www.dejusticia.org/naturaleza-victima-del-conflicto/>

Federici, Silvia. 2015. “Sobre el trabajo de cuidado de los mayores y los límites del marxismo”. *Nueva Sociedad*, 256: 45-62. <https://library.fes.de/pdf-files/nuso/nuso-256.pdf>

Fernández de Soto, Aníbal. 2018. “Ministerio de Defensa Nacional frente al medio ambiente”. Ponencia presentada en Feria Internacional de Medio Ambiente – FIMA–, Bogotá, junio 20-23.

Fundación Ideas para la Paz –FIP–. 2018. *Las garantías de seguridad: una mirada desde lo local*. Bogotá: FIP. <http://ideaspaz.org/especiales/garantias-seguridad>

- Galtung, Johan. 1976. "Three Approaches to Peace: Peacekeeping, Peacemaking, and Peacebuilding". En *Peace, War and Defense: Essays in Peace Research*, vol. 2, editado por Johan Galtung, 282-304. Copenhagen: Ejlers.
- Galtung, Johan. 1998. *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Gernika: Bakeaz-Gernika Gogoratuz.
- Gilligan, Carol. 2013. "La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado". En: *La ética del cuidado*, editado por Carol Gilligan, 40-67. *Cuadernos de la Fundación Víctor Grífols i Lucas* 30. Barcelona: Fundación Víctor Grífols i Lucas.
- Gómez, Gabriel. 2013. "Justicia transicional 'desde abajo': un marco teórico constructivista crítico para el análisis de la experiencia colombiana". *Co-Herencia* 10, 19: 137-166. DOI: <https://doi.org/10.17230/co-herencia.10.19.6>
- Gregory, Chris. 2014. "Sad Stories of the Lives of Things". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, 3: 69-72.
- Grusin, Richard. 2015. "Introducción". En *The Nonhuman Turn*, editado por Richard Grusin, pp. vii-xxix. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Guerra Curvelo, Weidler. 2017. "Epílogo. perspectivas indígenas de la paz: su estética y ritualidad". *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue Canadienne Des Études Latino-Américaines et Caraïbes* 42, 3: 417-424. DOI: <https://doi.org/10.1080/08263663.2017.1378446>
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press. DOI: <https://doi.org/10.1068/d2706wsh>
- Jacobsson, Marie. 2015. "Capítulo IX. Protección del medio ambiente en relación con los conflictos armados". *Comisión de Derecho Internacional*. A/70/10 <https://legal.un.org/ilc/reports/2015/spanish/chp9.pdf>
- Juzgado Primero Penal del Circuito. 2019. *Sentencia de tutela de primera instancia 071*. Neiva, 24 de octubre.
- Kipnis, Andrew. 2015. "Agency between Humanism and Posthumanism Latour and His Opponents". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5, 2: 43-58. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau5.2.004>
- Kritz, Neil. 1995. *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*. Washington D. C.: The United States Institute of Peace.
- Latimer, Joanna y Daniel López Gómez. 2019. "Intimate Entanglements: Affects, More-than-Human Intimacies and the Politics of Relations in Science and

Technology”. *The Sociological Review* 67, 2: 247-263. DOI: <http://doi.org/10.1177/0038026119831623>

- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lederach, John Paul. 2007. *Construyendo la paz: reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao: Colección Red Gernika.
- Lederach, Angela. 2017. “The Campesino Was Born for the Campo’: A Multispecies Approach to Territorial Peace in Colombia”. *American Anthropologist* 119, 4: 589-602. DOI: <https://doi.org/10.1111/aman.12925>
- Lundy, Patricia y Mark McGovern. 2008. “Whose Justice? Rethinking Transitional Justice from the Bottom Up”. *Journal of Law and Society* 35, 2: 265-292. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-6478.2008.00438.x>
- Lyons, Kristina. 2014. “Soil, Science, Development an the Elusive Nature of Colombia’s Amazonian Plains”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 19, 2: 212-236. DOI: <https://doi.org/10.1111/jlca.12097>
- Lyons, Kristina. 2016. “Decomposition As Life Politics: Soils, Selva, and Small Farmers under the Gun of the U. S.-Colombian War on Drugs”. *Cultural Anthropology* 31, 1: 56-81. DOI: <https://doi.org/10.14506/ca31.1.04>
- Lyons, Kristina. 2018a. “Chemical Warfare in Colombia, Evidentiary Ecologies and Senti-Actuando Practices of Justice”. *Social Studies of Science* 48, 3: 414-437. DOI: <https://doi.org/10.1177/0306312718765375>
- Lyons, Kristina. 2018b. “Rivers Have Memory: The (Im)Possibility of Floods and Histories of Urban de-and- Reconstruction in the Andean-Amazonian Foothills”. *City & Society* 30, 3: 1-15. DOI: <https://doi.org/10.1111/ciso.12191>
- Mancuso, Stefano. 2018. *The Revolutionary Genius of Plants: A New Understanding of PLant Intelligence and Behavior*. New York: Atria Books.
- Mancuso, Stefano y Frantisek Baluška. 2017. “Plant Ocelli for Visually Guided Plant Behavior”. *Trends in Plant Science* 22, 1: 5-6. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tplants.2016.11.009>
- McEvoy, Kieran y Lorna McGregor. 2008. “Transitional Justice from Below: An Agenda for Research, Policy and Praxis”. En *Transitional Justice from Below: Grassroots Activism and the Struggle for Change*, editado por Kieran McEvoy Lorna McGregor, 1-15. Oxford: Hart Publishing.
- Mendoza-Cifuentes, Humberto y José Aguilar-Cano. 2018. “Una nueva especie de barniz de pasto *Elaeagia (rubiaceae)* de la cordillera oriental de

- Colombia”. *Biota Colombiana* 19, 1: 3-9. DOI: <https://doi.org/10.21068/c2018.v19s1a01>
- Naciones Unidas. 1946. *Carta de las Naciones Unidas*. San Francisco, CA: Naciones Unidas https://www.oas.org/36ag/espanol/doc_referencia/Carta_NU.pdf
- Naciones Unidas Colombia. 2014. *Consideraciones ambientales para la construcción de una paz territorial estable, duradera y sostenible en Colombia*. Bogotá: Naciones Unidas. <https://www.undp.org/content/dam/colombia/docs/MedioAmbiente/undp-co-pazyambiente-2015.pdf>
- Nichols, Sandra. 2014. “Reimagining Transitional Justice for an Enduring Peace: Accounting for Natural Resources in Conflict”. En *Justice and Economic Violence in Transition*, editado por Dustin Sharp, 203-232. New York: Springer.
- Pettersen, Tove. 2012. “Conceptions of Care: Altruism, Feminism, and Mature Care”. *Hypatia* 27, 2: 366-389. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01197.x>
- Pinto, Lina. 2019. “Disentangling War and Disease in Post-Conflict Colombia beyond Technoscientific Peacemaking”. *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* 2, 1: 94-111. DOI: <https://doi.org/10.1080/25729861.2018.1532779>
- Quintero, David. 2019. “Ejército de alta montaña repuebla con frailejones el páramo de Barragán”. *El Espectador*, agosto 23. <https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/ejercito-de-alta-montana-repuebla-con-frailejones-el-paramo-de-barragan-articulo-877489>
- Reyes Le Paliscot, Elizabeth. 2016. *La oportunidad de la paz: desafíos y transformaciones claves*. Bogotá: Fundación Ideas para la Paz –FIP–. <http://www.ideaspaz.org/publications/posts/1289>
- Robins, Simon. 2011. “Towards Victim-Centred Transitional Justice: Understanding the Needs of Families of the Disappeared in Postconflict Nepal”. *The International Journal of Transitional Justice* 5: 75-98. DOI: <http://doi.org/10.1093/ijtj/ijq027>
- Robins, Simon. 2017. “Failing Victims? The Limits of Transitional Justice in Addressing the Needs of Victims of Violations”. *Human Rights and International Legal Discourse* 11, 1: 41-58. <http://eprints.whiterose.ac.uk/122438/>
- Rodríguez, Cesar, Rodríguez, Diana y Helena Durán. 2017. *La paz ambiental: retos y propuestas para el posacuerdo*. Bogotá: Dejusticia.

- Ruiz Serna, Daniel. 2017. “El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* 53, 2: 85-113. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.118>
- Santos, Juan Manuel. 2018. “Alianza en pro del desarrollo rural para la paz territorial y la protección ambiental: definición de la frontera agrícola”. Ponencia presentada en Feria Internacional de Medio Ambiente –FIMA–. Bogotá, junio 20-23. <http://es.presidencia.gov.co/discursos/180621-Palabras-del-Presidente-Juan-Manuel-Santos-en-la-instalacion-de-la-VI-Feria-Internacional-del-Medio-Ambiente>
- Schuergers, Nils, Lenn, Tchern, Kampmann, Ronald, Meissner, Markus V., Esteves, Tiago, Temerinac-Ott, Maja, Korvink, Jan G., Lowe, Alan R. y Conrad W. Mullineaux. 2016. “Cyanobacteria Use Micro-Optics to Sense Light Direction”. *eLife* 5:e12620. DOI: <https://doi.org/10.7554/eLife.12620.001>
- Semana. 2018. “Paz naciente’, la flor descubierta gracias al acuerdo con las Farc”. *Semana*, julio 30. <https://www.semana.com/nacion/articulo/paz-naciente-la-flor-descubierta-gracias-al-acuerdo-con-las-farc/577105>
- Semana. 2020. “2020: un líder asesinado por día”. *Semana*, enero 18. <https://www.semana.com/nacion/articulo/asesinato-de-lideres-sociales-uno-por-dia-en-2020/648542>
- Tobón, Marco. 2010. “Animalizar para distinguir. narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la gente de centro”. *Revista Colombiana de Antropología* 46, 1: 157-185. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015237007>
- Tronto, Joan. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- Tronto, Joan y Berenice Fisher. 1990. “Toward a Feminist Theory of Caring”. En *Circles of Care*, editado por Emily Abel y Margaret Nelson, 36-54. Albany: SUNY Press.
- Tsing, Anna. 2012. “Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species”. *Environmental Humanities* 1: 141-154. DOI: <https://doi.org/10.1215/22011919-3610012>
- United Nations Environment Programme –UNEP–. 2009. *From Conflict to Peacebuilding. The Role of Natural Resources and the Environment*. Nairobi, Kenya: UNEP http://web.archive.org/web/20150905195658/http://postconflict.unep.ch/publications/pcdmb_policy_01.pdf

- Vera Lugo, Juan Pablo. 2015. “Memorias emergentes: las consecuencias inesperadas de la Ley de Justicia y Paz en Colombia (2005-2011)”. *Estudios Socio-jurídicos* 17, 2: 13-44. DOI: <https://dx.doi.org/10.12804/esj17.02.2015.01>
- Wildlife Conservation Society –wcs–. 2018. “Restauración en el Parque Nacional Natural Los Nevados”. wcs Colombia. <https://colombia.wcs.org/es-es/WCS-Colombia/Noticias/articleType/ArticleView/articleId/11663/RESTAURACION-EN-EL-PARQUE-NACIONAL-NATURAL-LOS-NEVADOS.aspx>
- Wlosko, Myriam y Cecilia Ros. 2015. “El trabajo del cuidado en el sector salud desde la psicodinámica del trabajo y de la perspectiva del *care*. Entrevista a Pascale Molinier”. *Salud Colectiva* 11, 3: 445-454. DOI: <https://doi.org/10.18294/sc.2015.728>
- Wolfe, Cary. 2010. *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fuentes empíricas

- Entrevista 1: entrevista realizada a Hernando García, director encargado del Instituto Humboldt. Instituto Humboldt (Bogotá), Sede Calle 72, febrero 7 de 2017, 1 hora. Notas manuscritas.
- Diario de campo 1: diario de campo (septiembre 2017 – septiembre 2019), Instituto Humboldt, 5 expediciones de Colombia Bio, foros y documentales. Notas manuscritas en computador, algunas grabaciones de audio y fotografías.

AUTONOMÍA, MECANIZACIÓN Y GUERRA: LA TRAMA DEL ORO EN EL PACÍFICO COLOMBIANO*

MARÍA ISABEL GALINDO ORREGO**

SABINA RASMUSSEN***

INGE HELENA VALENCIA****

Universidad Icesi, Cali, Colombia



Artículo de investigación. Recibido: 6 de mayo de 2019. Aprobado: 12 de marzo de 2020.

Cómo citar este artículo:

Galindo, María Isabel, Sabina Rasmussen e Inge Helena Valencia. 2020.

“Autonomía, mecanización y guerra: la trama del oro en el Pacífico colombiano”.

Maguaré 33, 2: 101-137 DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86198>

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación “Minería ilegal en Colombia: retos del ordenamiento territorial para el posconflicto en la región del Pacífico”, financiado por la Universidad Icesi, en el marco de la convocatoria de proyectos de investigación interfacultades de 2017.

** mariaisabelgalindo47@gmail.com

*** rasmussensabina@gmail.com

**** ihvalencia@icesi.edu.co

RESUMEN

El presente artículo busca destacar la agencia multidimensional del oro en diferentes aspectos de la historia de la región Pacífico y de sus habitantes, tanto humanos como no-humanos. A través de las reflexiones que surgen de un breve recorrido histórico sobre el Pacífico y del trabajo etnográfico realizado en los ríos Quito y Guapi, problematizamos la relación entre los habitantes de la región y el oro. Nuestra tesis es que en la actualidad el oro ha perdido su carácter multidimensional (imán de la conquista de territorios de difícil acceso en el período colonial, dinamizador de la esclavitud, medio para que las personas esclavizadas pudieran adquirir su libertad y complemento económico de las actividades de subsistencia), para tornarse en un vehículo de devastadora explotación, tanto para humanos como para no-humanos, en un contexto de conflicto armado y de mecanización de la actividad minera, que profundiza sus rasgos destructivos asociados a la muerte y el despojo.

Palabras clave: agencia del oro, búsqueda y extracción aurífera, conflicto armado, despojo, mecanización, minería, minería ilegal, Pacífico colombiano.

AUTONOMY, MECHANIZATION AND WAR: THE SOCIAL FABRIC OF GOLD IN THE COLOMBIAN PACIFIC REGION

ABSTRACT

This article highlights the multidimensional gold agency in the history of the Pacific region of Colombia, both for its human and non-human inhabitants. Based on a historical approach of the region and ethnographic fieldwork in the Guapi and the Quito rivers, we problematize the relationships between gold and the human inhabitants of the Pacific region. Our thesis is that gold has lost its former multidimensional agency (as a trigger for colonizing isolated territories during the colonial period, a driving force of slavery, a means to obtain freedom and a supplement of economic subsistence). Therefore, in a context of armed conflict and mining mechanization, it has become a vehicle of brutal exploitation for both humans and non-humans, a transformation that deepens its destructive traits of death and dispossession.

Keywords: armed conflict, Colombian Pacific region, dispossession, gold agency, gold mining and extraction, illegal mining, mechanization, mining.

AUTONOMIA, MECANIZAÇÃO E GUERRA: A TRAMA DO OURO NO PACÍFICO COLOMBIANO

RESUMO

Este artigo pretende destacar a agência multidimensional do ouro em diferentes aspectos da história do Pacífico colombiano e de seus habitantes, tanto humanos quanto não humanos. Por meio das reflexões que surgem de um breve percorrido histórico sobre o Pacífico e do trabalho etnográfico realizado nos rios Quito e Guapi, problematizamos a relação entre os habitantes da região e o ouro. Levantamos a tese de que, na atualidade, o ouro vem perdendo seu caráter multidimensional (ímã da conquista de territórios de difícil acesso no período colonial, dinamizador da escravidão, meio para que as pessoas escravizadas pudessem adquirir sua liberdade e complemento econômico das atividades de sobrevivência) para se tornar um veículo de devastadora exploração, tanto para humanos quanto para não humanos, em um contexto de conflito armado e de mecanização da atividade mineradora, que aprofunda seus traços destrutivos associados à morte e à desapropriação.

Palavras-chave: agência do ouro, busca e extração aurífera, conflito armado, despojo, mecanização, mineração, mineração ilegal, Pacífico colombiano.

INTRODUCCIÓN

La región del Pacífico está ubicada en el Occidente de Colombia y está conformada por los departamentos de Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño. Históricamente se ha caracterizado por ser un lugar de asiento de sucesivos ciclos extractivos y por haber sido señalado como un territorio alejado y abandonado por el Estado, a pesar de ser un lugar de asentamiento tradicional de poblaciones afrocolombianas e indígenas. También sobresale por las dinámicas asociadas al conflicto armado, ya que actualmente distintos actores armados legales e ilegales se disputan el control territorial para la realización de actividades ilícitas ligadas al narcotráfico, los cultivos de uso ilícito y la minería ilegal. A la luz de la mirada de quienes han pretendido dominarlas, las tierras bajas del Pacífico colombiano han sido imaginadas como lugares de extracción cuyas gentes y geografías aparecen como objetos de explotación y de peligro, tan seductoras como amenazantes. A veces salvajes e infranqueables, otras baldíos y susceptibles de ser domesticados, estos parajes han constituido lo que Margarita Serje (2005) concibió como “revés de la nación”: bordes y territorios fronterizos despojados de su lugar e historia.

Creemos, en sintonía con algunos de los investigadores que han estudiado el Pacífico colombiano (Aprile-Gnisset 1993; Friedemann 1974; Herrera 2016; Leal 2009; Restrepo 1996; West 2000 [1957], 1972), que la extracción aurífera ha configurado un perfil particular de la región en el que se funden la historia humana y la historia natural, relatos y materialidades, poblaciones, oro, ríos, selvas y montañas minerales. Por ejemplo, el oro ha sido un elemento muy importante para entender procesos como la llegada de pobladores afrodescendientes en condición de esclavitud, su posterior emancipación, así como las dinámicas que hoy sobresalen, en particular la realización de minería de oro como una renta que financia la guerra. Vale la pena señalar que, a partir de la década de los noventa del siglo xx, la región del Pacífico colombiano empezó a ser disputada por distintos actores armados, que hoy ven en la minería ilegal una manera de financiarse y ejercer control sobre los territorios. Uno de los elementos más ilustrativos es la llegada, casi simultánea, de la maquinaria minera y la máquina de guerra al Litoral. Es decir, paralelo al proceso de recrudescimiento del conflicto armado a partir de la avanzada del proyecto paramilitar contrainsurgente y de la inclusión creciente de la región en el proyecto nacional a través de la

guerra (Agudelo 2001), encontramos una transformación de las prácticas mineras, ahora caracterizadas por el uso de maquinaria pesada como retroexcavadoras, dragas⁵ y dragones.

Además, partimos de la presunción de que los materiales, su explotación y uso no son neutrales política, económica y ni socialmente (Drazin y Küclher 2015; Taussig 2004). Por eso, al momento de entender las dinámicas de una región como el Pacífico colombiano, se hace inevitable enfrentarse con el oro como material que agencia y atraviesa su historia mediante las más intrincadas interrelaciones entre seres humanos y no-humanos. Por ello con el propósito de indagar en las múltiples formas en que distintos seres (ríos, selvas, minerales como el oro, poblaciones humanas) resultan afectados por estos procesos extractivos, pensamos en una heterogeneidad emergente y relacional en la que humanos y no-humanos se coproducen y hacen sus interacciones en el mundo. En ese camino proponemos mostrar cómo la actual minería del oro que se realiza en el Pacífico puede implicar una suerte de “venganza” de la naturaleza frente a los intentos de su dominación (Taussig 2004), representando ya no la posibilidad emancipadora que tuvo antes, sino la causa de una paradójica escasez en medio de la destrucción, el abandono y la guerra.

Teniendo en cuenta la complejidad de procesos que afronta la región, este artículo tiene por objetivo indagar las transformaciones y agencias que el oro ha tenido en el Litoral Pacífico. A través de las reflexiones que surgen de un breve recorrido por la historia de la región, y del trabajo etnográfico realizado en los ríos Quito y Guapi, problematizaremos la relación de la región con el oro, lo que este ha tenido de emancipador como de esclavizante, de oportunidad como de condena, de prosperidad como de destrucción, de riqueza efímera como elemento causante de problemas persistentes. Partiremos de la tesis de que el oro ha perdido su carácter multidimensional (tanto emancipador como esclavizante) para tornarse en un vehículo de despojo, para humanos y no-humanos. Es decir, indagaremos por la

5 Según el documento de Tierra Digna (s. f.), una draga “es una embarcación utilizada para excavar material debajo del nivel del agua, y elevar el material extraído hasta la superficie. Una mini-draga cuenta con un motor con pequeña capacidad (30hp), mientras que un dragón cuenta con capacidad superior de succión”.

agencia del oro (Drazin y Küclher 2015) en cuanto elemento que dinamiza distintos tipos de relaciones económicas sociales y ambientales entre diferentes seres humanos y no humanos.

Nuestro trabajo de campo

Nuestro interés por el oro nace por comprender el lugar que ha tenido la minería en la configuración del Pacífico. Es decir, nos interesa indagar cómo la búsqueda y extracción de este metal ha agenciado distintos procesos económicos, sociales y ambientales que le han dado un sello particular a esta región. Por ejemplo, la minería de oro tradicional ha estado ligada a la presencia de la población afrodescendiente en la región. Tanto su presencia, como su pasado esclavizado y sus procesos de emancipación y autonomía tienen que ver con la realización de esta actividad como bien lo han demostrado trabajos pioneros como el desarrollado por Nina S. de Friedemann en *Minería, descendencia y orfebrería artesanal en el Litoral Pacífico* (1974) y los más actuales sobre historia de la minería con los trabajos desarrollados por Oscar Almario (2018).

Los estragos de la minería de gran porte que hoy se practica masivamente en la región los observamos en las visitas de campo realizadas en Quibdó y el río Quito en el Chocó, y Guapi en el Cauca, en el marco de la investigación *Minería ilegal en Colombia: retos del ordenamiento territorial para el posconflicto en la región del Pacífico* de la Universidad Icesi. Así, pudimos atestiguar las profundas consecuencias sobre los humanos, y deberíamos decir humanas, dado que las consecuencias del paquete tecnológico de la minería de gran porte incluyen, entre otras cosas, el uso del mercurio –metal pesado altamente contaminante y bioacumulable, que afecta a hombres y mujeres–. Han sido sobre todo las mujeres quienes manifiestan particularmente sentir las consecuencias de la contaminación del agua en sus cuerpos, tal vez antes que los hombres. Pero el daño también ocurre en los ríos, que ahora están erosionados y vienen con lo que se conoce como “el aguasucia”, el agua sedimentada y contaminada; incide en la pérdida de su cauce, en la desaparición de los peces y otros no-humanos de diferentes tipos que los habitan y hacen parte de ellos. Ante esta situación, la Corte Constitucional emitió la Sentencia T-622 de 2016, en la que declaró al río Atrato y su cuenca como un sujeto de derechos, en un intento de generar acciones estructurales

ante la gravedad de la situación, basándose en una perspectiva biocéntrica que modifica la manera en que la jurisprudencia trata a los no-humanos en Colombia, en este caso el río.

Como parte del trabajo de campo para el desarrollo de nuestra investigación tuvimos la posibilidad de recorrer el río Quito con las autoridades de los Consejos Comunitarios de la zona y la Diócesis de Quibdó, gracias a la invitación del Centro para la Justicia Social Tierra Digna, que organizó un evento sobre el reconocimiento de derechos del río Atrato. Uno de los objetivos del mismo fue conocer y reconocer de primera mano los estragos de la minería de gran porte de enclave extractivo, tanto en el río como en sus comunidades ribereñas, humanas y no-humanas. De este evento surgieron encuentros e intercambios con las personas ribereñas, entrevistas con líderes políticos y autoridades del territorio, líderes, personas de la academia y representantes políticos⁶.

El segundo lugar donde se llevó a cabo el trabajo de campo fue en Guapi, Cauca, donde se realizaron entrevistas y reuniones con autoridades de los consejos comunitarios, la Diócesis de Guapi, así como con líderes y lideresas locales. Estos tres encuentros definieron el marco de las conversaciones cuyos resultados expondremos aquí. La reunión con las autoridades de los consejos permitió iluminar una historia local imbricada con la minería, pero que muestra la transformación en las maneras de hacerla. La mirada desde los Consejos es clara: la población afrodescendiente ha sido minera por excelencia y urge cambiar de manos la extracción para que las mismas comunidades puedan continuar sacando el oro, pero sin irrumpir tan violentamente en el medio ambiente. Por su parte, tanto la Diócesis como los líderes y lideresas permitieron un acercamiento mucho más crítico frente al problema y nos proporcionaron una versión de la historia minera de la región llena de contradicciones y complejidades, especialmente con relación a la riqueza repentina y la paralela destrucción del tejido social, organizativo y natural que conlleva.

Estas experiencias y la posibilidad de diálogo e intercambio con una variedad de personas y organizaciones nutren este texto, que busca llamar la atención sobre un tema ineludible: los estragos que causa la minería

6 Para garantizar la confidencialidad se omiten los nombres de las personas entrevistadas.

mecanizada de gran porte. Incluso las terribles imágenes satelitales que muestran múltiples cuencas erosionadas, deberían ser suficiente para plantear e implementar con urgencia estrategias para cambiar esta forma de explotación del oro. Nótese que no nos referimos a la prohibición de la actividad minera, anclada como está en la historia de la región y sus gentes, ni tampoco a la formalización de las actividades como única solución, sino a un cambio que respete a las poblaciones locales, sus derechos, autonomía y tradiciones. Máxime, porque el Pacífico se ha clasificado como una de las regiones más biodiversas del planeta, con una red hidrográfica omnipresente en el territorio, un territorio que se ha construido precisamente en relación con el agua, con esos ríos y especialmente con su fluir.

Entre agencias y extractivismos

En un contexto en el que las fronteras del extractivismo se extienden por todo el mundo y se profundizan, abarcando cada vez más territorios sacrificables (Svampa 2008), es necesario replantearse las prioridades para generar formas de habitar el mundo que permitan a las diferentes especies vivir y florecer, incluso en aquellas zonas que han sido dañadas y yacen en “ruinas” (Tsing 2015), y donde solo se puede aspirar a unas “sanaciones parciales” (Haraway 2015). Sin embargo, en el territorio del Pacífico, la explotación del oro de aluvión de enclave extractivo con maquinaria de gran porte se impone fácticamente sobre cualquier otra posibilidad. ¿Cuáles son las razones que permiten comprender esta sinrazón de arrasar con gran parte de lo existente, como las dinámicas construidas entre los ríos y sus habitantes, por obtener el oro de esta manera? ¿Cómo se explica el “eterno retorno” del oro en esta región, por encima de cualquier otra posibilidad e interés en la misma? ¿Qué nos permite ver el oro, en su materialidad e historia, que puedan ser claves para pensar otras formas de convivencia entre humanos y no-humanos?

Como una manera de comprender la relación entre humanos y no-humanos, la antropología ha tenido que enfrentarse, y sigue haciéndolo, con la eterna dualidad entre naturaleza y cultura. La rígida dicotomía que diferencia lo que es “natural” de aquello que el ser humano ha creado es resultado de una forma peculiar de concebir el mundo propia del pensamiento occidental. Esta división ha impedido revelar otras formas posibles de percibir el mundo a propósito de la relación de los

seres humanos y su entorno. Por ejemplo el vínculo de algunos pueblos con el oro muestra cómo este es concebido como parte de un universo relacional en el que humanos y no-humanos se coproducen. Este elemento resulta tener agencia: el oro *se le corre* a quien lo persigue con ambición y la riqueza dorada enloquece a quienes de él se enamoran. Esto puede dar luces acerca de una nueva forma de pensar las interacciones entre seres humanos y el mundo no-humano en que se despliega la vida. En ese sentido, y siguiendo a Astrid Ulloa (2001, 201), las investigaciones que se ocupan de la naturaleza como un

ente con capacidad de acción y con un dinamismo propio replantean la visión de una naturaleza pasiva o prístina [...] los humanos no son determinados por el medio ambiente [y] la naturaleza no es determinada por los intereses individuales, lo que permite un nuevo entendimiento de la relación naturaleza/cultura como interdependiente e interactiva, en la cual ambas se afectan recíprocamente.

Muy de la mano de la propuesta de Astrid Ulloa, Philippe Descola (2001, 101) plantea que la construcción de la naturaleza varía con relación al contexto histórico y cultural y, en esa medida, es posible identificar la existencia de culturas “en que las distinciones entre tipos de seres vivientes, objetos y quimeras parecen borrosas, y donde los no humanos parecen compartir muchas características específicas de la humanidad”. La importancia que adquiere esta discusión reside en la posibilidad de imaginar una historia que piense en el oro como un elemento en constante interacción con sociedades humanas que en su encuentro con el mineral se dan forma mutuamente. Según Eduardo Gudynas (2011, 283), es fundamental romper con las perspectivas antropocéntricas sobre la naturaleza para realzar la posibilidad de comprender otras formas de conocer el mundo que nacen de ontologías relacionales en que no hay jerarquías verticales sino un diálogo, una conversación. Estas perspectivas, a propósito de la manera en que la antropología puede acercarse a una nueva concepción de los vínculos entre naturaleza y cultura para trascender la separación y plantear una antropología no dualista, apuntan justamente a dichas ontologías *planas*.

Estas miradas podrían complementarse con la propuesta de Bruno Latour (2008) y Michel Callon (1986) sobre una sociología relacional. La

teoría del actor red concibe “lo social” como el producto de un entramado de relaciones e interacciones entre agentes humanos y no-humanos. Se trata de una sociología de las asociaciones en la que se *ensamblan* aspectos heterogéneos en la que es posible adjudicar una capacidad de acción a entidades animales, vegetales, máquinas y humanos. Esta apuesta teórica, que es también metodológica, supone abordar las relaciones como constitutivas de una red y reemplaza las esencias por los múltiples nodos de un rizoma conectado. En ese sentido, podemos iluminar la reflexión aquí planteada, dado que se trata de contemplar la acción de agentes no humanos como el oro, y la manera en que agencian relaciones ambientales, sociales y económicas, además de concebir la historia como el devenir de las relaciones entre humanos y naturaleza.

Aun así, es importante mencionar que otra mirada para abordar la agencia del oro en la región ha sido el período colonial por las dinámicas económicas extractivas. Su forma de colonización está íntimamente ligada a su integración parcial como una despensa de productos naturales, que están allí para ser apropiados y comercializados más allá de la región (Leal y Restrepo 2003). Es un modelo de economía extractiva ausentista que es posible rastrear desde la Colonia (Agudelo 2001). Esto es, quienes se benefician de la inserción en el mercado de estos productos extraídos no son principalmente las poblaciones locales, sino actores por fuera de la región. Los productos que han aceitado los ciclos extractivos cambian, los actores que los dinamizan y la estructura sociopolítica en la que se mueven también, pero persiste esta dinámica de enclave de extracción para mercados externos, en los que las poblaciones locales se integran de diferentes maneras, aunque no redundan en la mejora de su calidad de vida en general, como veremos a continuación.

HISTORIA Y AGENCIAS DEL ORO EN EL PACÍFICO: ENTRE LA ESCLAVITUD Y LA AUTONOMÍA

En el caso del oro en el Pacífico, la expansión de la minería de gran porte que se dio desde la década de 1990 ha sido directamente proporcional al aumento de las expresiones de violencia en estos territorios. Este tipo de minería se realiza en general en los ríos y utiliza grandes máquinas generando profundas disrupciones en el territorio (Contraloría General de la República 2013; Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito-ONUDD 2016; Tierra Digna y Melo 2016). La alta informalidad de

la actividad minera, ligada a nuevas economías ilícitas y altos flujos del capital de actividades como el narcotráfico, y la vinculación de actores armados, tiene impactos considerables en las poblaciones que habitan y hacen esta región. A ello hay que sumar que los conflictos generados a partir de la explotación del oro han aumentado, debido a la falta de claridad respecto a las políticas rectoras mineras del país.

Es necesario aclarar que las formas de categorización de la minería que se realizan en la región son objeto de profundas discusiones, especialmente por la forma en que la normativa ha establecido la división entre lo legal y lo ilegal. Se trata de una normativa confusa que no distingue claramente los diferentes tipos de minería realizados, y que no diferencia claramente entre lo legal y lo ilegal, al punto que la Procuraduría General de la Nación (2011, 8), en su informe preventivo *Minería ilegal en Colombia* de 2011, habla de “anarquía normativa”. Así, un cambio con inmensas repercusiones fue la eliminación de la distinción de los tipos de minería según su tamaño, causando que grandes y pequeños pasen a ser tratados de la misma manera, medida que tiene múltiples repercusiones.

Massé y Camargo (2012) indican que la criminalización y la persecución que sufren en muchos casos pequeños mineros tradicionales es consecuencia de esta falta de distinción entre los diferentes tipos de minería. La situación actual de las transformaciones que ha traído esta forma de hacer minería conecta con el papel que ha tenido el oro en la historia de la región. Este recorrido mostrará cómo el carácter potencialmente emancipador de la extracción de oro devino casi exclusivamente esclavizante y cómo dicha actividad, sobre todo cuando se trata de ímpetus foráneos, ilustra la continuidad del despojo en aquellas tierras producidas como periferias, pero que a la vez constituyen centros fundamentales del extractivismo que alimenta la economía nacional y mundial (Villegas 2006).

En el caso del oro, este es un material fascinante y contradictorio. Atraviesa la historia del Pacífico colombiano y cobra especial relevancia desde la época de la Conquista y la Colonia, dado que se transforma en el objeto del deseo imperial y dinamiza la llegada de los poderes coloniales a la región. Son varios los rasgos distintivos del oro frente a otros materiales históricamente explotados en la región y que se tejen también con su historia. Los ciclos extractivistas del Pacífico han sido varios, pero veremos que el

oro permanece: el caucho, la tagua, la quina, el platino, las maderas finas, cada uno ha tenido su período de auge y de declive. Los sucesivos *boom* con diferentes duraciones, se han entrelazado con distintos actores que han sacado inmenso provecho y otros que han padecido las consecuencias, siendo los primeros generalmente actores foráneos y los segundos buena parte de las poblaciones locales (Leal y Restrepo 2003), y cada vez más los integrantes no-humanos de los territorios.

Así, por ejemplo, la tagua, el marfil vegetal, tuvo su época dorada hasta que la industria de los botones encontró en el plástico un material más adecuado y de fácil acceso. La quina fue reemplazada por las sustancias sintéticas desarrolladas por la industria farmacéutica. El platino se explotó cuando las reservas de los montes Urales se volvieron inaccesibles por la Revolución rusa, y se dejó luego por haberse vuelto escaso y por haber encontrado nuevas reservas en otras geografías (Leal 2009). Pero el oro nunca ha caducado y nunca ha perdido valor. Siempre presente, vuelve renovado, con fiebres cada vez más intensas, cargadas de sueños de emancipación pero también de violencia aguzada. Hoy el oro repica al son de guerras cada vez más cruentas, que involucran tanto a humanos como a no-humanos.

Desde la llegada de los europeos, el extremo noroccidental de Suramérica es inventado como una frontera casi impenetrable que promete ricos minerales. El sueño de El Dorado, entre otras muchas quimeras, motivó la conquista de la región. Los viejos pobladores indígenas enfrentaron impetuosamente la llegada de los extranjeros desde la primera década del siglo XVI. Dichas comunidades habitaban la región miles de años antes de la invasión europea en lo que se conoce como la fase indoamericana (Aprile-Gnisset 1993). En el periodo precolombino el trabajo del oro tenía un carácter distinto al que la empresa extractiva colonial propuso. Los antiguos orfebres lo consideraban materia poderosa, sangre de la tierra que precisaba un intercambio ritual para su extracción (Taussig 2013, 21). Antes de la llegada de europeos y africanos, las poblaciones amerindias del noroccidente del continente usaban la técnica de *buceo* para encontrarlo. Dicha técnica, extensamente utilizada en el periodo colonial, hacia la mitad del siglo consistía en zambullirse en la profundidad de los ríos para excavar su lecho y hurgar en las entrañas de la tierra donde se encontraba la *roca madre*, lugar en que yace el oro después

de ser arrastrado por el agua de las montañas a los cauces ribereños (Taussig 2013; West 1972).

A partir del siglo XVI el Pacífico colombiano se convirtió en escenario privilegiado de la actividad minera. Las búsquedas de oro trajeron foráneos a incursionar en estas tierras y las cabeceras de los ríos constituyeron el lugar por excelencia de la explotación aurífera. El río Atrato fue uno de los primeros escenarios en que tuvo lugar el encuentro colonial entre indígenas y españoles. Sus aguas fueron surcadas en 1512 por Vasco Núñez de Balboa, quien declaró la existencia de importantes yacimientos auríferos en aquellas tierras bajas (West 2000). Entre 1540 y 1570 las expediciones que navegaron los ríos Atrato y San Juan fueron contenidas por las difíciles condiciones climáticas y por la resistencia guerrera de los pueblos nativos. Apenas en 1573 fue posible comandar, desde la ciudad de Toro –localidad ubicada en ese entonces en lo que hoy es territorio chocoano y que fue trasladada luego al norte del departamento del Valle–, una incipiente explotación de oro y, a finales de siglo, se fundó el Real de Minas de Nóvita, epicentro minero de la región (Rueda 1993).

El primer ciclo de explotación aurífera estuvo en manos de los pueblos indígenas nativos, articulados como servidumbre en la actividad minera colonial. Luego, diezmada dramáticamente la población amerindia, los colonizadores destinaron contingentes de africanos esclavizados como mano de obra para la extracción de oro. A partir de la “pacificación” de los indígenas, hacia 1630, las poblaciones negras esclavizadas empezaron a predominar en las zonas de placeres auríferos en lo que se conoce actualmente como el departamento del Chocó (West 2000). Los reales de minas se establecieron definitivamente desde mediados del siglo XVII, y su huella puede rastrearse en los actuales centros mineros del Pacífico colombiano que siguieron asentándose cerca de la antigua zona de influencia (Restrepo 1996). Durante los primeros años del siglo XVIII florece la explotación de oro en el Chocó y se acentúa la presencia de esclavizados negros en dicho territorio (West 1972). Por su parte, en el Pacífico sur, el río Timbiquí es también protagonista del auge minero y esclavista. Las familias Mosquera y Arboleda expandieron su dominio sobre hombres, tierras y minas desde inicios de 1700 hasta la mitad del siguiente siglo (Taussig 2013, 102).

Robert West (2000, 155) afirma que en el periodo colonial la explotación minera tuvo tres importantes epicentros a partir de los cuales se colonizó

toda la región: i) los tributarios orientales de las cuencas altas de los ríos Atrato y San Juan, es decir, el corazón del Chocó; ii) el distrito de Barbacoas que incluye los ríos Telembí y Magüí y sus tributarios; y iii) los cursos medios y altos de numerosos ríos que atraviesan la angosta planicie aluvial entre Buenaventura y la bahía de Guapi. En este contexto los esclavizados que se organizaban en cuadrillas para la explotación eran propiedad de hacendados y esclavistas, generalmente ubicados en Cali y Popayán. En la Colonia la región fue la mayor productora de oro para la Corona, siendo los territorios mineros los únicos ocupados por esta (Leal y Restrepo 2003, citados por Rasmussen y Valencia 2018).

Posteriormente, las guerras de independencia frente a la corona española en las primeras décadas del siglo XIX y la emancipación de esclavos a mediados del mismo conmocionaron la actividad minera a lo largo de todo el Pacífico colombiano. Los conflictos bélicos y la manumisión de los esclavizados declarada en 1851 desestabilizaron la producción aurífera, diezmando su mano de obra en nombre de la independencia nacional o de la libertad de los otrora esclavizados. El flujo de población alcanzó niveles importantes y, en la segunda mitad del siglo XIX, las poblaciones negras se dispersaron y fundaron nuevos asentamientos ahora en libertad. Sin la esclavitud, los nuevos “libres” empezaron a vivir del monte, los ríos, los manglares y el mar; abandonaron las cabeceras –centros del poder minero colonial– y poblaron las tierras bajas del Pacífico, en los cauces medios y bajos de los ríos, continuando con la realización de la explotación aurífera, a la par que realizaban la pesca y la agricultura. La relación con la minería del oro que acompañó a los esclavizados en la liberación fue muy importante. Si el oro esclavizó, en el Pacífico el oro también liberó, ya que muchos de los esclavizados compraron su libertad con el mineral que extraían en sus días libres, y sirvió como una de las principales actividades productivas de subsistencia tanto antes como después de la manumisión.

Claudia Leal (2008) hace un recuento de cómo las disputas por la tagua y el oro fueron el objeto de una economía extractiva que determinó, en parte, la naturaleza de la propiedad de la tierra en las partes bajas de dicha región. El trabajo en los taguales y en las minas de oro permitió a algunas poblaciones del Pacífico un grado de libertad frente a la avanzada de la titulación de tierras que se llevaba a cabo en otras regiones del país entre 1870 y 1930, a diferencia de lo que sucedía en estos

territorios considerados “baldíos”. Leal (2008, 432) explica que “aunque en términos generales los pobladores locales no tuvieron derechos de propiedad sobre la tierra, ni tampoco sobre los bosques o las minas, sí ejercieron control sobre el territorio por medio de sus diversos sistemas productivos”. La extracción de oro, la recolección de tagua, la cacería, la agricultura y la pesca se conjugaron en una economía propia que abrió el camino hacia una relativa independencia y autonomía fundamentada en prácticas tradicionales de producción y en la tenencia colectiva de la tierra, que devinieron, muchos años después, en la base de los derechos étnico-territoriales de las comunidades negras después de las reformas constitucionales de principios de 1990. Así, los campesinos negros de las tierras bajas pudieron mantener una economía mediada por prácticas productivas como el lavado del oro en días que no trabajaban para las minas y la recolección de semillas de tagua, hecha libremente cerca de la orilla del mar. Esta autonomía estaría asociada al carácter supuestamente recóndito de la región y a la imagen de las tierras bajas como un lugar aislado e infranqueable, rasgos “usados para describir a sus habitantes, naturalizando la pobreza regional y su estatus periférico” (Leal y van Ausdal 2014, 202).

Esta economía propia estuvo marcada, sin embargo, por nuevos ciclos extractivos que articularon una vez más a las poblaciones locales como mano de obra mediante unas lógicas geopolíticas en las que sus territorios se conciben como espacios de enclaves extractivos. Ante el declive de la explotación aurífera en el Chocó a causa de las guerras de independencia y la manumisión de esclavizados, algunos hallaron en la inversión extranjera la posibilidad de redención económica. En la década de 1880 se introducen las primeras dragas en la región y se acentúa la necesidad de importar tecnología. En las primeras décadas del siglo xx, la adquisición nacional y extranjera de títulos mineros se extendió por los ríos chocoanos en una ola de especulación minera. Por ejemplo, entre 1916 y 1930 tiene lugar una intensa explotación de platino en el río Condoto, afluente del San Juan, en manos de la Compañía Chocó Pacífico que dragó el lecho más rico en dicho material en todo el territorio nacional (Leal 2009). Por su parte, en los primeros años del siglo xx y por lo menos hasta 1920, la New Timbiquí Gold Mines explotó la riqueza aurífera del río Timbiquí en el Cauca, erigiendo en esa tierra una nueva avanzada colonial en plena formación de la República. Los franceses

instauraron una pequeña colonia en la que todo sucedía al compás de los intereses de la compañía, incluso prohibieron el mazamorreo con el propósito de impedir cualquier posible autonomía económica de la población local (Taussig 2013, 28).

Posteriormente, a principios del siglo xx se renueva el ciclo extractivo del oro, ahora también acompañado por el interés en el platino, con la entrada de empresas de extranjeras –como la Chocó Pacífico de Estados Unidos– que instalaron un sistema de enclave donde realizaron los primeros intentos de “modernización” de la explotación aurífera y del platino a través de la introducción de maquinaria, como las dragas. Ya en la primera mitad del siglo xx la madera dinamiza la extracción. La apertura de carreteras hasta Quibdó, Buenaventura y Tumaco abrió esta posibilidad, al conectar la región con el interior del país, donde estaba la demanda del material (Pardo 2014). En la década de 1950 y 1960, la demanda de tanino para las curtiembres del país propicia la explotación del mangle rojo (Leal y Restrepo 2003). En la década de 1960, la declaración de la zona como tierras baldías y zonas de colonización, y la concomitante entrega de concesiones de explotación maderera asegura un nuevo auge (Agudelo 2001).

Desde la década de los noventa, la explotación mecanizada del oro ha gestado nuevos escenarios, revelando una ruptura profunda respecto de las formas de explotación aurífera que hasta entonces mostraban una relativa continuidad. Esta ruptura estuvo marcada, sobre todo, por las tecnologías mediante las cuales se lleva a cabo la extracción del mineral. De la mano de estas transformaciones aparecen otras que tienen que ver con la llegada de la guerra a la región: hasta la década de los ochenta del siglo xx, el Pacífico colombiano fue pensado, entre otras cosas gracias a su confinamiento geográfico, como un “remanso de paz” (Agudelo 2001), exento del conflicto que se acentuaba, en otras partes del país. Casi simultáneamente entran en escena las máquinas mineras –dragones, dragas, retroexcavadoras– y la maquinaria armada. Este quiebre, que muestra rupturas en relación con las tecnologías y la organización de la actividad minera, da cuenta, sin embargo, de la continuidad en cuanto a la imagen de la región como un lugar de lógicas extractivas y de despojo, y como un espacio en que gentes y geografías particulares devienen sacrificables. La confluencia, a partir de la década de 1990, de la extracción

aurífera y la avanzada de la guerra recuerda cómo la conquista de estos territorios ha estado impulsada por la búsqueda de materias primas y cómo dichos anhelos extractivistas han sido eminentemente violentos. El quiebre mencionado será objeto de reflexión en el siguiente apartado.

EL QUIEBRE: ENTRE LA REPRIMARIZACIÓN DE LA ECONOMÍA Y LA LLEGADA DE LA GUERRA

Desde finales del siglo xx, especialmente desde los años noventa, la extracción aurífera dejó de ser una actividad económica que en conjunción con otras permitía la reproducción de la vida y era constitutiva de la existencia de las comunidades afrodescendientes del Pacífico colombiano. El vínculo con el mineral dejó de ser, en ese sentido, una parte intrincada de la trama que da forma a las condiciones materiales de existencia y a las relaciones sociales que con estas últimas se tejen. Las conversaciones desplegadas en la minería del oro –esto es, la manera en que humanos y no-humanos hacen parte de y dialogan a través de mundos relacionales de ríos, selvas, pueblos, piedras y tecnologías– se fueron rompiendo en la medida en que la extracción dejó de ser una actividad vital para convertirse en mercancía.

Los mineros ya no hallan en el tesoro dorado la posibilidad de emanciparse respecto de las condiciones que los esclavizaban, como sucedió con quienes compraron su libertad con las pepitas brillantes que conseguían en los días de fiesta; ni será el sustento que fortalecería la economía propia de los cimarrones o de aquellos que alcanzaron la libertad formal luego de 1851, sino que se convierte en una nueva forma de esclavitud y despojo para encontrar la riqueza anhelada. El producto del trabajo, como sucede en las transacciones mediadas por el capital, se separa inevitablemente de quien lo produce, rompiendo así el tejido que los amarra. Por eso planteamos que con la llegada de la minería y su mecanización, el oro pierde su carácter multidimensional, para tornarse un vehículo de despojo, tanto para humanos como para no-humanos.

Es así como la actividad minera en la región ha cambiado de forma acelerada en las últimas décadas. Durante años, los cambios en la actividad fueron menores. Por ejemplo, entre 1970 y 1980, las innovaciones tecnológicas fueron graduales y de pequeña escala: se pasó de una minería de mazamorreo o barequeo a una minería con un nivel de mecanización bajo, representado en motobombas y draguetas. En las décadas de

1980 y 1990 comienzan a llegar nuevas maquinarias, especialmente dragas y retroexcavadoras, que modificarán las formas de hacer minería en la región (Pardo 2013). Este cambio en las formas de hacer minería, tiene que ver con dos asuntos muy importantes que afronta la región del Pacífico: la reprimarización de la economía del país, y el recrudecimiento del conflicto armado.

La expansión de la industria minera, ocurrida desde la década de 1990 en Colombia –y en general en Latinoamérica– como política de Estado, responde a un proceso de largo aliento de reprimarización de la economía nacional. En Colombia, el *boom* minero se ha desarrollado de forma paralela a la expansión de actores armados ilegales, quienes, además de hacer su expansión en búsqueda del control territorial, a inicios de la década del 2000 también comienzan a vincularse al desarrollo de actividades relacionadas con la minería de enclave extractivo ilegal. De acuerdo con el economista Guillermo Rudas (2010), desde 1990 hasta el 2001 fueron entregados en el país 1.889 títulos mineros, mientras que entre el 2002 y el 2009 la cifra se incrementó a 7.869 concesiones, correspondientes a 4.839.149 hectáreas y 20.000 solicitudes en trámite. En mayo de 2009 se encontraban solicitadas casi 40 millones de hectáreas (casi el 35% del territorio nacional), lo que da cuenta de un importante crecimiento del interés por las actividades mineras y extractivas en Colombia (Silva y Valencia 2018).

Otro factor de la mano de la reprimarización de la economía, radica en que a finales del siglo xx y comienzos del xxi, en especial la primera década de este último, se puede observar un quiebre radical con respecto a la explotación del oro. Sin pretender abarcar de forma exhaustiva las razones de estos cambios, identificamos algunas de las fuerzas que lo dinamizan tanto a nivel local como global, para dar al menos un esbozo de la complejidad de factores que se entretajan en esta nueva etapa protagonizada por el oro y las transformaciones que trae la mecanización de la minería, y su relación con la reprimarización de la economía y la guerra. En el último medio siglo, la producción de oro se ha duplicado en el mundo (The Global Initiative Against Transnational Organized Crime-Tgiatoc 2016). También ha crecido en Colombia, aunque el volumen de producción local es muy difícil de calcular, dado que la mayor parte sale del país en forma ilegal, en un contexto en el que la minería como parte del sector minero-energético se ha ido posicionando en Colombia como uno de los más importantes en la economía. Los principales

dinamizadores que se identifican son una creciente demanda externa, el aumento del precio y la llamada “guerra contra las drogas”, que ha tenido consecuencias no necesariamente previstas en los territorios donde esta ha operado, especialmente la diversificación de las actividades ilegales de los grupos armados al margen de la ley. Con respecto a la primera, casi la mitad del oro producido en el mundo se destina a la elaboración de joyas (49%), algo muy jalonado especialmente por las dinámicas de consumo en China e India, donde la ascensión social de sus clases medias encuentra expresión en el oro como símbolo del recién conquistado estatus (Suárez 2012, 138-139).

La segunda fuente de demanda es el oro en forma de barras o lingotes, como forma de inversión o valor “refugio” frente a la inestabilidad del sistema financiero internacional y a la volatilidad de las inversiones, que encuentran en el oro un refugio mientras pasan las crisis económicas (Álvarez y Mitchell 2015). Esto representa el 41% de la demanda global (Suárez 2012). Es por lo menos irónico que, generalmente, las notas de prensa se refieren al oro como un “refugio” –*safe haven*– mientras que el ritmo y la forma de su extracción se vuelve más y más destructiva, dejando tanto a humanos como a no-humanos precisamente sin refugio, sin ningún *lugar dónde escapar del peligro*. Nos recuerda esto la definición de Anna Tsing (2015), retomada por Donna Haraway (2015), en la que la autora define el fin del Holoceno y el cambio de era a lo que se ha denominado Antropoceno, como la época en la que se han acabado los refugios. En este contexto, los únicos refugios disponibles serían los de las inversiones financieras. El 10% restante de la demanda de oro está representada por los usos industriales (Suárez 2012). Estas cifras son importantes, ya que deconstruyen los argumentos que ubican en los avances tecnológicos la mayor demanda de este material. Finalmente, otro aspecto de especial relevancia que aumentó la demanda del oro fue la diversificación de generación y apropiación de rentas ilegales por parte de grupos armados que identificaron la oportunidad de obtener grandes ganancias a través de un producto “legalizable”, frente a otros que permanecen como ilegales a lo largo de toda la cadena, desde la producción hasta la venta, como es el caso de la coca.

Esta posibilidad ganó particular importancia en el Pacífico, donde los cultivos de coca llegaron, al menos en parte, como consecuencia de las acciones del Plan Colombia en departamentos como el Putumayo y

el Caquetá, donde las fumigaciones aéreas con glifosato como estrategia de erradicación forzada (de humanos y de no-humanos), condujeron al desplazamiento de los cultivos. En varios lugares de la zona rural de Guapi, la llegada de la coca es anterior y se conecta con el auge de la minería mecanizada de gran porte; se ubica hacia finales de la década de los noventa y se relaciona con la “guerra contra las drogas” en otras regiones del país. El Plan Colombia produjo que el cultivo se fuera moviendo del Caquetá al Putumayo, de ahí a Nariño, para luego llegar al Cauca. La presencia de los cultivos tuvo como consecuencia las fumigaciones aéreas. Algunos pobladores locales señalan que las fumigaciones en los cultivos de coca generaron una migración a la minería mecanizada, introduciendo el uso de un paquete tecnológico compuesto sobre todo por grandes máquinas y dragas para la remoción de material en gran escala, y mercurio para su separación. Tanto la coca como la minería realizada con “retros” presentan el mismo panorama: enriquecimiento para los intermediarios, dueños de maquinaria y comerciantes (que casi siempre son foráneos), y empobrecimiento para las comunidades locales. Según miembros de consejos comunitarios a quienes pudimos entrevistar en nuestro trabajo de campo, la minería es más rentable porque la coca requiere gastos de producción y transporte. Además, la gente piensa que la coca es más dañina que el oro: “la coca es un problema social”, afirman en Guapi.

Muchas fueron las consecuencias del auge cocalero y minero: abandono de formas productivas locales, fumigación aérea de cultivos ilícitos (que acaba con otros cultivos y afecta la salud de la gente), disputas territoriales, violencia armada, entre otras. A partir de la década del 2000 aparecen en el territorio grupos paramilitares cuya embestida se sintió fuertemente en Guapi. Hombres jóvenes asesinados todos los días, mujeres violadas, líderes amenazados, motores robados, comunidades rurales desplazadas, cuerpos bajando por el río y toques de queda fueron producto de aquellos años que algunos recuerdan como terribles.

También el conflicto armado es un elemento transversal en las dinámicas territoriales en la región y el desplazamiento forzado ha cambiado drásticamente la configuración del territorio. En 2009 Guapi experimentó una oleada de desplazamientos sin precedentes: gente de Nariño (que había empezado a llegar desde 2001) y de la zona rural del municipio llenó la cabecera municipal. Hoy en día la población se concentra en la zona urbana; situación paradójica en un municipio que era eminentemente

rural. Hay un recuerdo y una vivencia muy fresca en relación con el conflicto armado, particularmente la avanzada paramilitar que arremetió contra el pueblo hace unos años. La situación, ante la complicidad de las fuerzas armadas estatales con estos grupos, debió ser afrontada por la misma población, que generó unas dinámicas de autodefensa. Por otra parte, los grupos armados han estado ligados a la minería mecanizada en la región. Hace unos años las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) mandaban en la actividad hasta hace poco, y ahora ese control se ha difuminado y atomizado entre otros grupos. Es difícil que las comunidades se opongan, “porque ante un grupo de hombres armados con fusiles, ¿quién puede resistir?”, reclaman los representantes de Pastoral Social. Los grupos armados están vinculados directamente a la realización de minería mecanizada, ya que muchas veces son ellos quienes traen la maquinaria al territorio o establecen dinámicas de extorsión y amenazas a través del cobro de vacunas (forma coloquial como en Colombia se denominan los cobros coercitivos que realizan los grupos armados al margen de la ley).

En el caso del Chocó, la minería de enclave extractivo ilegal ha fortalecido la presencia de distintos grupos armados en los territorios, que encuentran nuevas formas de lucro y financiamiento, profundizando las dinámicas del conflicto armado en un escenario caracterizado por la incapacidad estatal de hacer frente al fenómeno y unas lógicas de corrupción que permiten –a la vez que surgen de– la actividad altamente rentable que implica este tipo de explotación minera. En el año en que las actividades mineras ilegales aumentaron, Quibdó presentó en 2012 un importante aumento de los homicidios, doblando el promedio nacional; en 2013 lo triplicó. Esto está “directamente relacionado con el auge del oro” y con otros factores secundarios como el narcotráfico (Guío y Escobedo 2015, 2). Las disputas en torno a la renta minera se han dado en un contexto de debilitamiento de actores armados como el Clan del Golfo y el avance de Los Urabeños-Renacer. Las bandas criminales operan, sobre todo, en la zona urbana, siendo Quibdó un centro de compra y venta de oro. Además, es el centro de financiación de las actividades de minería. Allí operan los inversionistas, muchos ligados a bandas criminales, que realizan los préstamos necesarios para la compra de maquinarias. Varios actores tienen presencia en la cabecera urbana: desmovilizados, reinsertados, enlaces de guerrillas, paramilitares y bandas criminales. Así, es un escenario de redes

criminales, en particular alrededor del oro. Esta dinámica ha tenido como consecuencia un proceso de desplazamiento masivo del campo hacia la ciudad: Quibdó pasó de albergar el 60% de la población del municipio a albergar el 93% en menos de 15 años (Guío y Escobedo 2015).

Es claro que la relación entre extractivismo y conflicto armado en la región del Pacífico nos invita a visibilizar los primeros trabajos de investigación sobre esta relación realizados por Paul Collier y Anke Hoeffler (1998) a finales de la década de 1990. Los autores afirmaban que la razón principal por la cual se originan guerras civiles de larga duración en escenarios donde había presencia de recursos naturales altamente valiosos era las ganancias que estos dejaban. Si bien sus planteamientos sirvieron para abrirle camino a uno de los temas que había sido pasado por alto en las investigaciones en ciencias sociales, estos no estuvieron exentos de críticas. De hecho, algunas de las más fuertes dieron como resultado nuevas interpretaciones que llaman la atención sobre la necesidad de pensar la relación entre extractivismo y conflicto más allá de la codicia o la consecución de bienes económicos, teniendo en cuenta otras variables como el control territorial (Silva y Valencia 2018).

Para Macartan Humphreys (2005), por ejemplo, existen por lo menos seis mecanismos que pueden explicar la relación entre los recursos naturales y el comienzo de una guerra de larga duración. Dentro de estos mecanismos se encuentran la debilidad estatal, la viabilidad (los recursos naturales podrían financiar guerras iniciadas por otros motivos), las redes (grado en que los recursos naturales afectan la cotidianidad de las personas y cómo esto define su posición ante los conflictos), el reclamo (la dependencia de los recursos naturales, de hecho, podría estar asociada con quejas en lugar de la codicia), y la codicia de alguien de fuera (no necesariamente son codiciosos los rebeldes, hay terceros –como otros Estados, corporaciones, organizaciones– interesados en acceder a los recursos naturales). Podríamos encontrar estos aspectos en la relación entre oro y guerra para el caso del Pacífico (Silva y Valencia 2018).

La transformación del oro en las relaciones humanas y no humanas

La conformación del territorio en las comunidades del Pacífico está íntimamente ligada al agua y, en particular, a los ríos. Los ríos son los ejes de la vida. De ellos sale el alimento en forma de pesca; de ellos sale

el agua que se consume cotidianamente; en los ríos se encuentran las mujeres en sus tareas, los hombres en sus quehaceres, los niños y niñas en su esparcimiento y son fuente de comunicación y movilidad. Todo se mueve por los ríos, son “la calle principal de esta selva” (Friedemann 1974, 10; Quiceno 2016), son movilidad y vida, como muchos pobladores nos lo expresaron tanto en Guapi como Quibdó.

En los ríos se vive la vida y se construye el territorio. Sus afectaciones, por lo tanto, tienen un efecto desestructurador de la vida social; son hilos del tejido social que se rompen cuando ya no se puede consumir el agua porque enferma, porque baja “el agua sucia” producto de la minería, cuando ya no es posible bañarse en el río, ni siquiera transitar como se hacía tradicionalmente por él, dados los profundos cambios en los cauces, la sedimentación y la aparición de lomas de material removido, o por el control que hacen los actores armados. Existen cambios dramáticos e insospechados en esta región en que no se concibe la vida y el territorio sin el río. Este es el escenario de las fiestas, los intercambios culturales, el esparcimiento, los intercambios económicos y el transporte de las comunidades ribereñas.

Para entender estas relaciones establecidas entre el río y la vida, Ulrich Oslender (2008), a través de un juicioso acercamiento etnográfico a las tierras del Pacífico caucano, propone algunos conceptos que resultan claves para problematizar las interacciones de las comunidades con el ambiente en que transcurre su vida. Las nociones de “espacio acuático”, y “epistemologías acuáticas” remiten a la ligazón profunda que existe entre los seres humanos y el espacio eminentemente acuático que los rodea y que los constituye. El agua aparece a todo lo largo de la vida de estas comunidades pacíficas: la organización social, la estructura familiar, los usos productivos del espacio, la configuración del territorio, la forma de la tierra y la manera de ver, pensar y sentir el mundo están amarrados a los ríos, los manglares, los esteros y el mar. La cultura, el territorio, la dinámica económica y la lucha política se superponen en un tejido que se parece mucho al del paisaje: las arterias acuáticas que conectan el espacio suscitan también la forma de una red sinuosa. Oslender atiende a cómo la

vida en el Pacífico colombiano va discurriendo a lo largo de los ríos, las vías de comunicación de los trópicos, a los cuales está ligada la gente negra, no sólo físicamente por sus patrones de asentamiento

y comunicación, sino también emocionalmente, ya que crean un sentido de pertenencia y un particular sentido de lugar acuático. (2008, 142)

Por su parte, Natalia Quiceno (2016) se embarca en la comprensión de la vida pacífica, en relación con los ríos que surcan el medio Atrato chocono. La creación y recreación constante de la vida depende del movimiento, de la posibilidad de transitar el territorio a través de las sendas acuáticas que lo componen: “las territorialidades asociadas con el río estructuran su forma de vida. El río es el camino, el viaje, el espacio público, uno de los espacios de subsistencia. El río es vida e historia” (Quiceno 2016, 82). La irrupción de la guerra y de la minería aparece justamente como la suspensión de ese fluir asociado a la vida.

En ese sentido, por ejemplo, las lógicas asociadas a la minería mecanizada rompen las formas tradicionales de trabajo. En las conversaciones entabladas durante el trabajo de campo aparecía la certeza de que la minería mecanizada de gran porte se lleva todo el oro disponible. A diferencia del barequeo, que consiste en remover pequeñas cantidades de material del río en bateas que a través de movimientos centrífugos van separando el oro del resto, la minería mecanizada de gran porte jalona todo el material del río (arena, oro, piedras, agua), rompiendo el cauce y llevándose incluso la capa vegetal. Otras veces quienes controlan las máquinas prohíben el barequeo, o lo regulan estrictamente, permitiendo solo en ciertos momentos la entrada de barequeros y barequeras a las zonas removidas por las máquinas, e incluso llegando a cobrar vacunas para dejar a las personas barequear. Algunos líderes entrevistados tanto en Guapi como en Quibdó enfatizan el hecho de que el precio del jornal se elevó muy por encima del estipulado en el salario mínimo. Esto tiene como una de sus consecuencias principales la escasez de mano de obra para actividades como la agricultura, lo que contribuye a poner en riesgo el aprovisionamiento de alimentos de las comunidades. Mientras la minería puede pagar esos jornales, el resto de actividades no puede competir con esos costos. Además, las formas tradicionales de regular la práctica minera, de carácter comunitario o asociativo, antes hecha a través de las redes familiares o a través de la presencia de consejos comunitarios, es rota, y en muchas ocasiones se terceriza. Es decir, los dueños de las retroexcavadoras (muchas veces foráneos) emplean

otros trabajadores que vienen desde otras veredas o municipios del Chocó que buscan oro, ejerciendo presión sobre el recurso y generando competencia, por ejemplo en el pago de jornales; es una situación muy parecida a lo que ha sucedido en otros lugares como el Norte del Cauca (Silva y Valencia 2018).

En el caso del río Quito, en Chocó, las retroexcavadoras se introdujeron para acceder al oro y el platino en excavaciones de terreno a cielo abierto. Los entables mineros o sitios donde operan estas máquinas se caracterizan por ser espacios donde se ha arrasado con toda la vegetación, que muchas veces queda sepultada bajo los materiales que se remueven para hacer profundos hoyos, que después se llenan de agua; los brazos mecánicos remueven el terreno para desprender grandes cantidades del suelo y del agua que tienen mezclados los metales preciosos (Unidad de Restitución de Tierras 2014, 164). Así, luego de levantada la capa vegetal, y realizada la excavación, el material es diluido con agua a presión con la ayuda de motobombas y procesado, generalmente con la utilización de canalones, donde el material se termina de separar para luego ser amalgamado con mercurio (Tierra Digna y Melo 2016).

Las dragas por su parte operan en los cauces de los ríos y permiten remover grandes cantidades de material de los lechos, ricos en metales preciosos. Estas cuentan con succionadores que van recogiendo el material del lecho, que luego se pasa también por canalones y se lava con agua y mercurio. En las visitas de campo que realizamos durante la investigación en 2017, observamos el desvío del cauce del río Quito por el accionar de la maquinaria utilizada. En medio del río aparecen entables, en los que materiales como el plástico que se utiliza para construirlos, el metal de las retroexcavadoras, y el “agua sucia” producto del material lavado irrumpen en medio del paisaje acuático verde, que antes era tan propio de la región. Ello evidencia los consiguientes cambios morfológicos en los paisajes, sedimentación, contaminación de las aguas con elementos altamente tóxicos y peligrosos como mercurio y cianuro, así como excavaciones y erosión en los lechos de los ríos que impiden navegar su cauce, entre otras afectaciones.

Este despojo y destrucción tienen relación con los relatos que Michael Taussig reconstruye en 2004 en las cabeceras del río Timbiquí en Cauca, en donde la minería del oro está teñida de un carácter transgresor, revelado mediante su relación con el demonio, y su naturaleza maldita

y alucinante. La gente enloquece con el oro. El destino trágico de los mineros que se enriquecen repentinamente termina abrazándolos a la misma miseria en que estaban antes de hallar la piedra afortunada. Parecería que el tabú se diluye y el miedo a sacar más oro del que debería sacarse es sustituido por una ambición desmedida que será necesariamente castigada. En ausencia del pacto ritual los mineros pactan con el diablo.

A propósito de su transgresión, recuerda Taussig (2013, 95) que en la extracción aurífera la naturaleza admite ser imitada por las manos y tecnologías humanas que pretenden dominarla, “pero sólo hasta cierto punto porque la naturaleza regresará y exigirá venganza”. Parece entonces que esos límites se han difuminado y la transgresión consumado. Las recientes tecnologías abusan de su capacidad extractiva y convierten los ríos en cauces deshechos y en depósitos de agua estancada y –muchas veces– envenenada con mercurio, eso que llamamos agua sucia. Los impactos de este tipo de minería en el territorio, tanto en sus dimensiones biofísicas como sociales, son enormes, cuantitativa y cualitativamente diferentes a las formas en que la minería que se venía realizando por siglos con apenas algunos cambios.

Otro de los impactos identificados por la entrada de la maquinaria pesada, en particular de las retroexcavadoras, es la disminución en la producción agropecuaria. La menor disponibilidad de los recursos hídricos y la contaminación de los ríos también son señaladas como impactos importantes. La disminución de peces en los ríos afecta directamente la seguridad alimentaria. Por otra parte, la dependencia frente a la minería, como una actividad casi exclusiva, ha menoscabado los cultivos de pancoger que caracterizaban los ciclos productivos de antaño. Antes, el ciclo de producción era diverso y satisfacía las necesidades locales; hoy “todo tiene que comprarse”. Se trae la comida de otras partes: el pescado de la parte baja, de la pesca de mar, y el plátano llega de Nariño. Representantes de consejos comunitarios y organizaciones de base hacen énfasis en que la gente deja de producir porque se compra lo que antes se producía (Entrevistas 1, 2, 3, 4 y 5).

No solo la agricultura se ve afectada negativamente. Otras actividades, como la explotación de madera por parte de las comunidades –que para ser sustentable requiere de arreglos institucionales comunitarios en términos de su acceso y explotación– también da cuenta de la pérdida

de los conocimientos necesarios para ello. “El hombre se olvidó de cortar madera, por hacer dedicarse solo a la minería”, dicen los líderes entrevistados. Ahora están más pendientes de emplearse o vincularse de alguna manera a la actividad minera, claramente más rentable en términos económicos de corto plazo, perdiendo las nociones de rotación de los suelos, o de los saberes sobre cuándo cortar o dejar crecer.

La agricultura sobrevive en cada vez menos cantidad de cultivos de pancoger. Según nos explicaba un líder comunitario en Guapi, la actividad minera solía complementar el resto de actividades que aseguraban el sustento de las comunidades. Así, de los días de la semana, unos se dedicaban a la pesca, otros a los cultivos y otros a “minear” para complementar su economía. Esto ha ido cambiando, y en la actualidad las personas se emplean casi a tiempo completo en la minería, sobre todo la que hemos descrito como minería mecanizada de gran porte, de donde obtienen los ingresos para comprar los alimentos y demás objetos que requieren.

Actualmente, en muchos pueblos mineros del Pacífico no se desarrollan actividades diferentes a la minería, y eso los condena ineluctablemente a desaparecer junto con el oro cuando este se vuelve escaso o inaccesible. Esto significa que, además de perderse otras actividades como la agricultura o la pesca, la minería crea una dependencia económica muy frágil. Así, cuando el oro “se aleja”, cuando la posibilidad de encontrar suficiente material explotable en los ríos y cercanías se hace más difícil, se generan problemas tales como el acceso a los alimentos. En épocas de bonanza, estos se adquieren con el dinero ganado, pero en épocas de declive, cuando el flujo de dinero se detiene, las posibilidades de acceso se ven drásticamente reducidas. Ni se puede comprar, ni se produce ya en la zona porque se han roto los circuitos económicos locales que posibilitaban su producción y regulaban su acceso (Entrevistas 6, 7 y 8).

El hecho de que el oro y el mercurio vengan siempre de la mano es otro de los factores que ha irrumpido en la vida de los ríos y sus habitantes. El mercurio es utilizado en la minería del oro para separar este metal de la roca. Por su afinidad con este, el mercurio se une a él conformando una mezcla conocida como amalgama. Una vez obtenida, es quemada para que el mercurio se volatilice y quede solamente el oro. Es utilizado en la minería mecanizada de diferentes formas, pero en general con un

mismo impacto: la liberación al ambiente de este metal pesado sumamente tóxico. Esta ocurre usualmente de dos maneras: el vertimiento directo a las fuentes de agua donde se está haciendo la explotación, o la volatilización por la quema, que se realiza directamente en los lugares donde se explota o en otros, donde se hace la fundición. Durante el trabajo de campo, muchos de nuestros entrevistados y entrevistadas nos hablaron del aire pesado que se siente en la cabecera urbana de Quibdó, donde se ubican muchos de los lugares de quema de mercurio para obtener oro. También muchas mujeres, sobre todo en la vereda de Paimadó, sobre el río Quito, manifestaron tener irritaciones en la piel, de ellas, de sus hijos, asociadas al agua inevitablemente contaminada con la que se estaban bañando.

En lo que refiere al uso del mercurio en el agua, este es un contaminante persistente en el ambiente, donde se transforma en metilmercurio, que es muy tóxico y además bioacumulable. Dado que se trata de una sustancia que persiste en el ambiente, al entrar en las corrientes de agua y volverse metilmercurio, se mueve aguas abajo, introduciéndose en la cadena trófica (Rojas y Montes 2016), afectando a la fauna, la flora y a las personas que usan los ríos tanto para obtener sus alimentos como para el resto de actividades vinculadas con él. Para el caso del Pacífico, se trata de la mayoría de las actividades cotidianas, ya que los ríos son los ejes alrededor de los cuales se ha organizado históricamente la vida en estos territorios.

Colombia es el país que presenta mayor contaminación por mercurio en toda América. Se calcula que se liberan alrededor de 150 toneladas al año en el país, en las actividades relacionadas con la explotación de oro (Ministerio Nacional de Salud 2016). Sin embargo, esta irrupción se mantuvo por mucho tiempo latente y silenciosa, ignorada tanto por quienes la padecen como por muchos de quienes la perpetran. La familiaridad con el “azogue” es de larga data. Pero la identidad de este con el mercurio muchas veces es desconocida, incluso para líderes locales, quienes ante su mención se sorprendieron y comenzaron a recordar prácticas en las que este material ha sido protagonista. Y no solo en la minería del oro, pues también detallaron su uso para la apertura de canales que recortan distancias entre los meandros de los ríos.

El desarraigo es otra consecuencia identificada. La imposibilidad de sostenerse en el territorio está generando procesos de desplazamiento, ya

que las personas deben dirigirse a otras zonas para garantizar los recursos necesarios para la vida. Incluso se habla de comunidades enteras que han desaparecido, que ya no existen. Por otro lado, la ruptura de las relaciones de confianza y solidaridad dentro de las mismas comunidades es otro aspecto que se relaciona con la introducción de la minería mecanizada de gran porte. Por ejemplo, las rupturas generadas entre quienes han estado a favor y quienes han estado en contra de la forma en que este tipo de minería ha ingresado y se ha instalado en el territorio ha causado fuertes fracturas en el tejido social, incluso llegando a romper procesos organizativos como también ha sucedido en otros territorios.

En los últimos años la situación ha adquirido tintes destructivos: el trabajo minero con maquinaria pesada y sin ningún tipo de regulación se ha extendido a lo largo de los ríos y las consecuencias son catastróficas. La comida escasea porque la gente se ha dedicado por completo a la minería y porque el entorno se ha deteriorado profundamente. Los caudales de dinero que trae consigo la actividad atrae la atención de muchos y difícilmente los habitantes pueden librarse de la tentación del sueño dorado, sobre todo cuando sus condiciones de vida han rayado siempre con la miseria y el abandono por parte de las instituciones del Estado.

REFLEXIONES FINALES

A través de la presente reflexión hemos querido mostrar cómo la extracción de oro ha constituido uno de los ejes fundamentales en la historia de las tierras bajas del Pacífico colombiano. La conquista y ocupación de dicho territorio, además de la manera en que ha sido imaginado y deseado, se imbrican profundamente con la presencia del preciado mineral. Los ímpetus de conquista, la posterior colonización, la emancipación de las poblaciones afrodescendientes y la más reciente actualización del contexto marcado por el recrudescimiento de la guerra, muestran cómo en la búsqueda y explotación aurífera confluyen trayectorias de despojo y esclavitud en un escenario en que se enredan humanos y no-humanos. Tanto las poblaciones afrodescendientes esclavizadas antes de la manumisión como los pueblos desolados de las últimas décadas, junto a ríos, pianguas, peces, aves, selvas y manglares, han sufrido las consecuencias del despliegue sin precedentes de la fiebre del oro. A pesar de que en algunos momentos la actividad minera también iluminó sueños de redención y de libertad, su potencial carácter emancipador

se ha difuminado casi completamente en el paisaje de destrucción y de abandono que deja el auge minero.

Mediante la aproximación a la historia aurífera de la región y del quiebre experimentado en los años de 1990 se revelan brutales contradicciones: la relativa ausencia de conflicto armado hasta antes de esa época y la abundancia que caracterizó hasta hace poco aquellos parajes eminentemente acuáticos se ha vuelto paradójica escasez en uno de los lugares más biodiversos de la tierra. La presencia selectiva (Rasmussen y Valencia 2018) tanto de la institucionalidad del Estado –cuya presencia es casi exclusivamente militar–, como de las mismas poblaciones locales –que se mueven conforme el auge minero lo permite, floreciendo y desapareciendo al son de las máquinas y la riqueza efímera que dejan–, ha vaciado el escenario. Parece, pues, que el oro ha perdido su dimensión emancipadora y su extracción se ha convertido en vía de destrucción humana y no humana. En el tránsito de unos auges productivos a otros, en el que el declive de fiebres extractivas pasadas deviene la aparición de otras nuevas, la obsesión por el oro revela un eterno retorno. La continuidad del despojo, además, se abraza en la región del Pacífico colombiano con la persistencia de la guerra en las últimas décadas y rememora el carácter violento que puede rastrearse desde los primeros intentos de apropiación foránea de esos territorios.

En Guapi los peces y las pianguas han sufrido las consecuencias del mercurio usado en la actividad minera y muchas especies “se han ido” o han desaparecido. En algunos de los ríos del municipio se han hecho muestreos de mercurio y se han encontrado concentraciones por encima de las aceptables en estos animales. El río se está quedando sin peces, y los pocos que quedan están contaminados. Los moluscos que habitan las bocanas de los ríos presentan altos niveles del pesado metal, impidiendo que puedan ser usados en la economía y el consumo locales. Las posibilidades de subsistencia se han reducido al punto de romper de manera radical con las formas en que la vida se ha entendido tradicionalmente. En Timbiquí, el gabán, pelícano pequeño de los ríos que ha sido siempre la “guía” y “ruta” del pescador, es ahora cazado indiscriminadamente porque no hay nada más que comer. En conversaciones entabladas con algunos líderes comunitarios de Guapi se manifiesta el asombro que produce el hecho de que en Timbiquí estén cazando el gabán. Las dificultades para acceder a los alimentos tradicionales, la disminución

drástica de peces en los ríos y el abandono de la agricultura explican por qué personas que normalmente consideran el pelícano como un indicador de pesca, y que nunca habían acostumbrado a comerlo, deban recurrir a ellos para alimentarse. “Los hijos de pescadores nunca nos comemos los pelícanos, no se nos ocurre semejante cosa”, enfatizaba un líder en Guapi.

Revisando entonces el lugar y agencia del oro en la región del Pacífico, queremos resaltar dos asuntos: el primero, la manera en que la región Pacífico puede leerse a través de lo que David Harvey (2000, 95-100; la traducción es nuestra) denomina “desarrollo geográfico desigual”, y que es el “resultante de la interacción entre los procesos globales y los regionales y locales [y] la inserción de estos en la escala mundial”. De esta manera, a la región Pacífico, más que haber sido librada a su suerte por un Estado ausente, se le ha asignado históricamente una determinada “vocación” o una forma de hacer parte de las dinámicas socioecológicas nacionales y globales marcadas por el extractivismo, donde el oro hoy pierde su carácter multidimensional ligado a la emancipación y autonomía, y reafirma su agencia despojadora y destructiva. Hacemos énfasis en lo socioecológico para referirnos a la relación dialéctica, no determinista, de lo geográfico-biofísico y lo sociohistórico, que permite acercarse a una aprehensión más acabada de los procesos de construcción regionales. La localización en el litoral Pacífico, su ecosistema de selva tropical húmeda, su conexión a través de los ríos, sus dinámicas de poblamiento por indígenas, afros y mestizos, por mencionar algunos, son elementos que deben ser tenidos en cuenta en el análisis. Por ello, un asunto como la destrucción de los ríos, en una región donde estos son fundamentales, plantea preguntas frente a la pervivencia de las poblaciones y ecosistemas de la región.

Un segundo asunto es ilustrar la escala de destrucción a la que ha ascendido la extracción minera mecanizada de gran porte. La abundancia se ha hecho escasez y el tejido que amarra los acontecimientos humanos y más que humanos, descrito en la relación que tenían pescadores, peces, aves, selvas y ríos, se ha debilitado, al punto de hacer difícil el sostenimiento de la vida. En medio de esta desolación emergen, sin embargo, algunas posibilidades. Iniciativas de organizaciones de base locales y nuevas oportunidades políticas matizan el escenario. La proclamación del río Atrato como sujeto de derechos establecido

por la Sentencia T-622 de 2016 es una muestra de ello. También los caminos de reforma agraria integral planteados en el Acuerdo de Paz constituyen posibles aperturas frente al cierre persistentemente violento –operado por la minería del oro y por la guerra– de los ríos que surcan el Pacífico colombiano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agudelo, Carlos. 2001. “El Pacífico colombiano: de ‘remanso de paz’ a escenario estratégico del conflicto armado. Las transformaciones de la región y algunas respuestas de sus poblaciones frente a la violencia”. *Cuadernos De Desarrollo Rural* 46:7-37. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/desarrolloRural/article/view/2312>
- Almario, Oscar. 2018. “La gobernación de Popayán y la diferenciación en las fronteras mineras del Pacífico. Las relaciones de mando de los gobernantes coloniales en la Nueva Granada, 1729-1818”. *Historiela. Revista de Historia Regional y Local* 10, 20: 54-99. DOI: <https://doi.org/10.15446/historiela.v10n20.65991>
- Álvarez, Nora y Aide Mitchell. 2015. “Global Demand for Gold is Another Threat for Tropical Forests”. *Environmental Research Letters* 10: 1-10. DOI: <http://dx.doi.org/10.1088/1748-9326/10/2/029501>
- Aprile-Gnisset, Jacques. 1993. *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico*. Cali: Ediciones Universidad del Valle.
- Callon, Michel. 1986. “Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallop and the Fishermen of St. Brieuç Bay”. En *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, editado por John Law, 196-233. London: R. K. P.
- Collier, Paul y Anke Hoeffler. 1998. “On the Economic Causes of Civil War”. *Oxford Economic Papers* 50: 563-573. DOI: <https://doi.org/10.1093/oeq/50.4.563>
- Contraloría General de la República. 2013. *La Explotación Ilícita de Recursos Minerales en Colombia*. Bogotá: Contraloría General de la República.
- Corte Constitucional. 2016. *Sentencia T-622 de 2016 que reconoce al río Atrato como sujeto de derechos*. Bogotá: Corte Constitucional.
- Descola, Philippe. 2001. “Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social”. En *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 101-123. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

- Drazin, Adam y Susanne Küchler, eds. 2015. *The Social Life of Materials. Studies in Materials and Society*. Londres - Nueva York: Bloomsbury Academics.
- Friedemann, Nina S. de. 1974. *Minería, descendencia y orfebrería artesanal, Litoral Pacífico (Colombia)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Garay, Luis. 2013. "Globalización/glocalización, soberanía y gobernanza. A propósito del cambio climático y el extractivismo minero". En *Minería en Colombia. Fundamentos para superar el modelo extractivista*, volumen I, dirigido por Luis Garay, 9-21. Bogotá: Contraloría General de la República.
- Gudynas, Eduardo. 2011. "Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina". En *Cultura y Naturaleza*, editado por Leonardo Montenegro Martínez, 267-292. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.
- Guío, Nadia y Rodolfo Escobedo. 2015. *Oro, crimen organizado y guerrillas en Quibdó*. Bogotá: Fundación de Ideas para la Paz-FIP.
- Haraway, Donna. 2015. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin". *Environmental Humanities* 6: 159-165. DOI: <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>
- Harvey, David. 2000. *Spaces of Hope*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Herrera, Marta. 2016. *El conquistador conquistado. Awás, Cuayquer y Sindaguas en el Pacífico colombiano, siglos XVI-XVIII*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Humphreys, Macartan. 2005. "Natural Resources, Conflict, and Conflict Resolution Uncovering the Mechanisms". *Journal of Conflict Resolution* 49, 4: 508-537. DOI: <https://doi.org/10.1177%2F0022002705277545>
- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*. Buenos Aires: Manantial.
- Leal, Claudia. 2008. "Disputas por tagua y minas: recursos naturales y propiedad territorial en el Pacífico colombiano, 1870- 1930". *Revista Colombiana de Antropología* 44, 2: 409-438. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.1063>
- Leal, Claudia. 2009. "La compañía minera Chocó Pacífico y el auge del platino en Colombia, 1897-1930". *Historia Crítica* 39, 1: 150-164. DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit39E.2009.08>
- Leal, Claudia y Eduardo Restrepo. 2003. *Unos bosques sembrados de aserríos. Historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano*. Medellín:

- Colciencias – ICANH, Colección Clío, Convenio Universidad de Antioquia – Universidad Nacional de Colombia.
- Leal, Claudia y Shawn van Ausdal. 2014. “Paisajes de libertad y desigualdad: historias ambientales de las costas Pacífica y Caribe de Colombia”. En *Desigualdades socioambientales en América Latina*, editado por Barbara Göbel, Manuel Góngora-Mera y Astrid Ulloa, 169-209. Bogotá-Berlín: Universidad Nacional de Colombia – Ibero-Amerikanisches Institut.
- Massé, Frederic y Johana Camargo. 2012. *Actores armados ilegales y sector extractivo en Colombia*. Bogotá: CITPAx Colombia-Q1 Observatorio Internacional.
- Ministerio Nacional de Salud. 2016. *Informe quincenal epidemiológico nacional*. Volumen 21 número 19. Bogotá: Ministerio Nacional de Salud.
- Oficina de las Naciones Unidas Contra la Droga y el Delito-ONUDC. 2016. *Colombia. Explotación de oro de aluvión. Evidencias a partir de la recepción remota*. https://www.unodc.org/documents/colombia/2016/junio/Explotacion_de_Oro_de_Aluvion.pdf
- Oslender, Ulrich. 2008. *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca – Instituto Colombiano de Antropología-ICANH – Universidad del Cauca.
- Pardo, Luis Álvaro. 2013. “Propuestas para recuperar la gobernanza del sector minero colombiano”. En *Minería en Colombia. Fundamentos para superar el modelo extractivista*, dirigido por Jorge Garay, 177-211. Bogotá: Contraloría General de la República.
- Pardo, Luis Álvaro. 2014. “Minería en el departamento del Chocó. Análisis, riesgos, oportunidades y una propuesta de legalización autónoma y diferenciada”. Foro Nacional por Colombia, Bogotá, octubre 30.
- Procuraduría General de la República. 2011. “Minería Ilegal en Colombia. Informe Preventivo”. Bogotá. <https://www.procuraduria.gov.co/portal/media/file/MINERIA%20ILEGAL%20EN%20COLOMBIA%20%20DOCUMENTO.pdf>
- Quiceno, Natalia. 2016. *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afrotrataños, en Boyacá, Chocó, Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Rasmussen, Sabina e Inge Helena Valencia. 2018. *Gobernanza en el Pacífico sur: entre las rentas ilegales, el recrudecimiento de la violencia y la implementación escasa de los programas de desarrollo con enfoque territorial*. Bogotá: Fescol.

- Restrepo, Eduardo. 1996. "Economía y simbolismo en el 'Pacífico negro'". Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Rojas, Claudia y Carolina Montes. 2016. "El uso del mercurio en la minería artesanal del oro en Colombia". En *Minería y desarrollo*, editado por Universidad Externado, 37-69. Bogotá: Universidad Externado.
- Rudas, Guillermo. (2010). "Dinámica de la minería en Colombia y retos de la política ambiental. Algunas tendencias recientes". En *Congreso de Ciencias y Tecnologías Ambientales. Sesión II. Gobernanza y gobernabilidad ambiental en Colombia*. Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Administración, 27 de agosto.
- Rueda, José. 1993. "Población y poblamiento". En *Colombia Pacífico*, tomo II, editado por Pablo Leyva, 464-486. Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente José Celestino Mutis.
- Serje, Margarita. 2005. *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Universidad de los Andes.
- Silva, Laura e Inge Helena Valencia. 2018. "Entre subsistencias y extractivismos locales". *Revista Estudios Políticos* 52: 172-193. DOI: <http://doi.org/10.17533/udea.espo.n52a09>
- Suárez, Aurelio. 2012. "El oro como *commodity* (producto básico), especulación financiera y minería a cielo abierto". En *Minería, territorio y conflicto en Colombia*, editado por Catalina Toro, Julio Fierro, Sergio Coronado y Tatiana Roa, 137-150. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Svampa, Maristella. 2008. *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Taussig, Michael. 2004. *My Cocaine Museum*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taussig, Michael. 2013. *Mi museo de la cocaína*. Bogotá: Universidad del Cauca.
- The Global Initiative Against Transnational Organized Crime- TGIATOC. 2016. *Organized Crime and Illegally Mined Gold in Latin America*. Génova: TGIATOC.
- Tierra Digna. 2016. "La minería en el Chocó, en clave de derechos". *Tierra Digna*, abril 6. <http://tierradigna.org/mineria-metales/2016/04/06/la-mineria-en-choco-en-clave-de-derechos/>
- Tierra Digna. s. f. "Tecnología implementada en la extracción minera semi-mecanizada y mecanizada en Chocó". *Tierra Digna*. <http://lamineriaenchoco.tierradigna.org/pdf/TABLA%20MINERIA%20TRADICIONAL.docx>

- Tierra Digna y Diego Melo. 2016. *La minería en Chocó en clave de derechos*. Bogotá: Tierra Digna.
- Tsing, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Unidad de Restitución de Tierras. 2014. *Caracterización de afectaciones territoriales Consejo Comunitario Mayor de la Organización Campesina del Alto Atrato-Cocomopoca. Etnia Afrodescendiente*. Informe de caracterización.
- Ulloa, Astrid. 2001. “Transformaciones en las investigaciones antropológicas sobre naturaleza, ecología y medio ambiente”. *Revista Colombiana de Antropología* 37: 188-232. https://www.icanh.gov.co/nuestra_entidad/grupos_investigacion/antropologia_social/publicaciones_seriadadas_antropologia/5902
- Villegas, Álvaro. 2006. “Los desiertos verdes de Colombia. Nación, salvajismo, civilización y territorios-Otros en novelas, relatos e informes sobre la cauchería en la frontera colombo-peruana”. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 20, 37: 11-26. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/6887>
- West, Robert. 2000 [1957]. *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. Bogotá: ICAHN.
- West, Robert. 1972. *La minería de aluvión en Colombia durante el periodo Colonial*. Bogotá: Imprenta Nacional.

Entrevistas

- Entrevista 1: entrevista realizada a líder comunitario. Biblioteca Departamental, Cali, 10 de noviembre de 2017. Diario de campo.
- Entrevista 2: entrevista realizada a lideresas y líderes comunitarios. Restaurante, Guapi, 12 de noviembre de 2017. Diario de campo.
- Entrevista 3: entrevista realizada a líder comunitario. Hotel, Guapi, 12 de noviembre de 2017. Diario de campo.
- Entrevista 4: entrevista realizada a lideresas y líderes comunitarios. Restaurante, Guapi, 13 de noviembre de 2017. Diario de campo.
- Entrevista 5: entrevista realizada a líder comunitario. Sede de la Pastoral Social, Guapi, 14 de noviembre de 2017. Diario de campo.
- Entrevista 6: entrevista realizada a líderes comunitarios. Quibdó, 25 de agosto de 2017. Diario de campo.

Entrevista 7: entrevista realizada a funcionario. Quibdó, 25 de agosto de 2017.

Diario de campo.

Entrevista 8: entrevista realizada a líder comunitario. Quibdó, 25 de agosto de

2017. Diario de campo.

**INDIGENIZING INTERNATIONAL LAW AND
DECOLONIZING THE ANTHROPOCENE: GENOCIDE
BY ECOLOGICAL MEANS AND INDIGENOUS
NATIONHOOD IN CONTEMPORARY COLOMBIA**

PAULO ILICH BACCA*

Centre for the Study of Law, Justice and Society
Dejusticia, Bogotá, Colombia



Artículo de investigación. Recibido: 22 de marzo de 2019. Aprobado: 25 de febrero de 2020.

Cómo citar este artículo:

Bacca, Paulo Ilich. “Indigenizing International Law and Decolonizing the Anthropocene: Genocide by Ecological Means and Indigenous Nationhood in Contemporary Colombia”.

Maguaré 33, 2: 139-169 doi: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86199>

* pbacca@dejusticia.org

ABSTRACT

This article displays the idea of indigenizing international law by recognizing indigenous law as law. Transforming international law becomes possible by directing indigenous jurisprudences to it—I call this process inverse legal anthropology—. Based on *inverse legal anthropology*, I present a case study on the ongoing genocide of Colombian indigenous peoples in the age of the global ecology of the Anthropocene. I also explain the political consequences of valuing indigenous cosmologies regarding their territories. While mainstream representations of indigenous territories include the topographic and biologic dimensions of the earth's surface, they forget the pluriverse of organic and inorganic beings that make and negotiate their social living together with indigenous peoples, and their ecological and spiritual relationships.

Keywords: Colombia, decolonizing the Anthropocene, indigenous cosmologies, indigenous genocide, indigenizing international law, indigenous movements, indigenous nation, inverse legal anthropology, ONIC history.

INDIGENIZANDO EL DERECHO INTERNACIONAL Y DESCOLONIZANDO EL ANTROPOCENO: GENOCIDIO ECOLÓGICO Y NACIÓN INDÍGENA EN LA COLOMBIA CONTEMPORÁNEA

RESUMEN

Este artículo despliega la idea de *indigenizar el derecho internacional* al reconocer al derecho indígena como derecho. Al dirigir las jurisprudencias indígenas al marco del derecho internacional, se posibilita transformar sus raíces; denomino a este proceso *antropología jurídica inversa*. Al *indigenizar el derecho internacional* utilizando una *antropología jurídica inversa*, el artículo presenta un estudio de caso sobre el genocidio en curso de los pueblos indígenas de Colombia en la era de la ecología global del Antropoceno. En este contexto, explico las consecuencias políticas de valorar las cosmologías indígenas en relación con sus territorios. De hecho, las representaciones dominantes de los territorios indígenas, teniendo en cuenta las dimensiones topográficas y biológicas de la superficie de la Tierra, han olvidado el pluriverso de seres orgánicos e inorgánicos que crean y negocian su vida social junto con las relaciones ecológicas y espirituales de los pueblos indígenas.

Palabras clave: antropología jurídica inversa, Colombia, cosmologías indígenas, descolonización del Antropoceno, derecho internacional indigenizante, genocidio indígena, historia de la ONIC, movimientos indígenas, nación indígena.

INDIGENIZAÇÃO DO DIREITO INTERNACIONAL E DESCOLONIZAÇÃO DO ANTROPOCENO: GENOCÍDIO ECOLÓGICO E NAÇÃO INDÍGENA NA COLÔMBIA CONTEMPORÂNEA

RESUMO

Este artigo desenvolve a ideia de *indigenizar o direito internacional* ao reconhecer o direito indígena como direito. Para que se possa transformar suas raízes, é preciso dirigir as jurisprudências indígenas para o campo do direito internacional — denomino esse processo de “antropologia jurídica reversa”. Ao *indigenizar o direito internacional* por meio de uma antropologia jurídica reversa, este artigo apresenta um estudo de caso sobre o genocídio dos povos indígenas da Colômbia em andamento na era da ecologia global do Antropoceno. Nesse contexto, explico as consequências políticas de valorizar as cosmologias indígenas quanto a seus territórios. De fato, as representações dominantes dos territórios indígenas, considerando as dimensões topográficas e biológicas da superfície terrestre, têm esquecido o pluriverso de seres orgânicos e inorgânicos que criam e negociam sua vida junto com as relações ecológicas e espirituais dos povos indígenas.

Palavras-chave: antropologia jurídica reversa, Colômbia, cosmologias indígenas, descolonização do Antropoceno, direito internacional indígena, genocídio indígena, história da Organização Nacional Indígena da Colômbia (ONIC), movimentos indígenas, nação indígena.

INTRODUCTION

The purpose of this article is to demonstrate that the importance of approaching indigenous thinking lies in the possibility of changing mainstream historical narratives and legal doctrines through idiosyncratic interpretations driven by indigenous peoples and organizations. In order to do so, first, I analyse the historical way in which the National Indigenous Organization of Colombia (ONIC) –the main Colombian indigenous organization founded in 1982 to represent indigenous peoples and their legal and political claims– has positioned its political reading of the Colombian nationhood. Then, I present ONIC’s legal agenda regarding indigenous peoples’ genocide in terms of international law. This analysis demonstrates how the Colombian indigenous movement has been *indigenizing international law* through an advocacy approach that acts concurrently from the outside and inside of the framework of international law. In so doing, on the one hand, I pay attention to how the Colombian indigenous movement *indigenizes* the imaginaries of nationhood to show the creativity with which indigenous cosmologies changed mainstream state-centric historical narratives. On the other hand, my reading of indigenous peoples’ genocide, based on ONIC’s interpretation of international criminal law, shows how on the face of a developmental model that is producing an ongoing genocide, indigenous peoples are still fighting to change international law standards in the midst of this humanitarian crisis.

In this article, my reading of indigenous peoples’ genocide and survival is inscribed within the framework of what Kyle Whyte (2017, 153-154), Potawatomi scholar and activist, who call *indigenous climate change studies* a field of inquiry that addresses the genocide of indigenous peoples in the age of the global ecology of the Anthropocene, the geological time in which the human impact on the Earth’s ecosystems reached a level that produced dramatic ecological fluctuations such as the ongoing anthropogenic climate change. In this field, the so-called global ecology of the Anthropocene, however, is critically scrutinized from at least three different perspectives: first, distinguishing that there is a link between climate change and colonialism; second, recognizing the importance of indigenous knowledge to stop the current ecological crisis; and, third, acknowledging that indigenous peoples think about climate change from their own perspectives and

life plans. In this setting, the decolonization of the Anthropocene implies to be aware that a

term like “anthropogenic” has very diverse meanings for indigenous peoples, from gradual changes, such as the adoption of new “relatives” (e.g. adoption of the horse in North America) to the shaping of habitats for certain plants and animals, to disruptive settler colonialism, such as practiced by Europeans arriving in North America. (Whyte 2017, 159)

Consequently, the colonial enterprise has not only accelerated the anthropogenic climate change, but also the consolidation of an economic system based on neo-extractivism, which openly contradicts indigenous’ systems of justice.

In this context, I also follow the work of the Puerto Rican literary critic, Juan Duchesne Winter (2015), who lucidly and relevantly explains the political consequences of valuing indigenous cosmologies and praxis regarding their territories. Indeed, mainstream geographical representations of indigenous territories, considering the topographic and biologic dimensions of the earth’s surface, have recognized the existence of indigenous populations, but have forgotten the pluriverse of organic and inorganic beings that make and negotiate their social living together with indigenous peoples’ ecological and spiritual relations. In fact, as Arturo Escobar (2018) pointed out, the “concept” of pluriverse supposes a dynamic set of relationships between different beings. Certainly, “each territory has political approximations that can be called cosmopolitical since they involve, in addition to humans, a great variety of non-human actors” (Duchesne 2015, 7). In this cosmopolitical line, the first step to understand the interpretation of international legal standards from an indigenous perspective entails both, the acknowledgment of multiple representations of the world, and the possibility of changing the imaginaries of international law through indigenous thinking. It is not a matter of speaking for indigenous peoples but mainly of being captivated by their voices.

One of the best examples of the aforementioned anthropological exercise is encapsulated in *The Falling Sky–Words of a Yanomami Shaman* the collaborative work between Davi Kopenawa, shaman and spokesman for the Yanomami of the Brazilian Amazon, and Bruce Albert, a French

anthropologist and Kopenawa's close friend since the 1970s (2013). This book, the outcome of intense fieldwork conducted by Albert, in which countless tape recordings of Kopenawa's teachings collected between 1989 and 2001, were transcribed and translated into French, encompasses a vivid example where aboriginal accounts impregnate Western narratives enabling their *indigenization*. The style and politics involved in this collaboration, as Eduardo Viveiros de Castro pointed out, imply a *counter-anthropology* because Kopenawa took on the task of explaining in "our" words what we should know about Yanomami thought and how we are perceived by his people. Indeed, according to Viveiros, *The Falling Sky*, "is not a book of anthropology written by Bruce Albert about an Amazonian Indian; it's a book written by an Indian about Bruce Albert and other white people" (Skafish 2016, 401-402). In my view, this is precisely the sort of anthropological endeavour that should be replicated in terms of indigenous peoples in international law.

On a first level, it is important to remark that the ethnographic process of listening to indigenous law as law does not pretend to create an academic translation of indigenous jurisprudence as it is enacted on ancestral lands. It is not a matter of representing indigenous knowledge as it appears in particular cosmologies, but as an exercise in which international legal ethnographers allow themselves to be seduced by the reflections of indigenous jurists. I understand this ethnographic act of seduction as the possibility of actively interacting with indigenous concepts, words, and cosmologies to transform the conceptual matrix of state-centric laws and indigenous international standards. In this way, it is not a matter of speaking up for indigenous peoples, but of taking their own systems of knowledge seriously. In this regard, a principal political concern of *indigenizing* state-centric laws has to do with the imperative need of stopping the indigenous genocide as a way to resist the geological onslaught that is producing the current ecological crisis (Viveiros and Danowski 2014).

On a second level, this approach, through which "we" can learn from indigenous jurisprudences in order to change "our" laws, is what I call in my research inverse legal anthropology (Bacca 2018). The methodology I am talking about does not seek to turn the discourse of indigenous rights as it appears in international law into the framework of indigenous cosmologies, but mainly to "traverse the distance that separates each

one's perspective and the different ways of being in which they rest" (Duchesne 2015, 196). In fact, international law as a project and field of study has been denying the relationship between its rules and those arising from indigenous jurisprudence. The task of my research is a very simple one, to take indigenous jurisprudence seriously, which in the context of my analysis here means unveiling the epistemological richness of indigenous legal theory and, consequently, the significance of aboriginal narratives in productively addressing the colonial role played by the Western legal tradition in dismantling indigenous systems of justice. In this regard, it would not be a matter of adjusting indigenous jurisprudences into the terms of the Western Rule of Law, but rather an attempt to fully acknowledge indigenous peoples' ontological self-determination (Escobar 2008; Viveiros 2014). Christine Black, a Kombumerri/Munaljahlai jurist, explains it this way:

There is a dearth of books and articles on Indigenous jurisprudence and a glut of texts on Indigenous peoples and Western jurisprudence. The existing definitions surrounding Indigenous jurisprudence therefore have been influenced by the way in which Indigenous peoples have been assimilated under the Rule of Law. (Black 2011, 9)

There is no doubt that indigenous organizations locally, nationally, and globally need the help of legal experts; but neither is there any doubt that it is the experience of indigenous leaders (narrating the facts, expressing the practical concerns, and talking about indigenous rights using their languages and cosmologies), which has headed the most important jurisprudence and international legal standards regarding indigenous issues. In any case, there is also no doubt that to be able to meet all the ontological and methodological challenges that supposes listening indigenous law as law, international legal scholars and ethnographers should pay attention to how indigenous peoples conceive their social environments, in order to promote legal measures against the ongoing indigenous genocide by taking into consideration the relationship between human and non-human beings, such animals, plants and spirits.

In this context, it is the distance between international law and indigenous jurisprudence that "produces" a particular perspective.

Since colonial times, the Western Rule of Law has been the unit of measurement of indigenous jurisprudences and, consequently, the silencing of indigenous peoples' jurisdictional speech has been the rule. *Indigenizing international law* entails, in this way, shortening the distance between Western and indigenous jurisprudential accounts, allowing listening to indigenous jurisprudences more closely. If “we”, captivated by the potential of indigenous living laws, allow “ourselves” to listen to indigenous law as law, the possibility of interpreting international law through indigenous jurisprudences to transform its very language becomes possible. Thus, the potential of *indigenizing international law* rests on an inverse legal anthropology that is gradual.

The gradualness of inverse legal anthropology appears in this article in two distinct, but complementary scenarios anchored in the idea of *indigenizing international law*. In the first scenario, mainstream narratives of the Colombian nation will be transformed by indigenous people's voices in a turn where the distance between Western accounts and indigenous narrations becomes shorter, and in a way that we can learn from them. In the second scenario, a critical reading of international criminal law will be displayed with the objective of showing how state-centric laws mobilized by indigenous organizations and their allies can also be used in the struggle against indigenous genocide. Thus, this article draws attention to resistance processes of survival, demonstrating (through the voices of ONIC's leadership) that indigenous peoples have not surrendered to colonial and postcolonial attempts at perpetrating their physical and cultural annihilation.

To advance in this direction, the first section presents the ONIC history through the memories of Taita Víctor Jacanamijoy and Luis Evelis Andrade, former ONIC vice-president and president respectively. My narrative intertwines, on the one hand, Jacanamijoy's and Andrade's life stories in order to show a concrete example of indigenous survival by means of resistance. And, on the other, their explanation (in “our” words) of what we should know about the ONIC political program and how the ONIC perceives the official narratives of Colombian nationhood. The second and third sections introduce the ONIC political program in international criminal law; especially, concerning the relationship between physical and cultural extinction and indigenous genocide through ecological means. For the ONIC, the ongoing indigenous

genocide in Colombia is taking place both by the physical annihilation of entire communities and the constant denial of indigenous peoples' ontological self-determination. In the final section I will present the conclusions.

Ethnic Militancy as a Means of Survival

During a political and free-flowing conversation with Taita Víctor Jacanamijoy, former ONIC vice-president (1986-1990), the image of stepping into their offices in the very heart of La Candelaria (the iconic historical neighbourhood in downtown Bogota) returned to my mind. As is the case with ONIC, at *Tambo Sinchi Uaira* (Jacanamijoy's home located in the working-class district of San Cristóbal in the capital city) the constant sound of music encompasses rhythmically with material and symbolic enactments of indigenous peoples' social and political struggles. From the moment you walk up the ONIC stairs, the sounds of *vallenatos* –Colombian folk music from the Caribbean region, reappropriated by indigenous peoples from the Sierra Nevada de Santa Marta and the Serranía del Perijá in the north-east of Colombia– complement the eloquence with which indigenous leaders from different parts of the national territory talk about the past, present, and future of political and legal struggles focused on their cultural survival.

Swaying to the *sanjuanitos*, an Andean folk music performed on traditional instruments such as the *bandolin*, *quena*, *charango* and pan flute, I found myself talking with Taita Víctor about his involvement with the national and international indigenous movement. Taita Víctor's personal and political life embodies the ONIC agenda in different ways. It is a platform to which he has been connected since its origins in the early 1980s. Originally from the Inga indigenous territory of Santiago –located in the southwest department of Putumayo bordering Ecuador and Perú– Jacanamijoy's community has experienced the consequences of different colonial periods ranging from the aftermath of the Spanish invasion in the 16th century and the Catholic missions' administration of Putumayo since 1547 (Davis 2014, 159-199) to the legacy of slavery produced by the rubber boom in the middle of the 19th century (Taussig 1991). And more recently, the militarized eradication of coca crops driven by the U.S.-Colombia antidrug policy (Plan Colombia), with aerial fumigations using Monsanto's glyphosate (Lyons 2015).

Jacanamijoy spent his early years in Leticia, the capital city of the trans-frontier department of Amazonas in southern Colombia, which turned him early into a politically involved indigenous subject. On the one hand, his interaction with Amazonian indigenous peoples such as the Bora, Uitoto, Makuna, Mirana, and Ticuna raises his awareness of biological and cultural diversity. Indeed, Jacanamijoy's prompt contact with indigenous elders of this area piqued his vocation as a healer. On the other hand, his constant communication with natives and mestizos from Ecuador, Perú, Bolivia, and Brazil across the Amazon corridor made him a versatile polyglot, and fed the cosmopolitan spirit, which led him to travel around the Americas, Europe, and Asia denouncing the ongoing genocide of indigenous peoples, as well as, promoting their political and ontological self-determination. In this way, Jacanamijoy's life embodies an indigenous' location that cosmologically and politically speaking is beyond the national and the international. Certainly, this kind of location is *outernational* because it is constituted as an *out of place* in relation to the nation-state (Girol, cited by Duchesne 2015, 24).

Jacanamijoy's ethnic militancy is inextricably linked to ONIC program, which flourished under the experiences of three social events that crystallized the ideas of political resistance and cultural survival at the national level under the heading of self-determination—understood as the power of indigenous nations to choose their own life plans. First, there were the indigenous struggles over land in the 1930s (Legrand 2017, 209-219), when the central state's failure to recognise and formalise indigenous territories gave way to the upholding of settlers "rights". The historical background of this fight dates back to 1905, with the enactment of Law 55 directed toward the dissolution of indigenous reserves (*resguardos*). In the first article of this law, which was in force during Quintín Lame's revolution in the Cauca province, the Colombian nation ratified the sale of indigenous *resguardos*—a procedure that was repeated in 1919 with Law 104 (Bacca 2013, 319-320).

Second, indigenous legal appropriations and reappropriations of nation-state laws in the 1970s, under the operation of the *División de Asuntos Indígenas* (DAI) (Division of Indigenous Affairs) that put forth a program to prohibit the dissolution of indigenous *resguardos* until further notice, through which the movement advanced in the consolidation of collective land holding. Finally, the last social event

happened in a decisive and meaningful way, by taking advantage of the 1970s indigenous uprisings with the collusion of grassroots organizations. This took place in three complementary scenarios: (a) the appropriation and reappropriation of nation-state laws created by the Instituto Colombiano de Reforma Agraria-Incora (Colombian Institute for Agrarian Reform) –an institution that “purchased lands for the establishment of community enterprises, which remained, nevertheless, independent of cabildos” (Rappaport 1994, 16); (b) a contentious dialogue with the Asociación Nacional de Usuarios Campesinos ANUC (National Association for Peasants) –“an independent peasant movement organized around demands for land and the protection of colonist and smallholders” (Rappaport 1994, 15); (c) fostered by the Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC (Regional Indigenous Council of Cauca), an organization set up in 1971, that began the recuperation of the land and territories of the lost reserves, which were legally inalienable according to Law 89 of 1890 (Troyan 2015, 59-153).

These historical events have been recorded in indigenous’ oral tradition, and it has been by interacting with indigenous sources that I gradually began to better understand the meaning of survival within the Colombian indigenous struggle. Definitely, the image of stepping into ONIC offices that prowled insistently in my mind while I continued talking with Taita Víctor, speaks to me about the “same” historical period, however, this reminiscence mixes the academic accounts with indigenous voices. From the moment I met Jacanamijoy in 2002 during a campaign that sought the increase of special educational allowances for ethnic minorities, and my subsequent involvement as researcher for ONIC to devise a methodology for prior consultation processes with indigenous communities in 2003, the historical facts that led to the foundation of ONIC have surfaced in my dialogues with indigenous leaders as a prime example of my idea of *indigenizing international law* from an inverse legal anthropology. In this ethnographic exercise, it has become clear that the consolidation of indigenous’ collective land holding is not only about to take back the land but mainly to maintain the ontological relationship with the territory. This means to recover full control over territory is to recuperate the cosmological coordinates which shall ensure a fluid relation among humans, non-humans, and spirits (Escobar 2015, 179).

Thus, for example, in different public and private meetings in the last decade, I have heard Luis Evelis Andrade, former ONIC president (2003-2012), speak eloquently about indigenous survival and genocide in Colombia. Andrade, an Embera indigenous leader from the department of Choco, located in the west of Colombia, headed ONIC during one of the harshest periods of violence in the country's recent history. Remarkably, he links survival to the political program of ONIC, where self-determination, defence of indigenous territory, and control over natural resources are highlighted in terms of indigenous thinking. His account, as opposed to mainstream historiography, emphasises how indigenous struggles have produced a particular history of Colombian social movements. Thus, contemporary Colombian history is marked by a turn "manufactured" from within indigenous grassroots organizations (Rappaport 1994). Andrade talks about ONIC history by remarking not only the growing recognition of indigeneity that took place in Colombia when the organization first started working; but also by reversing the centrality of state institutions in order to read their history through indigenous voices, that is to say, *indigenizing* local and international standards.

The "inverse narrative turn", taken by Andrade in particular and indigenous leadership and grassroots in general, displays a storyline in which the political struggles assumed by CRIC were not only able to *indigenise* official state laws in a constant process of appropriation and reappropriation, but also by fighting for survival against genocide through social mobilization. Andrade introduces ONIC history through Trino Morales' voice, a Guambiano indigenous leader from the southwestern department of Cauca, who, having the collective repossession of land as a platform for his political agenda during the sixties, took a fundamental step toward strengthening national and international indigenous claims.

In 1962, Morales co-founded the Sindicato del Oriente Caucaño (Union of East Cauca), a Guambiano union that launched a program to repossess indigenous territories and to respond to the growing mistreatment of local leaders jointly with the indigenous council (*cabildo*). In the 1970s, while presiding as indigenous secretary in ANUC, he promoted the separation from this peasant social structure because of internal exclusions and ideological disagreements (mainly the resistance against

colonialism and the empowerment of self-determination) (Gross 2009). This coincided with the creation of CRIC in 1971 –the organizational force that provided the impetus behind the development of the contemporary Colombian indigenous movement. Since 1974, under the CRIC political program, Morales directed the Unidad Indígena (Indigenous Unit), a pioneering newspaper, which became a communication platform for indigenous peoples and that resulted in Morales' nomination as the first president of ONIC in 1982 (Archila and González 2010).

According to Taita Víctor, these platforms of resistance are best understood as an organized whole focused on indigenous ecological survival, though focused on different issues such as repossession of communal lands, strengthening of traditional authorities, promotion of indigenous rights to their own educational and health systems and defence of indigenous languages, history, and cosmologies. Jacanamijoy locates the 1970s with the advent of CRIC and the 1980s with the birth of ONIC, as a foundational moment to understand what was to become the internationalization of the Colombian indigenous movement at the beginning of the 1990s. He positions himself between the First National Indigenous Congress, which institutionalized ONIC in a multitudinous meeting carried out in Bosa (the southwestern 7th locality of Bogotá) and convened between February 24 and 28, 1982, and the Second National Indigenous Congress that took place in the same locality between 17 and February 21, 1986 (ONIC 1982; 1986).

Between 1981 and 1982, having returned to his native Santiago at the age of fifteen, Jacanamijoy did not have the financial resources to conclude his secondary schooling. Taita Víctor told me that despite the economic precariousness his decision to continue studying was absolute. For that reason, he called on the assistance of his indigenous council, where he held the position of scribe. The budget of the indigenous council was virtually non-existent; however, the governor at the time, Taita Mateo Chasoy, delegated him to conduct an indigenous census through which he earned the sum of 2,000 Colombian pesos. Though the amount was not enough to buy notebooks, pen, pencil, pencil sharpener, and eraser, the school supplies he needed to attend high school, Jacanamijoy recalled with nostalgia that the store owner gave these to him for that price. Between 1983 and 1984, after getting a tuition scholarship to complete high school, he combined his work as a part of the student committee

with his official appointment as member of the indigenous council, gaining the experience needed to emerge as one of the main indigenous leaders from the Amazon Basin and the Andean region.

In 1985, at the time of his graduation, ONIC convened the Second National Indigenous Congress and he travelled to Bogotá to join the meeting, which would be the beginning of a prominent career within the Colombian indigenous leadership. Jacanamijoy pointed out that in previous years he had mixed his educational activities with intensive working days next to experienced Putumayo and Amazon healers, with whom he not only learned the science of indigenous medicine, but also the art of political resistance to confront their physical and cultural extinction. In the action of walking through ancestral territories throughout the country –as Trino Morales and Taita Víctor have done– indigenous peoples continue to honour their ancestors’ work by training new generations of leaders. Acknowledging precisely such an endeavour, the Second National Indigenous Congress’ plenary appointed Jacanamijoy as ONIC vice-president for the period 1986–1990. This historical interval characterized by the strengthening of the local grassroots would prepare the terrain for the consolidation of a strong social movement at the national level. Indeed, it would be the first Latin-American indigenous movement able to reach a Constituent Assembly and, subsequently, to gain recognition of cultural diversity and of indigenous jurisdictional systems in 1991, in an event that would become a reference point for the international indigenous movement. Both Jacanamijoy and Andrade have stressed the importance of the constitutional recognition of indigenous peoples’ rights in our meetings, and have also expressed their concerns regarding the “parallel implementation” of a neoliberal economic model characterized by the massive extraction of natural resources in indigenous territories.

Until now, the distance between mainstream narratives and indigenous storylines on nationhood has produced a history in which the twentieth-century indigenous claims materialized in the 1991 Constitution. In fact, the historical tradition that wiped indigenous peoples off the face of the Colombian map was significantly counteracted, at least in formal terms, since indigenous demands were elevated to a constitutional level. This inverse legal anthropological calibration can be complemented with another reading that is a constitutive part of my narration –more invisible

but not less important— where the state-centric laws can be *indigenized*. Taita Víctor Jacanamijoy, like David Kopenawa, the Yanomami shaman of the Brazilian Amazon that together with Bruce Albert has displayed the most refined exercise of inverse anthropology, articulates his political discourse around his mystical experience as a healer. Kopenawa's and Jacanamijoy's political claims are directed to keep indigenous territories alive and to curb the ongoing genocide of their peoples.

Thus, in this particular case, the shamanic ontology wherein the defence of indigenous territories rests is encapsulated in the teachings of Kopenawa's and Jacanamijoy's master plants –consciousness-expanding plants that have been a part of indigenous experience for many millennia. Kopenawa is very clear about this experience:

I did not learn to think about the things of the forest by setting my eyes on paper skins. I saw them for real by drinking my elders' breath of life with the yakoana powder they gave me. This was also how they gave me the breath of the spirits, which now multiples my words and extends my thought in every direction. (Kopenawa and Albert 2013, 23)

In the same way, all the teachings that I have received to this day from Jacanamijoy ground on the wisdom of his spiritual medicine –*Ayahuasca* or *yagé*. In both cases, all beings (non-human, biotic, non-biotic, material, and non-material) that populate the world are able to acquire psychic faculties and agency, as humans do. That is why Kopenawa's and Jacanamijoy's perspective on indigenous genocide is concretely located in the age of the global ecology of the Anthropocene. Indeed, during our interactions, Jacanamijoy insisted that the struggle against the genocide encompasses both indigenous peoples' survival and the safeguarding of human and non-human life on the planet. This claim is based on a shamanic ontology, definitely, one that powerfully links shamanism, territory and law. Thus, according to Taita Víctor:

Indigenous justice begins in *yagé*, this is justice for my people. *Yagé* is territory. Just like our people, *yagé* belongs to this territory. Drinking *yagé* (chumando) I have learned to love, to respect, to cultivate, and to defend the life, which is the earth. This is our law, the natural law. Indigenous law was born in traditional medicine. (Interview 1 and Poetry Reading Day)

Here, the gradualness of an inverse legal anthropology enunciated in the introduction articulates both the sacred and the profane. Indeed, Jacanamijoy's reading of the Colombian nationhood operates as a *hinge text*—it functions to create an in-between account of *Ayahwasca* teachings and ethnic militancy towards survival. For example, Jacanamijoy has told me on repeated occasions that indigenous peoples cannot separate rituality from politics—the most important political decisions of his people are taken by following the advice of *Ayahwasca*. In this way, Jacanamijoy's *hinge text* operates between the jungle, where he learns the arts of his ancestral medicine; and national and international meetings where the decisions about indigenous peoples in international law are taken. Admittedly, for Jacanamijoy, this is a mandate where history can be conceived as an art of transformation:

I met Taita Francisco Piaguaje from the Siona people, Taita Fernando Mendua from the Cofán people [...] They are grandparents who have preserved their tradition and until the last day of their lives they have been drinking yage [...] They have died old and lucid. They barely knew how to sign. My Taitas, my grandparents have died. We, ingas, sionas, cofanes, camsás, are the shoots and we are still friends. Who will prevent it if this is an act of will, patience, perseverance, as our grandparents and the pacha mama (mama alpa—the earth) has taught us [...] Drinking yage, I have understood that life is also the water eye, the stone, the mountains, the animals, the sun, the moon, the stars, the lagoons, the air, the wind, the moors, the volcanoes. (Interview 2 and Poetry Reading Day)

Unlike accounts that read indigenous struggles in light of a history where the narrative emphasis is placed on official narratives of nationhood, indigenous historical accounts based on oral tradition have developed a social and political history articulated around their own protagonists and horizons of life. Thus, the trajectory carried out by human cultures to produce their own lives has the immediate consequence of enabling their own thinking regarding the production of anthropologies and histories. As such, the possibility of directing an Other's point of view towards us carves out a space where dissenting voices can change our perceptions about our own history and anthropology. This is precisely what has happened with my discernment about

indigenous survival in general and indigenous peoples in international law in particular by listening to ONIC history through indigenous voices. In this ethnographic exercise, the indigenous uprisings in Colombia acquired a human/no-human dimension, one in which both the hope for survival and the darkest side of genocide is displayed within the memory of indigenous cultures.

In the next section, I explore how my approach to the genocide of indigenous peoples vis-à-vis international criminal law, belongs to the Colombian indigenous movement. In this context, I locate a new *inverse legal anthropological* turn able to *indigenise international law*, one where indigenous peoples use state-centric laws for strengthening their political agenda. At the same time, my evaluation considers how ONIC has combined the use of international law standards with non-anthropocentric jurisprudences and social mobilization, in order to exert political resistance against the genocide of indigenous peoples by ecological means.

Ethnic Militancy in International Law

I can undoubtedly say that the simplest as well as the sharpest way to evaluate the recognition of cultural diversity and indigenous peoples' rights in the framework of the 1991 Colombian Constitution is to contrast its political formula in everyday life with the way in which indigenous jurisdiction is acknowledged. According to Articles 1 and 7 of the Constitution, "Colombia is a social state under the rule of law" where "the state recognizes and protects the ethnic and cultural diversity of the Colombian nation." Article 246, for its part, recognizes the indigenous jurisdiction "in accordance with their own laws and procedures *provided these are not contrary to the Constitution and the laws of the Republic*" (Emphasis added).

Indeed, my steps on the path of indigenous issues were marked first by the internal contradictions of the Constitution's political formula that, seeking the integration of indigenous peoples within the Colombian Republic, ended up disavowing the peculiarities of each indigenous nation. At a second level, by experiencing the contradictions of a multicultural society within a unitary republic (Sánchez 2001, 38), and the difficulty of making such a constitutional recognition effective, considering that since colonial times the idea of European superiority over indigenous

cultures has remained current (García and Rodríguez 2003, 35). And, last but not least, by witnessing first-hand how the Colombian indigenous movement, being aware of the operational capacity of the development model over the political formula of a pluriethnic nation, has been strategically combining the use of international law standards, indigenous cosmologies, non-anthropocentric laws, and social mobilization as a way to resist politically.

A decade after the 1991 Constitution, government policies in relation to indigenous peoples displayed the tendencies of global capitalism characterized not only by the positioning of indigenous rights at an international scale, but also by the structuring of an extractive mode of production where “conflicts over the exploitation of indigenous lands have multiplied and escalated rapidly across the world” (Rodríguez 2011, 266). I initially perceived the challenge by interacting with national indigenous leaders affiliated to ONIC, who always insisted on the need for using national and international procedural norms to counteract the risk of annihilation of indigenous peoples. And, at the same time, their unbreakable will to continue empowering indigenous thinking and social mobilization as a political banner to defend their self-rule. This includes their territory’s management plans focusing on their physical and cultural survival, comprising the recognition of indigenous peoples’ spiritual attachment to the land, and their everyday relationship with non-human beings and their agencies and personalities. In this context, ONIC has been drawing attention to the fact that 62,7% of all Colombian indigenous peoples are at risk of extinction if one cross examines ONIC internal statistics with the numbers offered by the Colombian Constitutional Court (CCC) (ONIC, 2010).

There were decisive events in the configuration of my understanding of the genocide of indigenous peoples through ecological means in the aforementioned context. I locate these balanced points between two symbolic dates first, the day of the abduction and subsequent murder of indigenous leader Kimy Pernía Domicó; and second, the day when the CCC determined the existence of 36 indigenous peoples at risk of extinction. Pernía, Embera Katío indigenous leader and water protection activist, died at the hands of paramilitary groups in northern Colombia. He led the collective mobilization of the Embera Katío nation against the construction of the Urrá dam, a massive hydroelectric project of the

Multipropósito Urrá S.A. Enterprise that changed the course of the Sinu River, the main watercourse that passes through northern Antioquia department and extends across the north Córdoba department before flowing into the Caribbean (Rodríguez y Orduz 2012). The Embera Katío life project, located in the midst of the extractivist development model and their fight to keep alive the Sinu River's spirits, source of their biocentric cosmological framework, epitomises the environmental struggles of the poor within the Colombian indigenous movement. Specifically, the struggles of those who have dedicated their lives to offer "resources of hope in the unequal battle to apprehend, to stave off, or at least retard the slow violence inflicted by globalizing forces" (Nixon 2011, 30).

The beginning of the Urrá project did not include the process of prior consultation with the Embera Katío nation. In this context, Pernía's activism to defend the physical and cultural survival of his people included a precursory Constitutional Court judgement that, affirming indigenous peoples' right to self-government and prior consultation, became a reference point in the framework of indigenous peoples' rights in international law (CCC 1998, Sentencia T-652). His international activity encompassed a process of witnessing before "a committee of [Canadian] MPs charged with oversight of foreign affairs. He told them about the devastating impact of a hydroelectric megaproject, built with financing from Canada's Export Development Corporation" (Amnesty International, 2016). He also attended a meeting with government ministers and civil society organizations while the 3rd Summit of the Americas was taking place in Quebec City in 2001. These facts were the beginning of a legal fight from which ONIC approached environmental and territorial rights, considering that the recognition of collective rights is meaningless unless it actively resonates with the territorial non-human agencies. Indeed, in the same way, that Kopenawa and Jacanamijoy are approaching their master plants as living and thinking beings, Pernía did not see the Sinu River as a mere natural resource. In the context of indigenous water ontologies, rivers speak and their waters listen; therefore, justice can only be achieved in indigenous territories with the help of their spirits (Cruikshank 2005).

As a prelude to the murder of Kimy Pernía, in 1999, there was a process of social mobilization that led the Embera Katío nation to march to the offices of the Ministry of Environment in Bogotá, which

suddenly and unexpectedly became crowded with indigenous peoples. The Embera communities and their supporters demanded their right to prior consultation; definitely, a fundamental right that was violated with the beginning of construction work on the Urrá dam in 1993 (Rodríguez and Orduz 2012). This mobilization process reminded the generation of law students at the beginning of the century of the stories about indigenous leaders, who came down from the mountains and roamed jungle trails to arrive at the 1991 Constituent Assembly. The figure of Kimy Pernía, which rests in the memory of the contemporary Colombian indigenous movement, has been key to my analysis of indigenous ontologies and non-anthropocentric realities. Certainly, it was through his life story that I approached the second breakpoint that set out my understanding of the ongoing genocide of indigenous peoples.

This succeeding fact took place on January 26, 2009, when the Colombian Constitutional Court (CCC) determined the existence of 36 indigenous peoples at risk of extinction due to causes directly and indirectly connected with the armed conflict, and the social phenomenon of forced displacement in the country. As part of the monitoring measures of the CCC, in September 2007, a technical briefing was convened to analyse this case (Amnesty International 2010, 8). Having reviewed the reports from indigenous and civil society organizations, the CCC ruled with the objective of protecting the fundamental rights of indigenous peoples displaced by armed conflict or at risk of forced displacement (Amnesty International 2010, 3). The CCC pointed out three structural factors related to the physical and cultural extermination of indigenous peoples: first, the confrontations taking place in indigenous territories between armed actors which integrated *factors directly caused by the conflict*, “for example, militarization or belligerent confrontations occurring within indigenous territories, massacres, and false charges of rebellion or terrorism brought against indigenous persons” (Rodríguez 2014, 9); second, the war process that actively involved indigenous peoples and their individual members in the armed conflict, encapsulating *factors related to the conflict but not directly caused by it*, “as in the cases of territorial dispossession caused by economic actors, acting illegally or legally, interested in the land’s natural resources or other actors interested in the territory’s strategic location” (Rodríguez 2014, 9); and third, the social and socioeconomic process associated with internal

armed conflict that affects indigenous peoples' traditional territories and cultures, integrating *factors that are aggravated by the conflict*, "that increase vulnerability, such as poverty" (Rodríguez 2014, 9).

Ruling 004 of 2009 has been referred to as supporting evidence of genocide and crimes against humanity according to United Nations institutions and bodies that specifically target indigenous peoples' concerns. In fact, Rodolfo Stavenhagen (2004, para 29), Former Special Rapporteur on the Rights of Indigenous Peoples, launched an alert in relation to the ongoing genocide in Colombia previous to the CCC decision in November of 2004. In 2009, ONIC submitted a report to the Special Adviser to the Secretary-General on the Prevention of Genocide, which provided evidence of genocide and crimes against humanity against indigenous peoples (ONIC 2009). In 2010, Former Special Rapporteur, James Anaya, following-up Stavenhagen's endorsement made the following recommendation:

The State is urged to invite the United Nations Special Adviser on the Prevention of Genocide to monitor the situation of the indigenous communities that, according to Decision 004 of the CCC, are under threat of cultural or physical extermination. The State is also urged to continue cooperating with the Office of the Prosecutor of the International Criminal Court. (Anaya 2010, para.64)

That same year, ONIC submitted a report to the Unpfii which highlighted the inefficiency of the protective measures taken by national and international entities on behalf of indigenous peoples and it clearly advised that "genocide [was] still the expression of the state-arranged policy and the imposition of an economic model by which the usurpation of territories [was] an easy way to have access to the resources available in the indigenous territories" (ONIC 2010a). At the same time, ONIC launched the campaign Sweet Words, Air of Life (*Palabra dulce, aire de vida*), in support of indigenous peoples at risk of genocide, and as an effort to find a negotiated political resolution to the Colombian conflict that should include civil society and indigenous authorities.

The campaign focused on pedagogic forums to defend indigenous peoples' development models, especially with regards to the conservation of their traditional crops and the implementation of small-scale productive projects. In this sense, in criticizing the monist developmental perspective,

namely, the one focused on the implementation of megaprojects, the campaign sought to generate social consciousness about the importance of guaranteeing the survival of indigenous peoples considering their own environmental policies and plans. These policies and plans, as this article has been showing, are based on a territoriality that not only supposes the existence of collective rights but also the coexistence of multiple worlds and overlapping realities. Among them, the motivating force wherewith indigenous peoples turn their territories into a pluriverses of interaction with non-human beings and agencies such as plants, animals, and spirits (Ruiz 2017, 89-90). Thus, ONIC prompted the use of communication and information media to present a critical reading of the rights of indigenous peoples to prior consultation. According to ONIC, a major problem in the processes of prior consultation has been the lack of transparency and disclosure of information, as well as, the internal disputes between indigenous organizations dissolving the line between the protection of ancestral life-plans and the negotiation of economic resources with public and private entities to fulfil everyday needs (ONIC 2010).

The campaign displayed indigenous peoples' present-day taking the colonial past as a reference point to understand their ongoing genocide. Following this periodization, the campaign manifested the causes of indigenous peoples' demographic decline over time, ranging from colonial slavery and indigenous deaths caused by unfamiliar diseases to the violent nineteenth-century rubber boom, and from the Texaco oil explorations of the sixties directly connected to the loss of indigenous territories as a result of forced displacement to the current expansion of mining and agro-industrial plantations, that have put indigenous peoples' environmental sustainability and ontological realities at risk. In this context, the ONIC analysis of Ruling 004 underscores two complementary registers. On the one hand, indigenous peoples have the right not to be subjected to any act of genocide contained in the UN Indigenous Peoples Declaration of 2007 (Unipd), which implies, on the other hand, the importance of considering that indigenous peoples understand the right to life linked to the biocentric pluriverse where their territories, ecosystems, and cosmologies create the conditions for collective action. In this way, ONIC pointed out the inappropriateness of separating physical and cultural genocide and, consequently, the existence of an indigenous genocide by ecological means (ONIC 2010).

GENOCIDE BY ECOLOGICAL MEANS

Like the struggle of the Ogoni in Nigeria against the Shell and Chevron pipes that poured poison into the land, streams and bodies of people, ONIC has been invoking the connection of territorial and environmental rights to argue that their people are victims of an “unconventional war being prosecuted by ecological means” (Nixon 2011, 103). Although the idea of linking the act of killing with the environmental annihilation of communal landscapes has an interesting genealogy, both in international law doctrine and environmental studies since the seventies, the main problem was and continues to be the experts’ preference for avoiding the legal consequences of such a connection in terms of international criminal law.

For example, in February 1970, before a setting of North American intellectuals discussing the war crimes perpetrated by the United States in Vietnam, the renowned plant biologist Arthur W. Galston coined the term *ecocide*:

Culminating four years of herbicide research and his attempts to end Operation Ranch Hand’, an action that elevated to the scale of chemical war the tactic of defoliation by means of the “environmental destruction and potential human health catastrophe arising from [this] herbicidal warfare program”. (Zeirler 2011, 14-15)

In 1973, Princeton University International Law Professor Richard A. Falk pointed out that those war crimes could amount to genocide considering not only acts of killing but also and, more importantly, genocidal policies. Raising the issue of environmental warfare in Indochina, Falk drew attention to the importance of understanding:

The extent to which environmental warfare is linked to the overall tactics of high-technology counter insurgency warfare and extends the indiscriminateness of warfare carried on against people to the land itself. Just as counter-insurgency warfare tends toward genocide with respect to the people, so it tends toward ecocide with respect to the environment. (Falk 1973, 80)

In Galston’s case, it was clear that ecocide was not tantamount to genocide, indeed, he suggested that if Ranch Hand had been conducted in the form of extractive projects it would not be ecocide

(Zeirler 2011, 18). Falk, for his part, proposed the drafting of an Ecocide Convention to examine how the Genocide Convention could contribute to the debate.

The legal documentation of cases such as the Urrá project and the ongoing genocide of indigenous peoples in Colombia show the type of paradoxes that the “marginalized poor and the environments they depend on” have to face in order to perpetuate their survival (Nixon 2011, 26). On the one side, there are precedents of indigenous human rights’ defenders who have been using procedural regulations in their fight against genocide in a strategic way. In fact, that can possibility depend on their direct involvement in negotiation processes with the state and multinational enterprises, as well as, their alliance with “national indigenous organizations who—due to their legal expertise in other consultations—can help balance out power relations” (Rodríguez 2011, 302). On the other side, the most inhuman and ruthless face of the neoliberal governance paradigm, the one that displays the “human and ecological costs of such ‘development’” (Nixon 2011, 26).

The ONIC struggle against indigenous genocide not only succeeded in connecting indigenous extinction with forced displacement inside of the CCC jurisprudence, but also in leading doctrinal reflections regarding indigenous genocide by ecological means and indigenous ontological self-determination. In the first scenario, as Rob Nixon has rightly stated, impoverished communities nowadays are exposed to displacement without moving (as happened with the Embera Katío nation). Thus, this radical notion of displacement:

Instead of referring solely to the movement of people from their places of belonging, refers rather to the loss of the land and resources beneath them, a loss that leaves communities stranded in a place stripped of the very characteristics that made it inhabitable. (Nixon 2011, 26)

In the second instance, as Alexandre Surallés (2017) and Daniel Ruiz (2017) pointed out, indigenous organizations have been able to show that the notion of territory cannot be reduced to a physical enclosure because it involves different ontological realities. In the particular case of indigenous territories, an interconnected network of human and non-human dimensions.

The ONIC interpretation of Ruling 004 increased the possibilities of questioning the way how the CCC eluded dialogue regarding genocide within the framework of international criminal law, even under the assumption of the risk of physical and cultural extermination. In such a context, cultural genocide involves not only the scientific environmental warfare listed above, but also the ontological conflict between an anthropocentric legal framework, and an indigenous jurisprudential cartography that goes beyond the human world (Ruiz 2017, 95). In monitoring the implementation of Ruling 004, ONIC brought the Colombian case before the UN bodies as a clear example of genocide by ecological means. In this setting, in 2011, *The Study on International Criminal Law and the Judicial Defence of Indigenous Peoples' Rights* was published, making the conclusions of Bartolomé Clavero (2011) –appointed Special Rapporteur on Indigenous Genocide by the Unpfi– public. The study, which is one of the most important examples of an official UN document that takes indigenous interpretations of international law seriously, points to Colombia as an emblematic case of an ongoing genocide of indigenous peoples by ecological means. According to the Unpfi (2009, para. 28-30), the legal approach of Ruling 004, unlike the predominant theory of criminal international law, makes clear that the extermination of some indigenous communities is not just a by-product of the armed conflict, but rather a political and economic enterprise. This enterprise, I would add, is actively involved in the annihilation of the indigenous spiritual beings, because as this article has repeatedly mentioned, indigenous' cosmopolitics do not separate the life of human and non-human actors.

In December 2011, after a year of negotiations with the Colombian government, ONIC achieved the promulgation of Special Decree 4633, which provides individual and collective measures for the reparation of indigenous victims, as well as special mechanisms for the restitution of the territories abandoned and dispossessed in the framework of the armed conflict. Exemplarily, the decree recognizes that indigenous peoples consider the territory also as a victim, and through this statement for legal purposes, the only subjects of the rights granted by the Decree would be the indigenous communities and their individuals. Once again, by adopting a biocentric approach, this achievement is *indigenizing* anthropocentric human rights standards.

In fact, this approximation resonates with the right of indigenous peoples to maintain and strengthen their distinctive spiritual relationship with their territories internationally recognized by the Unipd in 2007 (Surallés 2017, 222-224), the constitutional recognition of the rights of nature in Ecuador and Bolivia in 2008 and 2009 respectively (Ruiz 2017, 87); and more recently, with the recognition of the rivers as subjects of rights in Colombia, India and New Zealand (Eslava 2019). The heart of this matter is that the rights of nature would be impaired if their agents such as mountains, lakes, rivers, forests, and spiritual guardians, among others, are not considered legit legal actors. As Kirsten Anker (2017) has said, it is necessary to take seriously the indigenous *lawscapes* to properly acknowledge the binding status of the sources of indigenous laws, among them, their cosmologies, spirits, and ceremonies.

These facts show both the creativity wherewith indigenous organizations have been interpreting international law standards and the gap between the law applicable to indigenous peoples and its actual implementation. ONIC has been indigenizing international law to the extent that mainstream interpretations of international law are capable of transformation through the intervention of indigenous questions and thoughts. In this case, the task remains to shorten the distance between international law and indigenous jurisprudence, consequently, the indigenization of international law would operate as a strategy to help improve the humanitarian crisis of indigenous peoples.

CONCLUSION

This article presented a case study to evaluate two facets of the ONIC ethnic militancy in relation to the ongoing genocide of indigenous peoples in Colombia. First, the ONIC reading of contemporary Colombian nationhood based on a dialogue with Taita Víctor Jacanamijoy and Luis Evelis Andrade, former ONIC vice-president and president respectively. Second, the articulation of the ONIC reading of international criminal law standards with its ontological and political concerns, which together underpin the indigenous struggle for survival.

By analysing the genocide of indigenous peoples in the age of the Anthropocene, I remarked on the importance to listen to indigenous law as law. This implies taking the ecological and spiritual relations with which indigenous peoples enact their laws in their territories

seriously, and, in so doing, decolonizing the anthropocentric framework of international law with the help of indigenous knowledge. Thus, I claimed that the indigenization of international law does not imply the pretention to talk on behalf of indigenous peoples, but the possibility of producing a new perspective on international law, allowing us to be seduced by indigenous jurisprudences.

The ONIC approach to Colombian nationhood and indigenous genocide allowed me to experiment with the methodological tools offered by an inverse legal anthropology that is gradual: on the one hand, by shortening the distance between mainstream historical narrations and indigenous alternative histories—as a first exercise of indigenization, indigenous interpretation of Colombian nationhood was woven into a *hinge text* in which Jacanamijoy's stories, based on his role as a healer, were able to change conventional historical accounts; on the other hand, by shortening the distance between state-centric and indigenous interpretations on international criminal law—in a second exercise of indigenization, where the Colombian indigenous movement develops an international law analysis to talk about the genocide of indigenous peoples by ecological and ontological means.

REFERENCES

- Amnesty International. 2010. *The Struggle for Survival and Dignity. The Human Rights Abuses Against Indigenous Peoples in Colombia*. London: Amnesty International.
- Amnesty International. 2016. "Remembering a Beloved Defender of Indigenous Rights and the Deadly Struggle that Continues in Colombia". *Amnesty International*. <http://www.amnesty.ca/blog/remembering-beloved-defender-indigenous-rights-and-deadly-struggle-continues-colombia>
- Anaya, James. 2010. *Report of the Special Rapporteur on the situation of human rights and fundamental freedoms of indigenous people, Mr. James Anaya, Addendum, The Situation of Indigenous Peoples in Colombia: Follow-up to the Recommendations made by the Previous Special Rapporteur*. New York: United Nations.
- Anker, Kirsten. 2017. "Las As...Forest: Eco-logic, Stories and Spirits in Indigenous Jurisprudence". *Law Text Culture* 21: 191-213. <https://ro.uow.edu.au/ltc/vol21/iss1/10>

- Archila, Mauricio and Catherine Gonzales. 2010. *Movimiento Indígena Caucaño: Historia y Política*. Tunja: Universidad Santo Tomás.
- Bacca, Paulo Ilich. 2018. *Indigenizing International Law: Inverse Legal Anthropology in the Age of Jurisdictional Double Binds*. Canterbury: University of Kent.
- Bacca, Paulo Ilich. 2013. “Tras las huellas de Manuel Quintín Lame”. In Julieta Lemaitre (Comp.), *La Quintiada (1912–1925). La rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Black, Christine. 2011. *The Land is the Source of the Law. A Dialogic Encounter with Indigenous Jurisprudence*. London: Routledge.
- Clavero, Bartolomé. 2011. *Derecho penal internacional y defensa judicial de los derechos de los pueblos indígenas*. New York: United Nations.
- Corte Constitucional de Colombia. 2004. Enero 22, Sentencia T-025/04. www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/t-025-04.htm
- Corte Constitucional de Colombia. 1998. Noviembre 10, Sentencia T-652/98. <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1998/T-652-98.htm>
- Cruikshank, Julie. 2005. *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, & Social Imagination*. Vancouver – Seattle: UBC Press and University of Washington Press.
- Davis, Wade. 2014. *One River. Explorations and Discoveries in the Amazon Rainforest*. New York: Vintage Books.
- Duchesne-Winter, Juan. 2015. *Caribe, Caribana: cosmografías literarias*. Bogotá: Ediciones Callejón.
- Escobar, Arturo. 2018. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham – London: Duke University Press.
- Escobar, Arturo. 2015. “Hacia el Pluriuniverso”. En *Conversaciones ante la máquina para salir del consenso desarrollista*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Escobar, Arturo. 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham – London: Duke University Press.
- Eslava, Gabriela. 2019. “Naturaleza: ¿Víctima del Conflicto?” *Revista Arcadia* 159.
- Falk, Richard A. 1973. ‘Environmental Warfare and Ecocide Facts, Appraisal and Proposals’. *Security Dialogue Journal* 4, 1; 80-96 DOI: <https://doi.org/10.1177%2F0967010673000400105>
- García Villegas, Mauricio and César Rodríguez. 2003. “Derecho y sociedad en América Latina: propuesta para la consolidación de los Estudios Jurídicos

- Críticos”. In García and Rodríguez (eds.), *Derecho y sociedad en América Latina. Un debate sobre los Estudios Jurídicos Críticos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – ILSA.
- Gross, Christian. 2009. *¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales*. Bogotá: ICANH.
- Kopenawa, Davi and Bruce Albert. 2013. *The Falling Sky. Words of a Yanomani Shaman*. Boston: Harvard University Press.
- LeGrand, Catherine, 2017. *Colonización y protesta campesina en Colombia (1850-1950)*. Bogotá: Universidad de los Andes – Universidad Nacional de Colombia – Cinep.
- Lyons, Kristina. 2015. Can There Be Peace with Poison? *Cultural Anthropology Hot Spot*. https://www.academia.edu/12165609/Can_There_Be_Peace_with_Poison_Puede_Haber_Paz_con_Veneno
- Nixon, Rob. 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Boston: Harvard University Press.
- ONIC. 1982. *Primer Congreso Indígena Nacional: propuestas y conclusiones*.
- ONIC. 1986. *Segundo Congreso Indígena Nacional: propuestas y conclusiones*.
- ONIC. 2010. *Los pueblos indígenas de Colombia y su pervivencia en medio del conflicto armado interno*.
- ONIC. 2010. *Palabra dulce, aire de vida. Forjando caminos para la pervivencia de los pueblos indígenas en riesgo de extinción de Colombia*.
- ONIC. 2009. *Situación de las comunidades en riesgo de extinción*.
- ONIC. 2009. *Estado de los Derechos Humanos y colectivos de los pueblos indígenas de Colombia: etnocidio, limpieza étnica y destierro. Informe al relator especial para los derechos de los pueblos indígenas*.
- Rappaport, Joanne. 1994. *Cumbe Reborn. An Andean Ethnography of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rodríguez, César and Diana Rodríguez. 2010. *Cortes y cambio social: cómo la Corte Constitucional transformó el desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: Colección Dejusticia.
- Rodríguez, César and Natalia Orduz. 2012. *Adiós río. La disputa por la tierra, el agua y los derechos indígenas en torno a la represa de Urrá*. Bogotá: Colección Dejusticia.
- Rodríguez, César. 2011. “Ethnicity.gov: Global Governance, Indigenous Peoples, and the Right to Prior Consultation in Social Minefields”. *Indiana Journal of Global Legal Studies* 18, 1. <https://www.repository.law.indiana.edu/ijgls/vol18/iss1/12>

- Rodríguez, César. 2014. "Beyond the Courtroom: The Impact of Judicial Activism on Socioeconomic Rights in Latin America". *Texas Law Review* 89, 7: 1669-1698.
- Ruiz Serna, Daniel. 2017. "El territorio como víctima. ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 53, 2: 85-113. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.118>
- Sánchez, Beatriz Eugenia. 2001. "El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena". In Boaventura de Sousa Santos and Mauricio García Villegas (eds.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia Tomo II*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Skafish, Peter. 2016. "The Metaphysics of Extra-Moderns. On the Decolonization of Thought –A Conversation with Eduardo Viveiros de Castro". *Common Knowledge* 22, 3: 393-414. DOI: <https://doi.org/10.1215/0961754X-3622248>
- Stavenhagen, Rodolfo. 2004. *Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights and Fundamental Freedoms of Indigenous Peoples*. New York: United Nations.
- Surallés, Alexandre. 2017. "Human Rights for Non-Humans?" *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7, 3: 211-235. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau7.3.013>
- Taussig, Michael. 1991. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Troyan, Brett. 2015. *Cauca's Indigenous Movement in Southwestern Colombia. Land, Violence, and Ethnic Identity*. New York: Lexington Books.
- UN. 2007. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*.
- UNPFII. 2009. *Report on the eight session*. New York: United Nations.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: Univocal – University of Minnesota Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo and Débora Danowski. 2014. *Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os Medos e os Fins*. Florianópolis: Desterro, Cultura e Barbárie and Instituto Socioambiental.
- Whyte, Kyle. 2017. "Indigenous Climate Change Studies: Indigenizing Futures, Decolonizing the Anthropocene". *English Language Notes* 55: 1-2 Fall. DOI: <https://doi.org/10.1215/00138282-55.1-2.153>
- Williams, Robert. 1992. *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*. Oxford: Oxford University Press.

- Zambrano, Carlos Vladimir. 2002. "Transición nacional, reconfiguración de la diversidad y génesis del campo étnico. aproximación a la promoción de la diversidad en la década 1991-2001". *Revista Pensamiento Jurídico* 15: 13-36.
- Zeirler, David. 2011. *The Invention of Ecocide: Agent Orange, Vietnam, and the Scientists Who Changed the Way We Think about the Environment*. Georgia: University of Georgia Press.

Interviews

- Interview 1 and Poetry Reading Day: Interview with Víctor Jacanamijoy Jajoy. Bogotá, 8 September 2015, two hours. Digital Audio Recording.
- Interview 2 and Poetry Reading Day: Interview with Víctor Jacanamijoy Jajoy. Bogotá, 10 November 2018, one hour. Digital Audio Recording.

“EL CAMPESINO NACIÓ PARA EL CAMPO”: UN ENFOQUE MULTIESPECIES HACIA LA PAZ TERRITORIAL EN COLOMBIA^{*}

ANGELA LEDERACH^{**}

Universidad de Creighton, Nebraska, Estados Unidos



Artículo de investigación. Recibido: 11 de septiembre de 2019. Aprobado: 17 de diciembre de 2019.

Cómo citar este artículo:

Lederach, Angela. 2020. “El campesino nació para el campo”: un enfoque multiespecies hacia la paz territorial en Colombia”. *Maguaré* 33, 2: 171-207. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86200>

^{*} Traducido con permiso de la American Anthropological Association, de *American Anthropologist* 119, 4: 589-602, 2017. <https://doi.org/10.1111/aman.12925>. No está a la venta o reproducción posterior. Traducido por Jeffrey Yoder y Carolina Serrano. Este artículo fue escrito en 2017 durante la implementación de los Acuerdos de Paz celebrados en Colombia luego de su firma en 2016.

^{**} alederach@gmail.com

RESUMEN

Con base en el trabajo de campo etnográfico con el movimiento social Proceso Pacífico de Reconciliación e Integración de la Alta Montaña, este artículo explora las prácticas de construcción de paz en la Colombia rural. Uso un lente multiespecies para interrogar el discurso de paz territorial, revelando las maneras en las cuales tanto la violencia como la paz entrelazan vidas y relaciones humanas y no-humanas en la alta montaña. Mediante el análisis de ensamblajes cotidianos forjados entre personas, animales, bosques y cultivos, muestro cómo el enfoque multiespecies de la construcción de paz en la alta montaña amplía nuestra comprensión al relacionar el conflicto violento y la degradación ambiental como procesos mutuamente reforzadores. Como resultado, argumento que el análisis antropológico multiespecies también hace posible una conceptualización amplia de la paz, una que reconoce los complejos mundos de vida de las personas mientras buscan, en sus vidas diarias, reconstruir —y crear de nuevo— el tejido social y ecológico de sus comunidades.

Palabras clave: Colombia, construcción de paz, desplazamiento, multiespecies, Proceso Pacífico de Reconciliación e Integración de la Alta Montaña, violencia.

“THE CAMPESINO WAS BORN FOR THE CAMPO”: A MULTISPECIES APPROACH TO TERRITORIAL PEACE IN COLOMBIA

ABSTRACT

Based on the ethnographic fieldwork with the social movement, the Peaceful Process of Reconciliation and Integration of the Alta Montaña, this article explores practices of peacebuilding in rural Colombia. I use a multispecies lens to interrogate the discourse of territorial peace (*paz territorial*), revealing how both violence and peace intertwine human and non-human lives and relations in the Alta Montaña. Through analysis of the everyday assemblages forged among people, animals, forests, and crops, I demonstrate how the multispecies approach to peacebuilding in the Alta Montaña sharpens our understanding of the mutually reinforcing processes of violent conflict and environmental degradation. As a result, I argue that multispecies anthropological analysis also enables a capacious conceptualization of peace, one that recognizes the complex life-worlds of people, as they seek, in their everyday lives, to reweave—and to create new—the social and ecological fabric of their communities.

Keywords: Colombia, displacement, multispecies, peacebuilding, Proceso Pacífico de Reconciliación e Integración de la Alta Montaña, violence.

“O CAMPONÊS NASCEU PARA O CAMPO”: UMA ABORDAGEM MULTIESPÉCIE SOBRE A PAZ TERRITORIAL NA COLÔMBIA

RESUMO

Com base no trabalho de campo etnográfico com o movimento social Processo Pacífico de Reconciliação e Integração da Alta Montanha, este artigo explora as práticas de construção de paz na Colômbia rural. Uso uma lente multiespécie para interrogar o discurso de paz territorial, o que revela as maneiras nas quais tanto a violência quanto a paz entrelaçam vidas e relações humanas e não humanas na Alta Montanha. Mediante a análise de estruturas cotidianas forjadas entre pessoas, animais, florestas e cultivos, mostro como a abordagem multiespécie da construção de paz na alta montanha amplia nossa compreensão ao relacionar o conflito violento e a degradação ambiental como processos mutualmente reforçadores. Como resultado, argumento que a análise antropológica multiespécie também torna possível uma conceituação ampla da paz, que reconhece os complexos mundos de vida das pessoas enquanto buscam, em suas vidas diárias, reconstruir — e criar de novo — o tecido social e ecológico de suas comunidades.

Palavras-chave: Colômbia, construção de paz, deslocamento, multiespécie, Processo Pacífico de Reconciliação e Integração da Alta Montanha, violência.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo no habría sido posible sin el constante apoyo y la amistad del Proceso Pacífico de Reconciliación e Integración de la Alta Montaña, Jóvenes Provocadores de Paz, Sembrandopaz y el Observatorio de Conflictos, Desplazamientos y Construcción de Paz de la Universidad de Cartagena. Estoy especialmente agradecida por el análisis crítico, las reflexiones, la confianza y la participación de Julio Parra Arrieta, Domingo Rafael Deavila Buelvas, Jocabeth Canoles Canoles, Jorge Pérez Castro, Naun Álvarez González, Geovaldis González Jiménez, Angelina González Jiménez, Reinaldo Ovalle Olivero, Ciro Canoles Pérez, Willian Jaraba Pérez y Aroldo Canoles Ramos. También quiero agradecer a Omar Marcial Rodríguez Vides y a Elmer Arrieta Herrera por sus contribuciones audiovisuales. Agradezco los aportes de Ricardo Esquivia Ballestas, Larisa Zehr, Rosa Jiménez Ahumada y Jeff Yoder. Quisiera agradecer a Silvia Olivar Lozano y Daniel Serna Ruiz por su apoyo con la traducción. También quiero agradecer a Paola Benavides Vasquez por su apoyo con la investigación. Finalmente, quisiera agradecer el equipo editorial de la *Revista Maguaré* por su retroalimentación, sugerencias y apoyo con la reproducción del artículo.

INTRODUCCIÓN

En la mañana del 10 de octubre de 2016, las y los líderes campesinos se reunieron en la casa comunal, una construcción de paredes abiertas con vista a los picos y valles de los Montes de María, ubicados en la zona rural del noroeste colombiano. Con la espectacular vista de las montañas montemarianas, por un lado, y con las ruinas de una iglesia incendiada que todavía tiene marcas de bala, por el otro, la casa comunal ha sido testigo de las complejas y entrelazadas historias de violencia, de organización colectiva, de abandono estatal y de la riqueza ecológica que infunden la vida cotidiana de la Alta Montaña. Una brisa constante soplaba, ofreciendo alivio a los días calurosos del Caribe, mientras la asamblea general del Proceso Pacífico de Reconciliación e Integración de la Alta Montaña comenzaba. Esta era la primera reunión en la Alta Montaña desde el Plebiscito y el ambiente sombrío que llenaba la casa comunal era palpable. La semana anterior, los ciudadanos colombianos

habían rechazado por un margen mínimo el Acuerdo de Paz firmado entre el Gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

Dos de los coordinadores del ala juvenil del movimiento Jóvenes Provocadores de Paz se pusieron de pie pidiendo un plan de acción concreto en respuesta al Plebiscito: “Como jóvenes que provocamos paz”, Saray³ instó, “estamos soñando con una gran marcha al centro de la ciudad” (Entrevista 1). Su compañero, Pablo, explicó: “Tenemos que seguir la lucha... para que este territorio pueda ser un territorio que se sane, que luche por su tierra, para que podamos quedarnos en nuestro territorio. Siempre estamos en esta trayectoria, siempre en este camino” (Entrevista 1).

Mientras se preparaban para la marcha, los jóvenes de la Alta Montaña insistían en que, en vez de focalizar su apoyo solamente en el Acuerdo de Paz, su mensaje necesitaría destacar la “paz territorial” –la visión y enfoque particulares a la paz que surge “desde y para el territorio”–. Específicamente, ellos buscaban centrar sus preocupaciones ambientales en su exigencia para la paz, evidenciando las relaciones íntimas que los campesinos tienen con el campo. Saray explicó:

La violencia que nuestras comunidades han vivido requiere que nosotros luchemos para construir paz desde acá. El territorio es donde nosotros vivimos. Acá es donde nos sentimos bien. Entonces este es el territorio que nosotros debemos acomodar para nosotros estar en paz [...]; la guerra ha sido violenta con el medio ambiente también y nosotros debemos recuperar al medio ambiente y que la tierra se reconcilie con nosotros y nosotros nos reconciliemos con ella. Existía fauna y flora hermosa en la Alta Montaña y debido a la soledad que se vivió, debido al desplazamiento, debido a las balas, debido a los grupos armados, muchas aves murieron, muchas se fueron. Sin alguien que sembrara los cultivos, las aves no tenían dónde alimentarse y se morían, y entonces la tierra sufrió mucho, las fuentes de agua sufrieron y los árboles también sufrieron. (Entrevista 1)

Ambos estaban sentados a lado y lado en el patio, con los mandarinos verdes resplandecientes bajo del sol caribeño. Pablo continuó:

3 Todos los nombres son seudónimos para garantizar la confidencialidad.

La tierra se sintió tan maltratada que eso afectó los árboles de aguacate, a tal punto que hoy hay más de 7 mil hectáreas de aguacate muertas. Eso fue el mismo abandono y que la tierra se sintió sola sin su gente, y como eso es importante que uno viva y que la tierra se sienta que están viviendo de ella, son cosas que se llevan muy de la mano. Entonces, mientras los campesinos estamos trabajando la tierra, nosotros a la vez también estamos protegiéndola. (Entrevista 1)

En este artículo, exploro cómo el Proceso Pacífico de Reconciliación e Integración de la Alta Montaña (a partir de aquí, el Proceso Pacífico) concibe y practica la paz en la vida cotidiana para así aterrizar el discurso de “paz territorial” en un lugar particular. Basándome en quince meses de trabajo de campo etnográfico realizado entre 2014 y 2017, sostengo que la insistencia en la relación mutuamente constitutiva entre el campo y el campesino en la Alta Montaña revela las maneras en que la violencia y la paz son experimentadas y entendidas como más que humanas. En particular, en su visión y enfoque hacia la construcción de paz, los líderes campesinos de la Alta Montaña se centran en la muerte de los árboles de aguacate, y con ella revelan el trastorno sufrido por un ecosistema frágil. El término “construcción de paz” incluye los múltiples procesos y prácticas sociales que abarcan las causas fundamentales de la violencia, que reparan relaciones y que construyen sociedades justas en el empeño de transformar conflictos violentos (Lederach 1997; Schirch 2005). Sostengo que las prácticas de paz territorial emergen desde un marco relacional que contrasta considerablemente con los enfoques técnicos de construcción de paz que existen en la región. Como resultado, insisto en que el análisis académico de paz territorial requiere un enfoque que preste especial atención a las maneras en las que los campesinos construyen paz dentro de una ecología de mutuas relaciones de cuidado.

En su definición de “ontología relacional”, Arturo Escobar (2015, 18) escribe que “las cosas y los seres son sus relaciones, ellos no existen previos a ellas”. Aquí sostengo que un lente multiespecies –el cual emerge de un enfoque analítico de ontología relacional que centra el análisis en el entrelazamiento cotidiano de los humanos y el medio ambiente– proporciona una perspectiva crítica sobre las prácticas de paz territorial en la Alta Montaña (De la Cadena 2010; Escobar 2015; Fuentes 2010; Haraway 2008; Imanishi 2002 [1941]; Kirksey y Helmreich 2010; Kohn 2013; Tsing 2015). Al descentrar lo humano y al reorientar la indagación

teórica hacia lo relacional, sugiero que la antropología multiespecies hace una intervención significativa en el campo interdisciplinario de los estudios de paz y conflicto, y por ende contribuye tanto a la teoría como a la práctica. Específicamente, un lente multiespecies pone de relieve las maneras en que la violencia interrumpe múltiples vidas y relaciones. Al hacerlo, la antropología multiespecies desentierra no solo lo social sino también las dimensiones ecológicas de la paz territorial en la Alta Montaña de los Montes de María.

Esta región es conocida como uno de “los territorios más afectados” por el conflicto armado interno; una etiqueta calculada por el número de masacres, desapariciones, detenciones arbitrarias, asesinatos selectivos y desplazamientos forzados que han ocurrido como resultado del conflicto armado. La etiqueta “los territorios más afectados” se encuentra a lo largo del texto del Acuerdo de Paz, en concordancia con el marco básico de paz territorial (Gobierno Nacional de Colombia y FARC-EP 2016, 7). Tales etiquetas pueden servir para reconocer la experiencia de la guerra en los lugares que siguen enfrentando las consecuencias duraderas del conflicto armado, pero también desdibujan cómo las historias de violencia están entrelazadas con las historias de construcción de paz que hacen organizaciones de base. Semejante confusión puede causar efectos devastadores, particularmente cuando las entidades nacionales e internacionales ignoran los procesos de construcción de paz de largo plazo que por décadas han existido en la región (Esquivia 2009). Contrario a las narrativas predominantes en torno a las negociaciones de paz que ocurrieron en La Habana, Cuba, el Acuerdo de Paz no fue el resultado de negociaciones formales entre élites políticas, sino que emergió de la infatigable gestión a favor de la paz realizada por las comunidades de base a lo largo de toda Colombia.

El resultado del Plebiscito sirvió para evidenciar aún más la brecha entre la vida rural y la urbana, una causa fundamental del conflicto interno armado en Colombia. En las regiones periféricas –aquellas más afectadas por el conflicto armado– la gente votó abrumadoramente a favor del Acuerdo. Para los líderes de la Alta Montaña, quienes han dedicado sus vidas a la labor diaria de construir paz en medio de la violencia, la incertidumbre que acompañaba los resultados de las votaciones no era nueva. El Plebiscito reveló lo que muchos en la Alta Montaña ya sabían: la firma del Acuerdo no fue el fin, sino un paso importante en

la lucha continua por una paz estable y duradera. “La paz” los líderes me recordaron –y también los unos a los otros– en los días posteriores del resultado devastador, “no se firma. La paz se construye” (Diario de campo 1).

Las movilizaciones espontáneas que después de las votaciones surgieron, de la noche a la mañana en las ciudades más grandes de Colombia, desafiaban la brecha urbana/rural de maneras inesperadas. “En Bogotá la gente está diciendo, ‘Todos Somos Bojayá’. Los estudiantes nos están pidiendo perdón, están marchando” (Diario de campo 2), explicó un miembro del comité coordinador del movimiento al grupo de líderes que se reunían bajo la sombra de la casa comunal. Ubicada en el departamento de Chocó, Bojayá es conocida por ser el sitio de una de las peores masacres del conflicto armado colombiano, la cual ocurrió durante una confrontación violenta entre las FARC y los paramilitares en 2002. El 2 de octubre de 2016, el 95,8% de la población de Bojayá votó a favor del Acuerdo (Registraduría Nacional del Estado Civil 2016). “El perdedor más grande de todo esto fue él que votó por el ‘No’”, concluyó, “porque despertó a las masas que estaban dormidas” (Diario de campo 2). A pesar de los gestos de solidaridad de los estudiantes universitarios de la capital, las amenazas directas contra la seguridad física sufridas por las comunidades donde la movilización social sigue siendo estigmatizada –y peligrosamente deslegitimada– como “actividad guerrillera” (en vez de ser celebrada como participación ciudadana), expone una de las varias maneras en que la brecha entre lo urbano y lo rural es vivida. La paz, para los líderes campesinos en la Alta Montaña, sigue siendo un empeño “peligroso”. Sin embargo, las movilizaciones masivas en las ciudades (con su foco en las regiones periféricas más afectadas por el conflicto armado) les proporcionaron, a las comunidades rurales en lugares como la Alta Montaña, una oportunidad distinta para amplificar y legitimar su petición por una paz territorial.

Después de un mes de movilizaciones multitudinarias y negociaciones políticas, el Gobierno y las FARC firmaron el *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*, el cual fue ratificado en la Cámara y el Senado por unanimidad en diciembre de 2016, marcando así una salida política al conflicto armado interno de 52 años. Aunque casi la mitad de todos los acuerdos de paz negociados vuelven al conflicto armado después de cinco años, la

evidencia empírica demuestra que los que incluyen a los actores locales son más duraderos (Högbladh 2012; Paffenholz 2010). En respuesta a estas conclusiones, los negociadores colombianos utilizaron el marco subyacente de paz territorial en la construcción del Acuerdo. Esta busca aumentar la atención sistemática a los procesos locales de construcción de paz en los territorios, en un intento de transformar las inequidades históricas entre los “territorios colombianos” y el poder estatal centralizado que se encuentra en el interior del país, lo cual constituye la base del conflicto armado (Jaramillo 2013). Sin embargo, las articulaciones concretas sobre qué significa la paz y cómo es construida por aquellas personas ubicadas en las comunidades rurales más afectadas por el conflicto armado siguen siendo abstractas y poco desarrolladas en las conversaciones a nivel nacional, lo cual amenaza con socavar el “enfoque territorial” que promete el texto del acuerdo (Gobierno Nacional y FARC-EP 2016, 6). Mientras la implementación del Acuerdo comienza, hay una necesidad urgente de prestar más atención a las maneras en que las comunidades más afectadas por la guerra entienden y luchan por construir paz en sus territorios.

En los días previos a la marcha, los Jóvenes Provocadores de Paz publicaron en *El Espectador*, uno de los periódicos más importantes del país, una “Carta abierta” a los activistas estudiantiles, quienes organizaron las marchas en las ciudades más grandes de Colombia. En ella hicieron visible y concreta su visión de “paz territorial”:

Esperamos que esta amistad que han sembrado no termine con una caminata o marcha, y que continuemos retejiendo lazos entre campo y ciudad, periferia y centro, región y capital [...]. Nosotros, los campesinos, tenemos una gran conexión con la tierra. Cuando uno la vive, la trabaja y la siente, cuando uno saborea el producto de la tierra uno tiene esa conexión. Y cuando nosotros, los campesinos, somos amenazados por algo, la misma naturaleza gime, la naturaleza misma empieza a clamar. (Jóvenes de Montes de María 2016)

Así, en este artículo analizo las vidas interconectadas de campesinos, bosques de aguacate, cultivos tradicionales, geografías montañosas y micos –las cuales forman un nicho distintivo en la Alta Montaña–, para revelar la particular imaginación ecológica que infunde allí la construcción de paz territorial. Sostengo que el enfoque multiespecies

del discurso y las prácticas de paz en la Alta Montaña problematiza los enfoques técnicos predominantes sobre la construcción de paz que operan en la región. En particular, muestro cómo las nociones distintas de temporalidad, lugar y relacionalidad de los enfoques campesinos en la construcción de paz requieren atención a las prácticas procesales cotidianas, las cuales revelan las dimensiones mutuamente constitutivas de las ecologías humanas y políticas.

De aguacates, hongos y guerra: la violencia lenta en la Alta Montaña

La Alta Montaña de El Carmen de Bolívar ejemplifica las complejidades y las consecuencias del conflicto armado colombiano. Debido a su rica topografía, a mediados de la década de 1980 la región se convirtió en una base estratégica para múltiples grupos armados (Esquivia 2009). El aislamiento que nació de la violencia diaria y la represión social llegaron a definir la vida cotidiana por más de dos décadas. Mientras los actores armados ejercían control sobre los movimientos cotidianos de los campesinos, mediante retenes y amenazas de muerte, limitando la posibilidad de organizarse y el intercambio entre comunidades, los rumores de colaboración con grupos armados responsables de actos violentos también corrían. Como la descripción de Michael Taussig (1987, 8) sobre la “cultura de terror”, la “mezcla entre silencio y mito” generaba miedo y hostilidad entre las comunidades y servía para deshacer el tejido social que anteriormente unía a la región. La violencia directa, incluidos masacres y asesinatos selectivos, eventualmente condujo al desplazamiento masivo de comunidades enteras de la Alta Montaña.

Sin embargo, no hay una sola historia sobre el conflicto armado, el desplazamiento forzado y el retorno en esta zona del país. Algunas personas fueron desplazadas por periodos prolongados, otras esporádica y periódicamente regresaban cuando las confrontaciones directas entre los grupos armados que luchaban por el control territorial cesaban— y aún otras eran “resistentes”, y vivían al lado de los grupos armados que operaron en y alrededor de la región por décadas. Mientras que hoy en día la gran mayoría de familias en la Alta Montaña han retornado “voluntariamente” —sin apoyo ni garantías del Estado—, algunas comunidades regresaron con acompañamiento militar. Las complejas, múltiples y contrapuestas maneras en que la gente en la región experimentó el conflicto armado,

resultaron en la construcción y fortificación de las barreras invisibles, puesto que las comunidades llegaron a ser estigmatizadas como integrantes de la guerrilla o de grupos paramilitares. Los imaginarios que mantenían estas barreras invisibles siguieron separando las comunidades de la Alta Montaña aún después de que los grupos armados salieron de la región.

En su informe oficial de 2010 sobre la tierra en disputa en la costa Caribe, el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) sostiene que el desplazamiento no es un evento único y aislado, sino que es un proceso de ruptura continuo. En Colombia, tanto los paramilitares como el Estado legitimaron la violencia feroz y las desapariciones por medio de un discurso de “criminalidad”, socavando la categoría de neutralidad y normalizando el despojo violento a través de la rúbrica de la seguridad nacional (Ramírez 2011; Tate 2015). Hoy en día, los riesgos que implica retornar a la tierra de la cual la gente fue originalmente desplazada reproducen la violencia de despojo, incluso cuando la construcción de paz del “posconflicto” comienza. Más preocupantes son los cientos de líderes sociales cuyas vidas han sido amenazadas por el hecho de abogar por la paz y un retorno digno, al punto de que más de 600 han sido asesinados desde la firma del Acuerdo de Paz (Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz-Indepaz 2019).

Semejantes experiencias requieren una cuidadosa atención a los procesos continuos de desterritorialización y reterritorialización en los contextos donde las inequidades estructurales se producen histórica, política y legalmente en relación con la tierra (Aparicio 2016; Fattal y Vidart-Delgado 2015). Esto es particularmente cierto en los Montes de María, donde las complejas vinculaciones entre los paramilitares, militares, guerrilla y crimen organizado con proyectos de “desarrollo” liderados por corporaciones multinacionales han exacerbado las actuales ambiciones económicas y políticas de élites que buscan acceder a títulos sobre la tierra. Específicamente, la llegada de megaproyectos industriales como la palma africana y la teca ha transformado radicalmente el panorama social y geográfico de la región, afectando las relaciones humanas y no humanas (Coronado Delgado y Dietz 2013; Junieles 2017; Rey 2013). Los ciclos de violencia física, desplazamiento, exilio y despojo resultan en lo que el CNMH (2010, 28) ha llamado la “tragedia campesina”, lo cual se junta con amenazas a lo personal, al sentido de pertenencia, a la ciudadanía y a la sobrevivencia.

Aunque estoy de acuerdo con que el desplazamiento es un ciclo continuo, sostengo que el proceso de volverse “desplazado” no es de solo rupturas repetidas, sino que también incluye la violencia cotidiana que se teje en el trasfondo de la vida “ordinaria” (Das 2007, 7). Para los campesinos –quienes cultivan la tierra y a su vez son nutridos por ella– la vida ordinaria incluye las prácticas cotidianas de cultivar, las cuales se fundamentan en las relaciones de reciprocidad forjadas entre humanos y no-humanos (Ingold 2000). La ruptura violenta de estas relaciones resulta en un sentido prolongado de estar “perdido” y “desarraigado”, incluso cuando la gente se queda en su lugar. Desafortunadamente, los marcos de construcción de paz que exteriorizan a los humanos del medio ambiente niegan el reconocimiento de la experiencia multidireccional y multidimensional de la violencia y el desplazamiento. En consecuencia, las concepciones locales y prácticas de paz también se ocultan, lo cual puede ocasionar costos tremendos para los que se han visto más afectados por el conflicto violento.

En *Violencia lenta (Slow Violence)*, Rob Nixon (2011, 19) aboga por una reconceptualización del desplazamiento, que incluye la atención a las maneras en que la tierra misma es transformada por la violencia. Nixon expande la conceptualización de la violencia estructural de Johan Galtung (1969, 12) para enfocarse “en cuestiones de tiempo, movimiento y cambio, aunque gradual” (Nixon 2011, 19) de aquello que llama “violencia lenta”. Este autor expone cómo la atención excesiva a eventos únicos dramáticos de destrucción ambiental hace invisibles los procesos graduales de violencia lenta, que afecta desproporcionadamente las vidas cotidianas de la gente en comunidades marginalizadas a lo largo y ancho del globo.

La antropología multiespecies extiende el marco conceptual de la violencia lenta de Nixon para permitir un análisis de la violencia, así como de la paz, con capacidad de atender a las múltiples vidas y relaciones que comprenden determinadas ecologías (De la Cadena 2010; Escobar 2015; Fuentes 2010; Haraway 2008; Kohn 2013; Kirksey y Helmreich 2010; Tsing 2015). Una “antropología más allá del humano” reconoce las dinámicas y los múltiples seres entrelazados en una red de relaciones emergentes en el transcurso de la vida (Kohn 2013, 16). Un enfoque así va en contra del discurso dominante ambiental occidental, construido sobre la exotización de la naturaleza como desprovista

de vida humana (Cronon 1996; Haraway 2008; Kohn 2013; Kirksey y Helmreich 2010). Como Saray y Pablo relataron, el desplazamiento forzado de los campesinos de la Alta Montaña –o la ausencia de vida humana– facilitó la destrucción de una ecología frágil tejida a través de relaciones forjadas entre los campesinos y el campo.

En el apogeo de la violencia en la Alta Montaña, el hongo *Phytophthora cinnamomi* entró a la región. Este se halla en el suelo e infecta el sistema de raíces de los árboles, impidiendo la absorción de agua y nutrientes. Los primeros signos de *Phytophthora cinnamomi* incluyen el amarilleo del follaje y la aparición de ramas secas. El hongo también tiene impactos sobre el suelo y a menudo resulta en el daño de ecosistemas enteros (Department of the Environment and Heritage 2004). Desde ese entonces, el *Phytophthora cinnamomi* ha matado a más del 90% de los árboles de aguacate, el cultivo más rentable en la Alta Montaña (CNMH 2017). Mientras muchos allí creen que el hongo primero llegó a la región como parte de una estrategia de erradicación militar que pretendía destruir el bosque que protegía a los guerrilleros, hay otros, incluyendo a la institucionalidad del Estado, que sostienen que la llegada del *Phytophthora* fue un “desastre natural” (Unidad para la Atención y Reparación Integral de las Víctimas 2014).

A pesar de estas diferencias, hay un amplio consenso sobre la manera en que el conflicto armado y el desplazamiento forzado impidieron que los campesinos cuidaran los árboles, permitiendo la devastadora propagación del hongo. Para los campesinos que eran “resistentes”, las amenazas directas a la vida, las frecuentes escaramuzas armadas y la regulación social impuesta por los grupos armados restringieron severamente su movilidad, desentrañando las prácticas diarias de cuidado mutuo forjado entre los campesinos y el campo, lo cual, a su vez, impidió que ellos abordaran adecuadamente la propagación del hongo. La violencia, así como la presencia de grupos armados, también condujo a un mayor aislamiento y un mayor abandono de las instituciones estatales encargadas de apoyar la pequeña agricultura. Si bien varios campesinos buscaron apoyo externo para prevenir la propagación del hongo ya en el año 1997, el Estado sólo respondió en 2008 (Instituto Colombiano Agropecuario-ICA 2009). Para 2009, más del 70% de los árboles de aguacate en la región estaban afectados, y para 2013, 7000 hectáreas de árboles de aguacate habían muerto (ICA 2013; López Tovar 2009). La pérdida de sombra

para sembrar sus cultivos, la puesta en peligro de la flora y la fauna, y el deterioro de las cuencas hidrográficas requieren una reconsideración cuidadosa de la violencia causada por el desplazamiento forzado y el conflicto armado. Jairo, un líder del Proceso Pacífico, describió:

Hoy en día, con dos meses de verano, eso se secan los cañales porque la arborización de aguacate protegía mucho el agua. En otras palabras, el aguacate es necesario tanto para la naturaleza, para el medio ambiente, así como es necesario económicamente. (Entrevista 2)

Un enfoque exclusivo en la experiencia humana del desplazamiento no logra atender adecuadamente las maneras en que el conflicto armado también rompe las relaciones de cuidado mutuo entre los campesinos y el campo, afectando sistemas ecológicos frágiles. Sin estar los campesinos presentes para cuidar la tierra, las aves murieron de hambre, los árboles se desplazaron, los arroyos se secaron, dejando a la tierra clamando por su gente.

En 2012, el Movimiento Pacífico de la Alta Montaña⁴ se conformó como una respuesta a la violencia pasada y continua –movilizándose, específicamente, alrededor de la pérdida compartida del aguacate–. Cruzando las barreras de enemistad, los líderes de la Alta Montaña articularon el movimiento como un movimiento de reconciliación con dos objetivos primarios y complementarios. Primero, reunir y reconciliar las comunidades campesinas divididas por las “barreras invisibles” que surgieron como resultado del conflicto armado, restaurando así un sentido de identidad compartida. Segundo, exigir una reparación colectiva del Estado colombiano debido al daño causado por la guerra. Un año después, la Alta Montaña llevó más de 1000 campesinos a una caminata pacífica de casi una semana, que resultó en unos acuerdos firmados con el Gobierno, poniendo en marcha uno de los procesos de reparación colectiva más grandes del país.

Mientras las reparaciones muchas veces están asociadas con la justicia y la defensa de los derechos humanos, el Proceso Pacífico pone

4 En 2015, el movimiento cambió su nombre al de Proceso Pacífico de Reconciliación e Integración de la Alta Montaña para distinguir legalmente su ala política (el Movimiento Pacífico de la Alta Montaña) de su ala social.

la justicia social, económica y ecológica como eje central de su visión de construcción de paz. Sin embargo, encontrar las maneras de hacer visible las múltiples vidas perdidas como consecuencia de la violencia ha planteado un reto para el Proceso Pacífico, puesto que los líderes pretenden hacer legibles sus peticiones de reparaciones colectivas dentro del estrecho marco de victimización manejado por el Estado. Desafortunadamente, los análisis actuales del impacto del conflicto armado, los cuales informan sobre cómo el Estado mide el “daño” en las comunidades que son sujetos de reparaciones colectivas, pasan por alto el impacto de la violencia sobre las vidas interconectadas de humanos y no-humanos en la Alta Montaña. Informados por el dominante discurso ambiental, el cual intenta proteger de la presencia destructiva de los humanos a una naturaleza mercantilizada, estas políticas ignoran las maneras en que el desplazamiento destruye las relaciones multigeneracionales y mutuamente constitutivas entre los campesinos y el campo, invisibilizando las políticas ontológicas del Proceso Pacífico (De la Cadena 2010, 352; Escobar 2015; Peluso 2012).

“No solo un aguacate”: enfoques en disputa sobre la paz

La narración de cuentos juega un papel central en las asambleas, reuniones y vida cotidiana en la Alta Montaña. Una historia que a menudo se cuenta cuando los líderes del movimiento se reúnen tiene que ver con una reunión que varios líderes tuvieron con el gobernador del departamento de Bolívar. Antes de que comenzara la reunión, Sergio, quien había viajado ocho horas desde su casa hasta Cartagena, sacó un aguacate de su bolsillo y lo colocó sobre la mesa entre los líderes del movimiento y el gobernador. “Le he traído este aguacate para usted”, dijo. “Pero quiero que sepa que este no es *solo* un aguacate. Para nosotros, es nuestra salud, nuestra economía, nuestra seguridad alimentaria, nuestro transporte, nuestra vida. Hoy, ya no tenemos aguacates. Le he traído uno de los últimos” (Diario de campo 3).

La economía del aguacate formaba un denso entramado de relaciones sociales entre comunidades, propiciando oportunidades de empleo para campesinos, cocineras, choferes, dueños de tiendas y compradores. Por casi dos décadas, los Montes de María fue la región que más aguacate producía en Colombia y en su plenitud llegó a cosechar 71 962 toneladas al año (Yabrudy 2012, 7-10). En un contexto de histórico abandono estatal, el aguacate también proporcionaba autonomía a las comunidades

campesinas, así como acceso a servicios básicos como el transporte, educación y salud. La pérdida de la autonomía que ha acompañado la muerte del aguacate ha alterado fundamentalmente las relaciones sociales y económicas en la Alta Montaña. Jairo continuó explicando el impacto económico de la muerte del aguacate:

Antes, el campesino aquí no necesitaba al Gobierno para nada, porque el campesino pa’ sembrar su ñame, su yuca, su plátano, el aguacate le daba para eso. Entonces, hoy en día los campesinos, como ya no tienen el aguacate, entonces recurren a esos bancos a coger plata pa’ sembrar y han quedado mal porque esos son unos intereses altos. Entonces pa’ resolver el problema han tenido que irse a trabajar entonces otra vez al pueblo, a la ciudad. (Entrevista 2)

Los recursos económicos y ambientales brindados por los bosques de aguacate permitían que los campesinos generaran una renta por medio de su cosecha, al tiempo que se dedicaban a sus prácticas tradicionales de cultivar, que les permitían vivir cómodamente de la tierra. La interrupción de las prácticas agroforestales usadas para cultivar productos tradicionales como la yuca, el ñame y el plátano, los cuales son centrales en la identidad y cultura campesinas en la Alta Montaña, han aportado a los ciclos continuos de desplazamiento. Sin la posibilidad de generar suficientes ingresos para sus prácticas productivas tradicionales y para satisfacer sus necesidades básicas, los campesinos han sido forzados a depender de programas estatales, de préstamos bancarios y de las fundaciones privadas que dictan los términos y condiciones de los proyectos agrícolas en la región.

Las fundaciones privadas y el Estado siguen privilegiando e invirtiendo en los proyectos de monocultivo como la teca, la piña y el aceite de palma. El monocultivo erosiona el ecosistema campesino construido en torno a las prácticas agroforestales y niega la posibilidad de continuar con las prácticas tradicionales de policultivo en torno a las cuales la vida, autonomía e identidad campesina están construidas. Diego, un líder de la Alta Montaña, explicó:

Para nosotros lo primordial para los campesinos es la economía campesina, es la economía familiar y lo que está pasando aquí como que altera todo el tema campesino, primero porque es un monocultivo que altera el ecosistema nuestro. La palma genera

mucho consumo de agroquímicos, los cuales, por x o y motivo los lleven donde los lleven al terreno, van a llegar a la represa [...] y lo que vemos es como que un monopolio entre las autoridades ambientales, la institucionalidad y de los palmeros [...] aquí no importa lo ambiental, aquí no importa lo social, aquí no importa nada sino lo que produzca. Hemos llevado esto a diferentes instituciones y han hecho caso omiso a estas intervenciones negativas en contra del ambiente en nuestra zona [...] no se ha hecho nada. Lo que ha generado, primero, unas amenazas que se han dado a nivel, a los líderes de, que están llevando digamos este, estos procesos en contra del monocultivo alrededor de la palma. Algunos nos dicen que somos, que estamos en contra de la palma; nosotros no estamos en contra de la palma, nosotros estamos en contra del mal uso que les han dado a los cuerpos de agua, al mal uso que le han dado a la zona de reserva o a las zonas de protección de la represa [...] no lo destruyamos si esto es lo que nos va a quedar [...] que se continúe con la agricultura familiar, la agricultura campesina. La palma nos desplaza, la palma nos absorbe [...]. Las familias siguen peores que como estaban porque ahora están sin tierra y sin plata porque lo poquito que les han dado se les ha acabado. (Entrevista 3)

Arturo Escobar (2015, 20) sostiene que los modelos agrícolas basados en las grandes plantaciones –como los utilizados para la teca y la palma aceitera– amenazan con arrasar los “mundos locales relacionales” a través de un modo de producción que “emerge de una ontología dualista del dominio humano sobre la llamada naturaleza”. Sergio, un líder en el Proceso Pacífico, reiteró las diferencias entre el monocultivo y los métodos que los campesinos utilizan en la Alta Montaña:

Es que el campesino aquí no está acostumbrado a sembrar cultivo, aquí está acostumbrado a sembrar bosque [...] que el aguacate es un árbol, por aquí es un árbol, el árbol criollo que es un árbol grande, que ese se crece, a ese no se le hace ningún, ninguna asistencia técnica [...], no se le mata[n] plagas, no se le controla el comején, sino es un, unos árboles que en últimas se convierten en las montañas y ahí usted ve el mico, ahí ve la ardilla, ve todos esos animales que viven ahí, eso usted por debajo va y mira la finca por ahí, esto sí es bonito, qué bonito, y es un bosque, eso es un bosque más que un cultivo. (Entrevista 4)

Mientras las familias de la Alta Montaña luchan por sobrevivir en un entorno cambiante, están continuamente renegociando las relaciones sociales y ecológicas amenazadas con ser borradas. Como resultado, los líderes del movimiento no solo trabajan en contrapeso de los modelos de la agroindustria y el Estado, sino que también participan simultáneamente en campañas de “concientización” como parte de su trabajo para preservar la vida y economía campesinas. Encontrar formas de evitar que las familias campesinas vendan sus tierras a los megaproyectos, así como aumentar la concientización sobre las consecuencias de las prácticas extractivas como la tala de árboles y la extracción de arena en arroyos cada vez más desecados, ahora forman parte del trabajo diario de los líderes sociales en la Alta Montaña. Diego explicó:

Como líder sigo insistiendo y sigo velando porque estos recursos, esta hermosa economía campesina que tenemos se conserve y perdure durante el tiempo porque [...] para nosotros el campo es nuestra vida. Sería injusto asesinar, matar o explotar negativamente algo que nos da nuestra vida, que nos ayuda a darle vida a muchas más. No queda más que decir que mi vida es el campo, mi vida es el campo y que me muero por el campo y por el liderazgo, eso es lo que va en mi sangre. (Entrevista 3)

Los abruptos contrastes entre las prácticas agroindustriales de monocultivo y las prácticas campesinas revelan una gran disputa sobre la comprensión de lo que se requiere para construir una “paz estable y duradera” en Colombia. La inauguración de una fundación privada creada por una empresa multinacional acusada de despojo de tierra en la región, ofrece un ejemplo particularmente revelador de aquello que Lyons (2014, 214) llama una “disyunción comunicativa”, que sucede cuando los marcos relacionales chocan con los enfoques técnicos sobre la construcción de paz que objetivizan al medio ambiente como una entidad ajena y comercializada. La directora de la fundación abrió el foro con la visión “de largo plazo” para una paz duradera y el desarrollo en los Montes de María:

Hoy estamos hablando de que casi el 80% de teca sembrada en esta zona está en manos de los campesinos, porque hay unas 900 hectáreas de teca sembradas en las parcelas de los campesinos y eso es muy importante, porque es pensar a largo plazo, en el futuro. La

mayoría de las personas aquí pensaban en la cosecha inmediata, en el maíz, en el ñame, en la yuca, pero las familias que decidieron pensar a largo plazo [...], pensar a 20 años [...], comienzan a ver a sus hijos interesados en el negocio, los hijos piensan: de pronto me toca algo a mí. (Diario de campo 4)

Después del discurso de apertura, Miguel, un líder de la Alta Montaña, fue invitado a dar unas palabras de bienvenida:

Nosotros estamos alegres por este proyecto, nunca dejamos de ser campesinos. Estamos agradecidos por tener acceso a la tierra y poder producir nuestros cultivos tradicionales. Quiero decirles que el campesino no es campesino porque viva de la tierra, porque trabaja en la tierra, el verdadero campesino se conoce por su forma de producción. ¿Y cuál es esta? El que se mantiene en la tierra, el que siembra la yuca, el que siembra el ñame y el que siembra los cultivos de la región. Nosotros conservamos nuestras raíces, nuestras costumbres, somos quienes preservamos la cultura de esa zona. (Diario de campo 4)

Cuando terminó, Miguel se puso al lado del director para la firma pública de un documento dando la bienvenida oficial a la fundación a la región.

Estas dos visiones sobre la paz en los Montes de María, construidas alrededor de unas concepciones radicalmente diferentes de lo que constituye a los campesinos y la vida campesina, evidencian lo que Viveiros de Castro (2004, 11) ha llamado “equivocación”, que él define como “no solo una ‘incapacidad de comprender’ sino una incapacidad de comprender que las comprensiones no son necesariamente las mismas”. La fundación privada comprende la paz dentro de un modelo económico neoliberal de desarrollo que requiere transformar las prácticas agrícolas tradicionales en la región para que los campesinos puedan satisfacer las demandas de un mercado que garantizará sostenibilidad “a largo plazo.” Sin embargo, Miguel desafía la posibilidad ontológica de un campesino involucrado en la producción de monocultivos, lo cual constituye la visión fundamental de la fundación alrededor de las plantaciones de teca en la región. Un campesino, Miguel nos recuerda, no es solo alguien que cultiva para producir, un “verdadero campesino” se crea mediante un conjunto de

prácticas materiales. Semejantes prácticas, como la conservación de semillas nativas y el cultivo de productos tradicionales, aseguran la autonomía campesina y contribuyen a la identidad y cultura campesinas. La crítica de Miguel también subraya el marco operativo relacional en la Alta Montaña, el cual va más allá de los estrechos marcos económicos impuestos por los proyectos del Estado y los sectores privados, quienes simplemente sustituyen un bien económico por otro. Para Miguel, su identidad central como campesino está inextricablemente vinculada y *solo se hace posible* a través de un conjunto particular de relaciones y prácticas materiales con el campo. En una conversación distinta, Pablo explicó más a fondo el marco relacional que constituye la base de la paz territorial en la Alta Montaña:

Nuestra identidad es la identidad del campo y por medio del conflicto eso se perdió. Estamos construyendo paz para recuperar nuestro territorio, nuestra identidad. Una de las cosas más grandes que podemos hacer es proteger nuestra tierra [...]. Porque hoy nosotros estamos siendo desplazados por la compra masiva de tierra, nos están sacando del territorio. Las grandes empresas como la palma aceite, la palma africana, la teca [...], esas empresas de hoy quieren empoderarse porque ellos van a tener una buena ganancia, un buen desarrollo, pero para ellos, no mirando la importancia que tiene para el campesino su tierra. Pero con tierra y educación podemos mantener nuestro territorio y de generación en generación vivir en nuestro territorio. Y que los proyectos no sean creados en los escritorios desde afuera, sino que seamos nosotros los llamados a construir los proyectos. Allí es que se van a ver acciones y resultados. Entonces yo creo que son cosas muy fundamentales que hoy nosotros podemos llegar a cambiar. (Entrevista 1)

Pablo entiende que la construcción de paz es un proceso continuo que centra las relaciones en un marco temporal multigeneracional. La paz territorial opera en un “registro temporal alternativo” que no es fácilmente reconocible por los trabajos de construcción de paz basados en proyectos lineales (Lyons 2014, 214). Para los campesinos de la Alta Montaña, la amenaza del desplazamiento violento no ha terminado con la firma del Acuerdo. De hecho, la experiencia de la violencia lenta problematiza el registro temporal operativo en el discurso del posconflicto

del Estado y exige una reconfiguración radical de cómo se piensa y se practica la paz, para así asegurar que las generaciones futuras puedan permanecer en el territorio.

La paz territorial también desafía los programas técnicos de su construcción, desarrollados en escritorios fuera del territorio y posteriormente implementados por “expertos” externos. La inundación de actores estatales y de ONG internacionales en la región –a lo que los líderes de base suelen referirse como el “fenómeno de los siete chalecos”– pone de manifiesto la desarticulación de los enfoques técnicos de construcción de paz dominantes en la región. Los actores externos llegan a las comunidades con chalecos que marcan sus instituciones (así como su experiencia) para implementar proyectos de construcción de paz con poco reconocimiento de los procesos (y experiencia) ya existentes en la región. La paz territorial, en marcado contraste, no exige la apropiación local de proyectos diseñados externamente, sino un cambio radical en la práctica, en la manera en que se hacen las cosas. La paz debe ser construida dentro del territorio y no impuesta desde el exterior, desde la comprensión íntima de las relaciones mutuas entre campesino y campo, territorio e identidad. Para ello, la paz territorial también exige un cambio significativo en la definición y valoración del “conocimiento”.

Desafortunadamente, los programas acrílicos contruidos sobre los binarios biocentrismo/antropocentrismo y naturaleza/cultura ocultan las maneras en que los esfuerzos humanitarios pueden trabajar en conjunto con la lógica neoliberal para legitimar el despojo violento y el desplazamiento forzado (Guha 1989; Igoe 2010; Neumann 2011). Esto es particularmente cierto frente a las poderosas e invasoras corporaciones multinacionales que legitiman sus reivindicaciones sobre la tierra en nombre del “desarrollo sostenible”, mediante unas representaciones violentas acerca de los campesinos como personas que carecen de conocimientos técnicos, ignorantes del medio ambiente y el mercado, incapaces de operar bajo una perspectiva de largo plazo y, por lo tanto, destructivos. El problema que tienen que enfrentar los campesinos para legitimarse como “expertos” –con un conocimiento íntimo que viene de las muchas generaciones que han venido cultivando la tierra– es tremendo en un contexto donde las largas historias de racismo, discriminación y privación de los derechos del campesinado continúan guiando las acciones, políticas y discursos del sector privado, las ONG

internacionales y la institucionalidad estatal por igual (Gill 2016; Guha 1989; Lyons 2016; Neumann 2001). Aquí, los ciclos de desplazamiento violento no son interrumpidos sino normalizados bajo los auspicios de la paz y el desarrollo internacional. En efecto, los modelos neoliberales de “paz” y “desarrollo sostenible” constituyen, en vez de transformar, la violencia lenta.

¿Cómo, en semejante contexto, se construye una paz duradera? ¿Cómo se imagina y se crea una ecología propia frente a una violencia lenta?

“GUERRILLA Y MICOS”: ACCIÓN POLÍTICA SIMBÓLICA Y RELACIONES MULTIESPECIES

En junio de 2015, el Proceso Pacífico empezó a esbozar una nueva estrategia para una campaña política. A pesar de los éxitos del movimiento, la implementación efectiva de los acuerdos que ellos habían firmado con el Gobierno siguió planteando dificultades. Mientras la Unidad de Víctimas –la principal agencia del Estado para reparaciones colectivas– se esforzaba por encontrar maneras de incluir el daño ecológico de la guerra en sus diagnósticos técnicos de daño, las preocupaciones acerca de las vinculaciones invisibles entre el desplazamiento forzado y la pérdida del aguacate se convirtieron en el eje central de las reuniones internas y asambleas públicas del Proceso Pacífico. Sus exigencias por poner más atención a la grave situación del aguacate también siguieron siendo marginalizadas en la política local y municipal, lo cual reducía su habilidad de impulsar un cambio real en la región. ¿Cómo podrían hacerles entender a los funcionarios públicos que la pérdida del aguacate era un daño causado por la guerra? Con el apoyo de Sembrandopaz, una organización local de acompañamiento, el Proceso Pacífico creó un “grupo significativo de ciudadanos” para postularse como un partido político en las elecciones municipales. Sin embargo, a diferencia de los partidos políticos tradicionales, ellos se rehusaron a postular un único candidato y en vez de eso escogieron postularse como un cuerpo colectivo.

En una reunión previa a las elecciones, los líderes del movimiento discutieron su estrategia de campaña. Aunque la mayoría de quienes se habían reunido habían salido de sus casas al amanecer, caminando varias horas hasta el casco urbano, el tiempo era demasiado precioso y había demasiado en juego como para tomar un descanso por la tarde. Así que repartieron vasitos de plástico con tinto para contrarrestar el cansancio

que acompañaba el calor del mediodía. La mayor parte de la conversación se centró en el desafío de la representación. Tradicionalmente, el candidato principal de un partido político sirve como el “rostro” del partido, en los afiches, los volantes y los tarjetones de votación. ¿Qué podrían usar en vez de eso? ¿Qué podría capturar la esencia de su movimiento y reflejar el cambio que esperaban crear? Tras discutir la efectividad de una foto grupal, alguien sugirió que usaran la imagen del mico tití, endémico en la región. Un renovado entusiasmo permeó la reunión, insuflándole nueva vida a la misma.

La decisión de usar el mico tití como el rostro de la campaña política ejemplifica las maneras en que los líderes reconocen las relaciones humanas y no humanas como centrales en su conceptualización de paz tras las secuelas dejadas por la violencia. Uno de los líderes contó:

Quando empezamos nosotros a organizarnos acá, el Gobierno decía que en los Montes de María lo que había era guerrilla y micos. O sea que acá no había población civil y nosotros empezamos a organizarnos, organizarnos y demostramos que sí había gente y como ellos decían que no había gente acá, población civil, sino que eran micos, entonces como era una región de guerrilla entonces nos quisimos identificar con lo del mico tití, el cual es nativo de la región y que también está en peligro de extinción y que es único en Colombia y en los Montes de María. También quisimos mostrar las 6 mil hectáreas de aguacate muertas que era el hábitat de ese mico. Nosotros hemos tratado también de cuidarlos y ayudar a que se mantengan en el territorio, aun cuando están en vía de extinción, por lo que nos identifica por ambas cosas. Entonces, si a nosotros nos catalogaban como micos, ¿por qué no identificarnos con esos micos? Y a través de esto también mostramos que el mico tití está en peligro de extinción con la muerte del aguacate. ¿Ves?, lo que estamos tratando de hacer las montañas otra vez, con el objetivo de hacer esto visible, nosotros tenemos el mico tití, el cual está en vía de extinción. Y con esto, podemos hacer visible las amenazas hacia el movimiento, así como evidenciar cómo nos querían extinguir también. (Entrevista 5)

El conflicto armado no solo rompió el tejido social de las comunidades humanas, sino que también deshizo el entramado ecológico de

la Alta Montaña, tejido conjuntamente por campesinos, bosques de aguacate y especies nativas. La violencia, las confrontaciones armadas y el desplazamiento forzado de los campesinos dieron como resultado la muerte de los árboles de aguacate, acabando con el hábitat principal de los micos tití. Nixon (2011, 12) sostiene que el reto más significativo para estas consecuencias de la violencia lenta es encontrar maneras innovadoras de visibilizar los procesos imperceptibles de violencia que se extienden paulatinamente a través de un horizonte temporal profundo. El uso del mico tití como el rostro del movimiento contrarresta el “sesgo representacional” del enfoque del Estado sobre las reparaciones colectivas (Nixon 2011, 13). Las formas simbólicas de acción política también despiertan nuevas capacidades imaginativas con las cuales dar cuenta de los procesos invisibles asociados a la violencia lenta. Invocado en las reuniones y las asambleas, dibujado sobre camisas y cachuchas, y exhibido en algunas motocicletas de líderes del movimiento, el rostro del mico tití hace presente de forma poderosa la ausencia de mundos de vida ecológicos destruidos por la violencia y el desplazamiento.

El mico tití, sin embargo, no es meramente instrumentalizado como una táctica estratégica o política. En vía de extinción, pero no extinto, no solo simboliza, sino que también abarca la frágil red de relaciones presentes y necesarias para la supervivencia en la Alta Montaña. Su invocación en el trabajo del movimiento hace valer las vidas de los micos como vidas que *cuentan*. Las relaciones entrelazadas de animales, aguacates y campesinos son las que posibilitan la vida en la Alta Montaña y permiten que la montaña “se reactive” nuevamente. Reflexionando acerca de su investigación con campesinos en la Amazonía colombiana, Kristina Lyons (2014, 229) dice que “estar entrelazados no es simplemente estar enredados, como juntando entidades preexistentes que están separadas, sino carecer de una existencia independiente y autónoma por fuera de la relación misma”. Cerca de estar extinto y desplazado a la fuerza mientras su hábitat fue destruido, el mico tití ilumina las amenazas pasadas y continuas al tejido ecológico de la Alta Montaña, así como la feroz resistencia de sus habitantes.

El Proceso Pacífico eventualmente tuvo éxito en su exigencia de incluir la muerte del aguacate como un daño del conflicto armado en el diagnóstico oficial final del Estado con el que se planean las reparaciones en la región (CNMH 2017; Unidad para la Atención y Reparación Integral

de las Víctimas, 2014). Sin embargo, el enfoque subyacente a las reparaciones, así como la construcción de paz realizada por el Estado y los actores del sector privado, siguen privilegiando el conocimiento técnico y la implementación tecnocrática, de manera que ocultan las maneras en que la violencia lenta se ha extendido en las vidas de los campesinos de la Alta Montaña, aun cuando la guerra se declaró terminada. Sergio reflexionó:

El Gobierno es duro para indemnizar (brindar reparación monetaria) a las víctimas del conflicto son duros, duros, ahora [para reparar] una planta porque ellos no lo miran desde el punto de vista ambiental, no lo miran desde ese punto de vista, pero lo que se perdió en la Alta Montaña es un daño ambiental grandísimo, gigante, que para recuperarse tendrán que pasar años. (Entrevista 4)

Las prácticas cotidianas de paz territorial en la Alta Montaña, en cambio, surgen de una imaginación ecológica distinta, que moviliza conceptos alternativos de temporalidad, socialidad y espacio. La paz territorial también abre nuevas posibilidades para la construcción de paz frente a la violencia lenta.

CONSTRUYENDO LUGARES COMO ESTRATEGIA PARA CONSTRUIR PAZ: (RE)CREANDO MUNDOS INTERESPECIES TRAS LA VIOLENCIA

Los procesos superpuestos y agravantes del conflicto armado, el desplazamiento masivo y la violencia lenta rompieron las relaciones mutuamente constitutivas entre el campesino y el campo, contribuyendo a que la gente se sintiera *perdida* y *desarraigada*. La atención a los mundos, vidas y relaciones fragmentadas que se encuentran en los “límites de la vida” también muestran, sin embargo, las maneras en que la paz es moldeada y construida a través de prácticas cotidianas (Das 2007, 218). A diferencia de los marcos técnicos basados en proyectos que emplean un enfoque lineal para la construcción de paz en el “posconflicto”, la paz territorial requiere comprenderla como un proceso continuo, elaborado a través de las prácticas multidireccionales, emergentes y cotidianas con las que se construyen lugares. Para quienes están atrapados en medio de la violencia lenta, la paz se construye a través de las prácticas cotidianas de la vida que hacen que “resistencia, resiliencia y florecimiento” estén disponibles simultáneamente, en vez de estar ordenados secuencialmente

(Lederach y Lederach 2010, 54). De hecho, la experiencia de la violencia lenta requiere necesariamente un enfoque para la construcción de paz que también incluya movimiento. Las prácticas de paz territorial en la Alta Montaña reflejan las formas en que la creación de subjetividades y del mundo están “siempre en movimiento, compuesta de materiales que cambian, fluyen y se transforman” (Escobar 2015, 18).

Reflexionando sobre la importancia de participar en la construcción de paz a escala local, Pablo explicó: “Yo estaba completamente perdido antes. En la primera reunión, no conocía a nadie de las otras veredas. No conocía las comunidades ni su historia. No conocía a nadie. Las discusiones políticas eran completamente distintas de lo que antes había sabido” (Comunicación personal, 19 de julio de 2015). La violencia lenta da como resultado el desarraigo de la identidad y del territorio tanto para quienes fueron físicamente desplazados como para quienes experimentan “desplazamiento sin trasladarse” (Nixon 2011, 19). La paz, por lo tanto, requiere de prácticas que permitan a las personas arraigarse, restablecer relaciones mediante las cuales un sentido de sí mismo y del lugar pueda emerger. Aunque Pablo físicamente estaba ubicado en su comunidad de nacimiento, arraigarse y ubicarse requerían un proceso multidimensional que incluyera el conocimiento de la geografía, la comprensión de la historia social y ecológica, el establecimiento de relaciones con la gente y comunidades de la región, así como la participación política.

En las comunidades donde no hay electricidad, poca señal telefónica ni internet, para que se den las reuniones entre las múltiples comunidades que componen la Alta Montaña, la organización colectiva requiere de movimiento constante a través del inmenso paisaje montañoso. En un clima de desconfianza, el movimiento materializado entre las comunidades rurales también sirve para restablecer relaciones de confianza. Los líderes insisten en que “conocer al otro y el territorio” es fundamental para construir la paz en el territorio. Las tareas cotidianas de la agricultura y la organización colectiva a través de los vastos paisajes de la Alta Montaña son actos constitutivos que crean ser y mundos que se encuentran en el “ajetreo del día a día” (Das 2007, 216-218; Nordstrom 1995, 142). El antropólogo Tim Ingold (2000) elaboró el concepto *taskscape* para explicar cómo los paisajes están contruidos no solamente por la naturaleza, sino también por las actividades materiales, culturales y sociales de los humanos. El trabajo físico en la Alta Montaña, junto con la narración, los recuerdos,

la música y el arte, construyen *tasksapes* creados a partir de relaciones recíprocas entre campesinos y campo, lo que permite a los individuos (re)construirse a sí mismos como sujetos éticos en medio de y tras la violencia (Das 2007; Ingold 2000, 154).

Por ejemplo, el Proceso Pacífico organiza asambleas públicas en una vereda distinta cada mes. En cada una de estas asambleas, a los individuos de la vereda anfitriona se les pide narrar cómo la vereda recibió su nombre. Como un líder contó al inicio de una asamblea:

Cada vez que nos reunimos en un lugar distinto, contamos una parte de la historia de nuestra vereda, cómo recibió su nombre. Compartimos los recuerdos del pasado [...]. También tenemos una historia de cómo Arroyo de Venado recibió su nombre, de pronto no es bonita, pero se las cuento. Este sitio fue conocido, una vez, por tener mucho venado. Era una región llena de aguacate y era una región cafetera [...]. Ahora solo es el nombre, ya no hay venado por aquí. (Diario de campo 5)

En esta práctica ritualizada, el nombramiento de las primeras familias que fundaron la vereda es seguido por una narrativa que reconstituye los nombres de lugares importantes de la vereda. Como en el trabajo de Basso (1996) con la comunidad indígena de los apaches occidentales, los nombres de lugar transportan a la gente a través del tiempo y el espacio, conectándola con las múltiples generaciones de antepasados, quienes han venido antes y están presentes dentro del paisaje. Nixon (2011, 17) hace eco de Basso, abogando por más conciencia sobre los “paisajes propios, afectivos e históricamente texturizados”, labrada a través de generaciones e imbuidos con “significado cultural acumulado”. Los paisajes propios tienen el poder de disputar y transformar los “paisajes oficiales”, forjados a través de procesos instrumentales y burocráticos que externalizan el medio ambiente de las relaciones humanas. Los paisajes propios también tienen la capacidad de reconocer las formas de desplazamiento que ocurren “sin moverse” (Nixon 2011, 19). El nombre mismo “Arroyo de Venado” invoca y hace presente las múltiples vidas perdidas por la guerra y la posterior muerte del aguacate. La imaginación multigeneracional y multiespecie que opera en la recitación de los nombres de lugares usados al inicio de la asamblea mensual del Proceso Pacífico visibilizan desastres invisibles de la guerra que, de otra manera, quedarían ocultos.

Las narrativas de nombres de lugares transforman la experiencia de estar “completamente perdido” y “desarraigado” mediante actos performativos que retejen el ser y el mundo en el medio de una pérdida devastadora (Austin 1962; Tambiah 1981). Estos rituales narrativos están acoplados con la experiencia encarnada de moverse a través de la geografía de la Alta Montaña. Mientras la gente camina, muchas veces por horas, de una vereda a la siguiente, su sentido de lugar se establece y se fortalece. Las raíces no se establecen a través del estancamiento sino a través de un constante movimiento. Como sostiene Escobar (1997, 56), el movimiento físico, encarnado en la organización de movimientos sociales, es también una forma de “reterritorialización”, la cual promulga una reivindicación profunda a la tierra y al lugar. Por lo tanto, arraigarse requiere procesos cotidianos de construcción de lugar que incluyen viajar reiteradamente a través de paisajes infundidos con significado social.

En efecto, el lema principal del Proceso Pacífico hace hincapié en moverse como una fuerza en pro de la paz y el cambio constructivo. Impreso sobre las camisas y proclamado durante las acciones colectivas, ¡La Montaña se mueve! es una poderosa declaración de las múltiples e interrelacionadas formas de representación que operan en la Alta Montaña. Significativamente, la montaña también está viva, da forma y es formada por las relaciones en desarrollo que componen su ecología. En el español colombiano, moverse es sinónimo con desplazarse, lo que ilumina las maneras en que la paz no es simplemente formada como una reacción oposicional al desplazamiento violento, sino que emerge a través de unas prácticas activas e imaginativas de construir lugar, fundamentadas en las experiencias particulares que los campesinos de la Alta Montaña han tenido con la violencia. Como exclamó uno de los líderes durante una asamblea general: “Estamos aquí porque somos gente que sabe cómo moverse”. *Moverse* significa liderazgo, conocimiento y una preciada capacidad por efectuar cambio social. Los que saben “cómo moverse” se comprometen cada día en prácticas de planeación, tejiendo redes de relaciones entre gente, memorias y geografías.

Para Anna Tsing (2015, 179), la esperanza y la posibilidad se encuentran en las prácticas de cultivo campesinas, precisamente por la profunda capacidad que tienen los pequeños agricultores de sentir “la vida del bosque” alrededor de ellos. Tsing (2015, 47) subraya la importancia de las investigaciones que centran la “indeterminación” en el análisis de las prácticas cotidianas sociales que revelan cómo estas prácticas son a la

vez “repetidas” e “ilimitadas”. A su vez, la autora se pregunta: “¿Qué tal si nuestra forma indeterminada de vida no fuera la forma de nuestros cuerpos sino la forma de nuestros movimientos a lo largo del tiempo?” (Tsing 2015, 47). El lema, ¡La Montaña se mueve! ofrece una respuesta a la indagación de Tsing, reflejando las maneras en que los movimientos materializados y reiterativos de los líderes campesinos a través de la geografía de la Alta Montaña resultan en la experiencia compartida de “transformación por medio del encuentro” entre la montaña y la vida humana (Tsing 2015, 47).

Una imaginación ecológica, que reconoce al medio ambiente no como estático sino como emergente en el proceso de vida, informa las subjetividades y las prácticas de construcción de paz en la Alta Montaña. La geografía no solo da forma a las prácticas colectivas de organización, sino también a las subjetividades de los activistas (Li 2016; Oslender 2016). La gente, así como sus acciones, llegan a encarnar los aspectos de los lugares que habitan como resultado de “los procesos sociales y ambientales interconectados” (Oslender 2016, 35). En la Alta Montaña, la paz se construye a través de las prácticas cotidianas de construcción de lugar que revelan posibilidades inesperadas para una “resurgencia”, aun estando frente a una violencia lenta, iluminando “la fuerza de la vida del bosque, su poder de propagar sus semillas y raíces y tallos para recuperar lugares...” (Tsing 2015, 178). Tales prácticas emergen en un marco relacional que reconoce la fuerza de vida del entorno natural no como estático o abstracto, sino como movimiento constante.

CONCLUSIÓN

Mi propia conciencia sobre las maneras en que el entrelazamiento humano y no-humano (y su disrupción) infunden las concepciones y las prácticas de construcción de paz desde la base en la Alta Montaña, emergió después de una conversación esclarecedora que tuve con una líder del movimiento a quien llamaré Rosa. Mujer mayor, apasionada, de ingenio rápido y de una energía contagiosa, enfrentó repetidas amenazas de muerte a lo largo de una década a causa del conflicto armado. Por ser una líder en su comunidad, era una amenaza para los actores armados que buscaban apropiarse de las tierras fértiles, aisladas y estratégicamente ubicadas que componían su hogar. La neutralidad, en el apogeo de la violencia en la Colombia rural, no era una categoría

reconocida por las FARC, el ELN, los paramilitares ni la Fuerza Pública del Estado. Después de una confrontación casi mortal con un comandante de un grupo armado, Rosa de inmediato fue sospechosa de “colaborar” con algún grupo. Como resultado, su nombre se encontraba en la lista negra de los ocho grupos armados que habían armado bases militares en y alrededor de su vereda.

“¿Por qué frente a las amenazas repetidas a su vida se quedó?”, le pregunté a Rosa. Una sonrisa lenta se arrastró entre sus labios. Mi lógica iba en contravía. El desplazamiento forzado, me explicó, también amenaza la vida y brinda otra forma de muerte: una muerte de hambre, una muerte de soledad, la muerte que acompaña la pérdida de la identidad. Ella había sido testigo de semejantes muertes que ocurrieron entre sus amigos y familiares, quienes habían decidido desplazarse a los grandes centros urbanos. Así concluyó:

¿Ves?, el campesino nació para el campo y el campo para el campesino. El campesino es como un pez, el pez fuera del agua se asfixia y el campesino fuera del campo se muere. El campo sin el campesino yo diría que también es un desierto, una tierra no fértil... Entonces nosotros, o sea, el campesino le da vida al campo y el campo le da vida al campesino. (Entrevista 6)

La insistencia de Rosa en las relaciones mutuamente constitutivas entre el campo y el campesino surge en mi análisis de la violencia y la paz en la Alta Montaña, demostrando las valiosas perspectivas que la antropología multiespecies tiene para nuestra comprensión de la violencia política y la construcción de paz. En particular, los vínculos fundamentales que los líderes en el Proceso Pacífico hacen entre las relaciones ecológicas de cuidado y construcción de paz requiere el reconocimiento de las formas en que tanto la violencia como la paz entrelazan vidas humanas y no humanas. “Tan pronto como uno empieza a hablar de paz, uno debe comenzar con el medio ambiente”, aclaró uno de los líderes del Proceso Pacífico. “La violencia dejó su propia contaminación [...] pero a pesar de todo eso [...] la propia naturaleza está volviendo una vez más a la región [...] si nos preocupamos por el medio ambiente, nos estamos cuidando a nosotros mismos, y si nos cuidamos a nosotros mismos viviremos en paz, y así, creo que este es el punto” (Entrevista 7).

En este artículo he argumentado que un análisis detallado de la violencia y la paz requiere atención a las relaciones mutuamente forjadas entre humanos y no-humanos en la Alta Montaña. En particular, he explorado las formas en que el conflicto armado y el desplazamiento forzado en la región interrumpieron las relaciones de mutuo cuidado forjadas entre el campo y el campesino, contribuyendo a la muerte generalizada de los bosques de aguacate. La muerte de este fruto ha alterado fundamentalmente la vida ecológica, social y económica de la Alta Montaña, obligando a las comunidades a encontrar nuevas formas de sobrevivir y sanar en medio de la violencia lenta. Los procesos en curso de desterritorialización y reterritorialización que han surgido a raíz de la muerte del aguacate y la experiencia de la “violencia lenta” en la Alta Montaña plantean un desafío al discurso estatal del posconflicto y demandan enfoques alternativos para la construcción de paz en la región.

Cuando se les pregunta qué significa ser campesino, la gente de la Alta Montaña a menudo comienza describiendo las relaciones humanas y no-humanas, que son centrales para su identidad y sentido de sí mismos: “Ser campesino es respirar aire puro, despertar con los pájaros cantando, es cultivar y cosechar la tierra, caminar pacíficamente por el campo con su burro. Es eso. Para mí, eso es lo que significa ser campesino” (Entrevista 8). En este artículo me he preguntado: ¿qué sucede cuando las relaciones mutuas de cuidado son desgarradas por el conflicto armado y el desplazamiento forzado? ¿Cómo rehacen las comunidades las relaciones sociales y ecológicas frente a la violencia lenta? Sostengo que un análisis que preste atención a los conjuntos humanos y no humanos también ayuda a subrayar las limitaciones de los proyectos contruidos sobre la separación tajante entre “naturaleza” y “cultura”, a la vez que expone las maneras en que la violencia lenta se extiende dentro de las llamadas “secuelas” de la guerra. Un lente multiespecies revela las maneras en que los campesinos defienden y practican un enfoque más relacional, procesual y dinámico para construir la paz territorial. Este enfoque contrasta con los marcos técnicos y de proyectos que actualmente dominan la programación estatal y del sector privado para la construcción de paz en la región.

A medida que comienza la implementación del Acuerdo de Paz en Colombia, existe una necesidad urgente de prestar mayor atención a los enfoques de construcción de paz en los territorios más afectados por

el conflicto armado. El análisis cuidadoso de los conjuntos cotidianos forjados entre los campesinos, los bosques de aguacate, los cultivos tradicionales, los micos tití y los paisajes montañosos de la Alta Montaña pone de relieve las prácticas multivalentes de construcción de paz utilizadas por los campesinos, mientras echan raíces y crean ser y mundo ante la violencia lenta. He argumentado que un lente multiespecies ofrece una comprensión más amplia de la construcción de paz, uno que reconoce cómo las rutinas cotidianas de cosechar yuca y el cuidado de los árboles de aguacate están profundamente entrelazadas con la organización social y política. De hecho, el campesino da vida al campo, así como el campo da vida al campesino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aparicio, Juan Ricardo. 2016. “Del archivo y la construcción del territorio: Una problematización de los estudios de memoria”. En *Memoria y conflicto: memorias en conflicto*, editado por Monika Contreras, Tatjana Louis y Stefan Rinke, 54-73. Stuttgart: Verlag Hans-Dieter Heinz – Akamedischer Verlag Stuttgart – Universidad de los Andes.
- Austin, John Langshaw. 1962. *How to Do Things With Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Basso, Keith. 1996. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Centro Nacional de Memoria Histórica–CNMH. 2010. *La tierra en disputa: memorias de despojo y resistencia campesina en la Costa Caribe, 1960-2010*. Bogotá: Comisión Nacional de Reparación – Reconciliación Grupo de Memoria Histórica.
- Centro Nacional de Memoria Histórica–CNMH. 2017. *Un bosque de memoria viva, desde la Alta Montaña de El Carmen de Bolívar*. Informe del CNMH y del Proceso Pacífico de Reconciliación e Integración de La Alta Montaña de El Carmen de Bolívar. Bogotá: CNMH.
- Coronado Delgado, Sergio y Kristina Dietz. 2013. “Controlando territorios, reestructurando relaciones socioecológicas: la globalización de agrocombustibles y sus efectos locales, el caso de Montes de María en Colombia”. *Iberamericana* 13, 49: 93-115. DOI: <http://doi.org/10.18441/IBAM.13.2013.49.93-115>
- Cronon, William, ed. 1996. *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*. New York: W. W. Norton & Company.

- Das, Veena. 2007. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, CA: University of California Press.
- De la Cadena, Marisol. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology* 25, 2: 334-370. DOI: <http://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- Department of the Environment y Heritage Australian Government. 2004. "Phytophthora Root Rot Fact Sheet". *Department of Agriculture, Water and the Environment*. <https://www.environment.gov.au/system/files/resources/24666949-8c1744bd-87f1-62aa61f9437e/files/p-root-rot.pdf>
- Escobar, Arturo. 1997. "Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital, and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia". En *Between Resistance and Revolution*, editado por Richard Fox y Orin Starn, 40-64. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Escobar, Arturo. 2015. "Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South". *Revista de Antropología Iberoamericana* 11, 1: 11-32. DOI: <http://doi.org/10.11156/aibr.110102e>
- Esquivia, Ricardo. 2009. "The Local Community as a Creative Space for Transformation: The View from Montes de María". En *Colombia: Building Peace in a Time of War*, editado por Virginia Bouvier, 295-311. Washington, D. C.: United Institute of Peace Press.
- Fattal, Alex y Maria Vidart-Delgado. 2015. "Introduction: The Colombian Peace Process: A Possibility in Spite of Itself". *Cultural Anthropology Hot Spots*, 30 de abril. <https://culanth.org/fieldsights/introduction-the-colombian-peace-process-a-possibility-in-spite-of-itself>
- Fuentes, Agustín. 2010. "Naturalcultural Encounters in Bali: Monkeys, Temples, Tourists, and Ethnoprimatology". *Cultural Anthropology* 25, 4: 600-624. DOI: <http://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01071.x>
- Galtung, Johan. 1969. "Violence, Peace and Peace Research". *Journal of Peace Research* 6, 3: 167-191. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2238-2593organicom.2018.150546>
- Gill, Lesley. 2016. *A Century of Violence in a Red City: Popular Struggle, Counterinsurgency, and Human Rights in Colombia*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Gobierno Nacional de Colombia y FARC-EP. 11 de noviembre de 2016. *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*.

- Guha, Ramachandra. 1989. “Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique”. *Environmental Ethics*, 11: 71-83. https://www.pdcnet.org/enviroethics/content/enviroethics_1989_0011_0001_0071_0083
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Högbladh, Stina. 2012. “Peace Agreements 1975-2011: Updating the UCDP Peace Agreement Dataset”. En *States in Armed Conflict 2011: Department of Peace and Conflict Research Report*, editado por Therése Pettersson y Lotta Themnér, 39-56. Sweden: Uppsala University.
- Instituto Colombiano Agropecuario–ICA. 2009. “ICA impulsa plan para erradicar 6000 árboles de aguacate en Montes de María”. *ICA*, 10 de diciembre. <https://www.ica.gov.co/noticias/agricola/2009/ica-impulsa-plan-para-erradicar-6000-arboles-de-ag.aspx>
- Instituto Colombiano Agropecuario–ICA. 2013. “Plan de choque en Montes de María para contrarrestar plaga en cultivos de aguacate”. *ICA*, 5 de julio. <https://www.ica.gov.co/noticias/agricola/2013/plan-de-choque-en-montes-de-maria-para-contrarrest.aspx>
- Igoe, James. 2010. “The Spectacle of Nature in the Global Economy of Appearances: Anthropological Engagements with the Spectacular Mediations of Transnational Conservation”. *Critique of Anthropology* 30, 3: 375-397. DOI: <http://doi.org/10.1177/0308275X10372468>
- Imanishi, Kinji. 2002 [1941]. *A Japanese View of Nature: The World of Living Things*. Traducido por Pamela Jasquith, Heita Kawakatsu, Shusuke Yagi y Hiroyuki Takasaki. New York: Routledge Curzon.
- Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (Indepaz). 2019. “Informe líderes y defensores de DD. HH. asesinados al 26 de julio de 2019”. *Indepaz*, 26 de julio. <http://www.indepaz.org.co/informe-lideres-y-defensores-de-ddhh-asesinados-al-26-de-julio-de-2019/>
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill*. New York: Routledge.
- Jaramillo, Sergio. 2013. *La paz territorial*. Bogotá: Alto Comisionado para la paz. <https://interaktive-demokratie.org/files/downloads/La-Paz-Territorial.pdf>
- Jóvenes de Montes de María. 2016. “Carta a los jóvenes de la movilización nacional desde la juventud de Montes de María”. *El Espectador*, 18 de

- octubre. <http://colombia2020.elespectador.com/pais/carta-los-jovenes-de-la-movilizacion-nacional-desde-la-juventud-de-montes-de-maria>
- Junieles, Irina. 2017. “Si no hay agua para la gente, no hay agua para la palma”. Los conflictos de la ‘paz’ en Marialabaja”. *¡Pacifista!*, 29 de marzo. <http://pacifista.co/si-no-hay-agua-para-la-gente-no-hay-agua-para-la-palma-los-conflictos-de-la-paz-en-marialabaja/>
- Kirksey, Eben y Stefan Helmreich. 2010. “The Emergence of Multispecies Ethnography”. *Cultural Anthropology* 25, 4: 545-576. DOI: <http://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward An Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Lederach, John Paul. 1997. *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington, D. C.: U. S. Institute of Peace Press.
- Lederach, John Paul y Angela Lederach. 2010. *When Blood and Bones Cry Out: Journeys Through the Soundscape of Healing and Reconciliation*. Oxford: Oxford University Press.
- Li, Fabiana. 2016. “In Defense of Water: Modern Mining, Grassroots Movements, and Corporate Strategies in Peru”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 21, 1: 109-129. DOI: <http://doi.org/10.1111/jlca.12198>
- López Tovar, Wilson. 2009. “Aguacate de los Montes de María Atacado por una Plaga”. *El Universal*, 26 de septiembre. <http://www.eluniversal.com.co/monteria-y-sincelejo/economica/aguacate-de-los-montes-de-maria-atacado-por-una-plaga>
- Lyons, Kristina. 2014. “Soil Science, Development, and the ‘Elusive Nature’ of Colombia’s Amazonian Plains”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 19, 2: 212-236. DOI: <http://doi.org/10.1111/jlca.12097>
- Lyons, Kristina. 2016. “Decomposition as Life Politics: Soils, *Selva*, and Small Farmers Under the Gun of the U. S.-Colombian War on Drugs”. *Cultural Anthropology* 31, 1: 56-81. DOI: <http://doi.org/10.14506/ca31.1.04>
- Neumann, Roderick. 2001. “Disciplining Peasants in Tanzania: From State Violence to Self-Surveillance in Wildlife Conservation”. En *Violent Environments*, editado por Nancy Lee Peluso y Michael Watts, 305-327. Ithaca, NY: Cornell University.
- Nixon, Rob. 2011. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Anthropology of Lowland South America 2, 1: 3–22. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>

Yabrudy, Javier. 2012. *El aguacate en Colombia: estudio de caso de los Montes de María, en el Caribe colombiano*. Documentos de trabajo sobre economía regional. Número 171. Cartagena: Banco de la República, Centro de Estudios Económicos Regionales.

Entrevistas

Entrevista 1: entrevista grupal realizada a “Saray” y “Pablo”. El Carmen de Bolívar, Colombia, 16 de septiembre de 2016, 62 minutos. Grabación de audio.

Entrevista 2: entrevista realizada a “Jairo”. El Carmen de Bolívar, Colombia, 4 de diciembre de 2016, 175 minutos. Grabación de audio.

Entrevista 3: entrevista realizada a “Diego”. El Carmen de Bolívar, Colombia, 4 de enero de 2017, 75 minutos. Grabación de audio.

Entrevista 4: entrevista realizada a “Sergio”. El Carmen de Bolívar, Colombia, 28 de marzo de 2017, 82 minutos. Grabación de audio.

Entrevista 5: entrevista realizada a “Juan”. El Carmen de Bolívar, Colombia, 18 de septiembre de 2016, 132 minutos. Grabación de audio.

Entrevista 6: entrevista realizada a “Rosa”. El Carmen de Bolívar, Colombia, 4 de enero de 2017, 68 minutos. Grabación de audio.

Entrevista 7: entrevista realizada a líder social. Sincelejo, Colombia, 22 de noviembre de 2016, 22 minutos. Grabación de audio.

Entrevista 8: entrevista realizada a “Enrique”. El Carmen de Bolívar, Colombia, 26 de abril de 2017, 109 minutos. Grabación de audio.

Diarios De Campo

Diario de campo 1: conversaciones informales, 7 de octubre de 2016 y 9 de octubre de 2016. Notas de campo.

Diario de campo 2: asamblea, 10 de octubre de 2016. Notas de campo.

Diario de campo 3: un cuento, recontado a la autora múltiples veces, 13 de junio de 2015 y 29 de junio de 2015. Notas de campo.

Diario de campo 4: foro público, 10 de julio de 2015. Notas de campo.

Diario de campo 5: asamblea pública, 15 de junio de 2015. Notas de campo.

RÍOS Y RECONCILIACIÓN PROFUNDA: LA RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA SOCIOECOLÓGICA EN TIEMPOS DE CONFLICTO Y “TRANSICIÓN” EN COLOMBIA

KRISTINA LYONS*

Universidad de Pensilvania, Filadelfia, Estados Unidos



Artículo de investigación. Recibido: 18 de junio de 2019. Aprobado: 29 de febrero de 2020.

Cómo citar este artículo:

Lyons, Kristina. 2019. “Ríos y reconciliación profunda: la reconstrucción de la memoria socio-ecológica en tiempos de conflicto y “transición” en Colombia”. *Maguaré* 33, 2: 209-245. DOI:

<https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86201>

* krlyons@sas.upenn.edu

RESUMEN

En Colombia hay un creciente debate público sobre el reconocimiento de la naturaleza como víctima de la guerra y sobre las consecuentes acciones de reparación en el marco del pos-Acuerdo de Paz y la justicia transicional. Estas incluyen la llamada “reconstrucción de la memoria ambiental” de la guerra. A partir de un proyecto de reconstrucción de memoria socioecológica de la cuenca del río Mandur, en Puerto Guzmán, Putumayo, este artículo argumenta cómo un proyecto comunitario de investigación acción participativa sobre la memoria del conflicto y su relación con la degradación socioambiental constituye una estrategia metodológica alternativa para la reconciliación y la construcción de paz territorial. Así mismo, propone que este ejercicio es necesario para la construcción de una “reconciliación profunda” a partir del mejoramiento de los conflictos.

Palabras clave: Amazonas, Colombia, justicia transicional, memoria socioecológica de la guerra, reconciliación profunda, restauración comunitaria de cuencas.

RIVERS AND DEEP RECONCILIATION: THE RECONSTRUCTION OF SOCIO-ECOLOGICAL MEMORY IN TIMES OF CONFLICT AND “TRANSITION” IN COLOMBIA

ABSTRACT

In Colombia, there is a growing public and legal debate over the recognition of “nature” as a victim of war and the subsequent reparative actions in the context of the country’s post Peace Agreement and transitional justice scenario. These include the “reconstruction of the environmental memory” of the war. Based on a community-oriented project to reconstruct the socio-ecological memory of the Mandur River watershed in Puerto Guzmán, Putumayo, this article argues how a participatory action research project dealing with the memory of conflict, and its relationship to socio-environmental degradation, represents an alternative strategy for reconciliation and the construction of territorial peace-building processes. Moreover, this article proposes that it is necessary to build a “profound reconciliation”, based on the bettering of conflicts.

Keywords: Amazonas, Colombia, community restoration of watersheds, profound reconciliation, socioecological memory of war, transitional justice.

RIOS E RECONCILIAÇÃO PROFUNDA: A RECONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA SOCIOECOLÓGICA EM TEMPOS DE CONFLITO E TRANSIÇÃO NA COLÔMBIA

RESUMO

Na Colômbia, há um crescente debate público sobre o reconhecimento da natureza como vítima da guerra e sobre as conseqüentes ações de reparação no âmbito do pós-Acordo de Paz e da justiça de transição. Estas incluem a chamada “reconstrução da memória ambiental” da guerra. A partir de um projeto de reconstrução da memória socioecológica da bacia do rio Mandur, em Puerto Guzmán, Putumayo, Colômbia, este artigo argumenta como um projeto comunitário de pesquisa-ação participativa sobre a memória do conflito e sua relação com a degradação socioambiental constitui uma estratégia metodológica alternativa para a reconciliação e a construção de paz territorial. Além disso, propõe que esse exercício seja necessário para construir uma “reconciliação profunda” a partir do melhoramento dos conflitos.

Palavras-chave: Amazonas, Colômbia, justiça de transição, memória socioecológica da guerra, reconciliação profunda, restauração comunitária de bacias.

La presidente de la Junta de Acción Comunal, doña Ana, me llevó a un rincón más alejado, detrás de la escuela de la vereda, para conversar. Me habló en voz baja sobre la calidad, cada vez peor, del agua del río Mandur que corría a nuestras espaldas. Desde 2012, las comunidades en la media y baja cuenca han notado un incremento en la cantidad de sedimento. Según ella, bañarse y lavar la ropa termina siendo una experiencia irónica de “empolvarse o embarrarse”. El ganado está enfermo. Los peces se resisten a entrar al río desde sus afluentes. Se devuelven y nadan contra la corriente. De manera constante, las mujeres sufren de sarpullidos o brotes en la piel y aún después del baño tienen una sensación aceitosa en su pelo recién lavado. Los niños están enfermos porque siguen nadando y jugando en el Mandur, su lugar de recreación más cercano. La comunidad rural de Ana no tiene otra fuente de agua para consumo humano o animal. Muchas de las mujeres aplicaban gotas de limón al agua estancada para asentar la mayor cantidad posible de sedimentos y, así, beber y cocinar con el agua relativamente limpia que quedaba en la superficie (Diario de campo 1).

La comunidad de doña Ana se redujo a tres o cuatro familias durante las décadas en que las avionetas de la policía antinarcóticos fumigaban con glifosato tanto los cultivos ilícitos de coca, como el paisaje circundante (una estrategia central en la guerra contra las drogas de los Gobiernos de Estados Unidos y Colombia). Como lo ha demostrado Andrés Cancimance (2014) en su etnografía sobre la resistencia cotidiana de los habitantes de Puerto Guzmán, para permanecer en el municipio en medio del conflicto armado, la comunidad aguantó las incursiones de dos grupos guerrilleros y años de violencia a manos de las fuerzas militares, como también la retaliación por la presencia guerrillera. Actualmente, unas cien familias han regresado o migrado a la vereda, tras el Acuerdo de Paz firmado en 2016 entre el Gobierno nacional y el grupo guerrillero más antiguo y grande del continente: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia–Ejército del Pueblo (FARC–EP). Al regresar, estas familias encontraron que su única fuente de agua estaba muriendo lentamente; el río se estaba convirtiendo en playa (figura 1).

Figura 1. Vista de aguas abajo del río Mandur en Las Perlas, municipio de Puerto Guzmán, Putumayo.



Fuente: foto de la autora, 20 de septiembre de 2018.

La culpable, me contaba Ana, es la minería ilegal de oro que se ha intensificado en la parte alta de la cuenca. No se trata del saqueo destructivo a gran escala de la minería industrial a cielo abierto, ni de los residuos moleculares que resultan de la extracción de oro de aluvión mediante el uso de mercurio. Se trata de la sedimentación del río debido al uso de maquinaria. Tras décadas de practicar minería artesanal, se ha acabado el oro de la superficie y se ha vuelto necesario cavar alrededor de seis a siete metros, con la ayuda de excavadoras y dragas, para alcanzar los depósitos remanentes del mineral. La llegada de esta maquinaria a la zona cambió todo. El diagnóstico de Ana coincide con el de todos los miembros de las comunidades que he conocido en las zonas medias y bajas de la cuenca. Sin embargo, es palpable el temor que sienten para denunciar públicamente la situación. No tienen claro a quién pertenece la maquinaria o si nuevas redes criminales o

los llamados grupos disidentes están extorsionando al sector minero, que incluye una diversidad de actores: los dueños de la maquinaria, los dueños de los predios, los trabajadores y los barequeros.

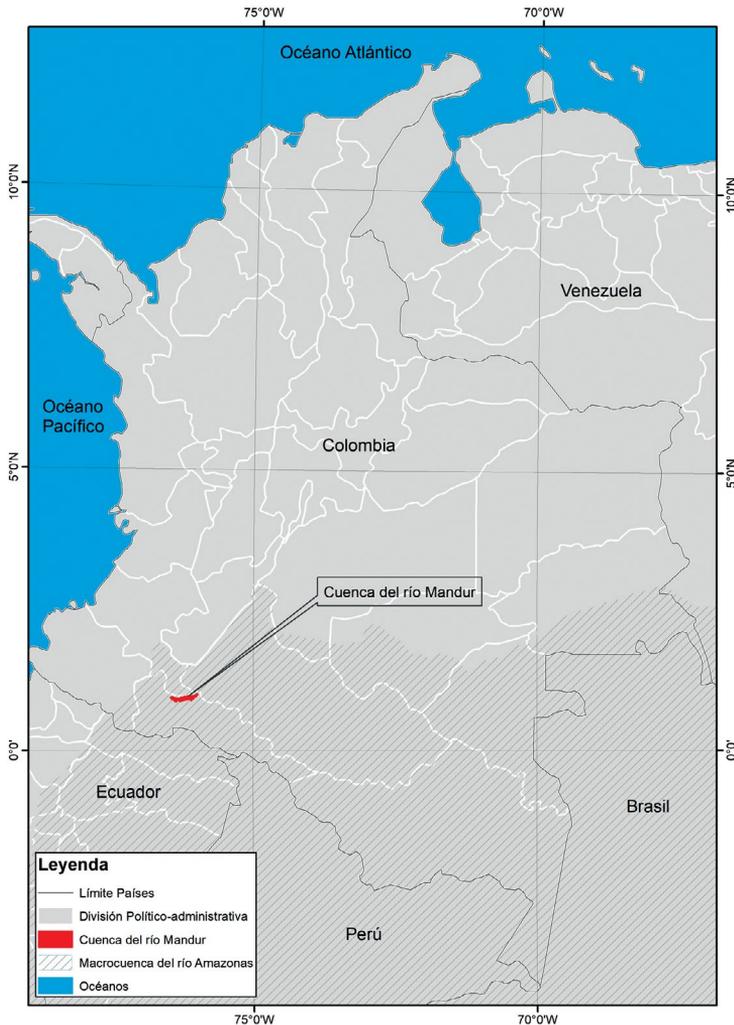
En distintos momentos de la guerra, el Frente 32 de las FARC-EP había regulado los impactos ambientales de la minería, obligando a la gente a utilizar filtros para reducir la cantidad de sedimento que quedaba en el río. Oí, sin embargo, que en algún momento uno de los antiguos comandantes “se había torcido” y comenzado a recibir dinero a cambio de permitir la minería sin filtros (Diario de campo 1). Después de la desmovilización oficial de este grupo guerrillero, grupos disidentes (primero el Frente 1° y ahora el Frente Carolina Ramírez y el cartel de Sinaloa), han comenzado a operar en el municipio. Además de sus disputas territoriales por el control del narcotráfico, han asesinado a una serie de líderes sociales y desplazado a otras familias residentes de la cuenca (*Semana* 2020). Los rumores sobre la relación de esos grupos con el sector minero no habían dejado de circular, pese al enfoque ambiental del “Acuerdo de convivencia social de las comunidades para el bienestar de todas y todos”, que el Frente 1° distribuyó en todo el municipio en diciembre de 2018 (Diario de campo 2).

Ana me contó que hace varios años un líder social que había recogido firmas para presentar una petición al alcalde en nombre de las comunidades de la parte baja del río, fue amenazado por los mineros: “Estamos completamente a la deriva por aquí” (Diario de campo 1). También me confesó ese día, señalando el precario puente colgante de madera que comunica con una carretera destapada, única entrada y salida oficial de la comunidad: “Cualquier actor podría entrar y...” (Diario de campo 1). No era necesario que ella terminara la frase. La muerte ha sido una compañera constante en toda América Latina y en otras partes del mundo para los activistas ambientales y para los defensores y guardianes de las aguas, los bosques, los suelos y los territorios (Fears 2016).

El río Mandur, que hace parte de la macrocuenca del gran río Caquetá, fluye a lo largo de 63 kilómetros y atraviesa dos tercios del municipio de Puerto Guzmán, Putumayo (figura 2). Con una extensión de 4656 km², Puerto Guzmán ocupa el segundo en extensión entre los trece municipios del departamento. El ochenta por ciento de su población, aproximadamente 25 000 habitantes, es rural y prácticamente no hay señal telefónica fuera de la cabecera municipal. La infraestructura vial es limitada y la movilidad

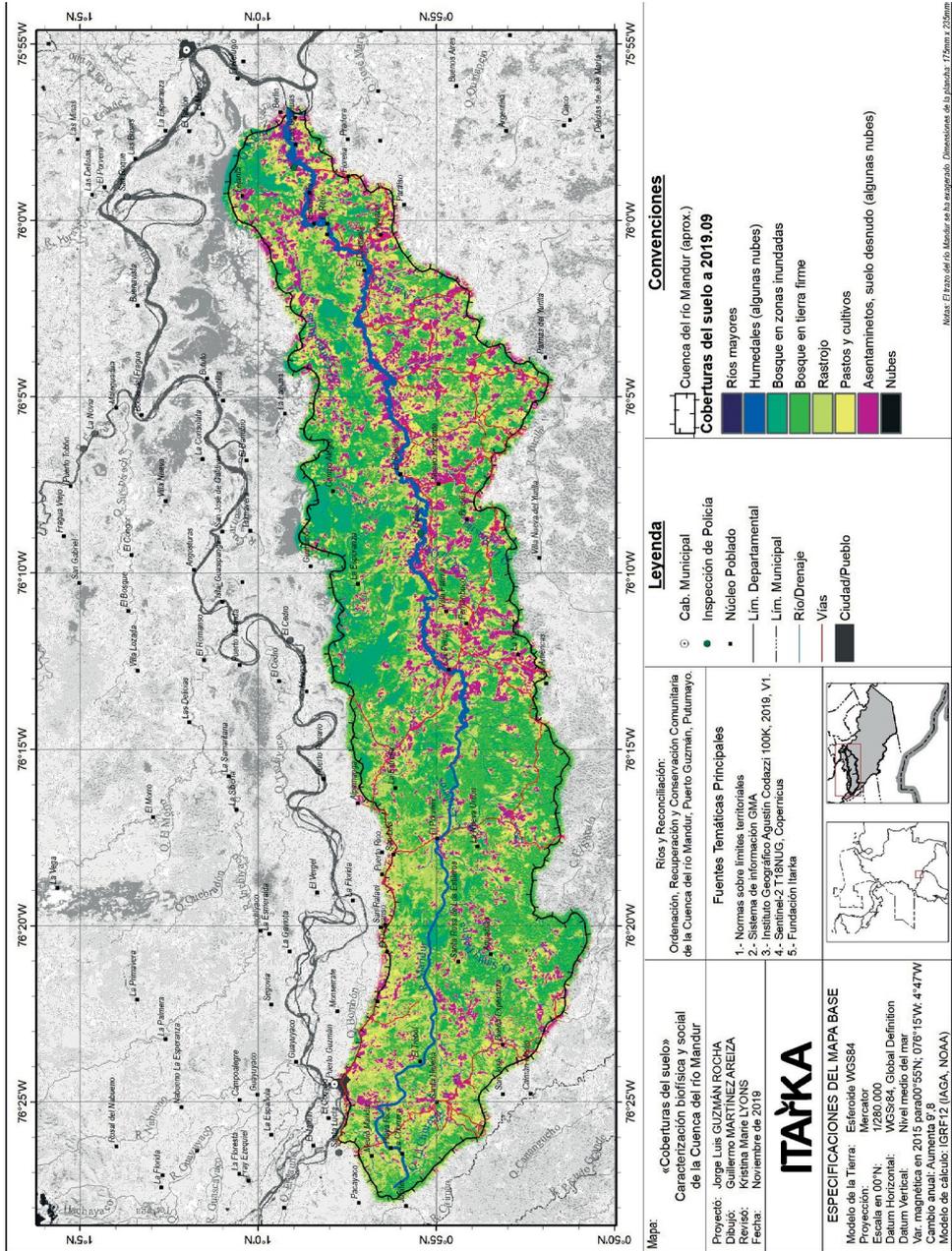
depende del estado del tiempo. La mayoría de las comunidades carece de electricidad y nadie tiene acceso a agua potable. Según los registros de los miembros de las juntas de acción comunal, alrededor de cuatro mil personas viven en la zona que conforma la cuenca del río, que tiene un área total de aproximadamente 48 950 hectáreas (figura 3).

Figura 2. Ubicación de la cuenca del río Mandur en la macrocuenca del río Caquetá en el Amazonas colombiano.



Fuente: cortesía de Guillermo Martínez y Gustavo Rebolledo.

Figura 3. Mapa de cobertura del suelo de la cuenca del río Mandur en Puerto Guzmán, Putumayo.



Fuente: cortesía de Guillermo Martínez y Gustavo Rebolledo.

La intensificación de la minería de oro en el municipio no es una simple historia de víctimas y victimarios de delitos y daños ambientales, ni de “injusticia hídrica” (Boelens, Vos y Perreault 2018). Las comunidades ubicadas en la parte alta de la cuenca han dependido económicamente de la minería desde la década de 1940 y afirman que tienen derecho constitucional al trabajo. Como demuestra el mapa de cobertura de suelos de la cuenca (ver figura 3), los mineros afirman que no han deforestado la alta cuenca y que han recuperado bosque en ciertas áreas minadas después de su abandono. Además, hay una población afrocolombiana en la alta cuenca con derecho a practicar el barequeo o la minería ancestral. En conversación telefónica con la autora el 5 de noviembre de 2019, el secretario municipal de Planeación informó que hay 619 personas inscritas ante el Ministerio de Minas y Energía como mineros artesanales. Están bien organizados y han resistido los operativos militares y a varios intentos de detenerlos y judicializarlos. Al mismo tiempo, la guardia indígena nasa, que ejerce autoridad en los resguardos Aguaditas, El Descanso y el Cabildo Cerro Guadua de esta cuenca, ha decomisado varias excavadoras y dragas de los mineros. También hay dos resguardos ingas, Calenturas y Alpamanga, ubicados en la zona del Mandur, y tres consejos comunitarios afrocolombianos sin reconocimiento oficial: el Palenque Amazónico, Acacias y Júpiter.

De otra parte, las comunidades de la parte baja de la cuenca defienden su derecho humano al agua. A la vez han comenzado a reconocer su responsabilidad en la deforestación de las orillas del río, las quebradas y los humedales de la cuenca que documenta el mapa de cobertura de suelos (ver figura 3) por culpa de la expansión de cultivos ilícitos y ganadería extensiva. Según el Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales –Ideam–, Puerto Guzmán fue el octavo municipio más deforestado del país en 2017, y en 2018 ocupó el quinto lugar. La respuesta del Estado a la intensificación de la deforestación, el tráfico ilegal de fauna y flora, la minería y la caza ilegal en la época pos-Acuerdo fueron las llamadas “burbujas ambientales”, la reconfiguración de grupos de trabajo interinstitucionales integrados por las Fuerzas Militares, la Policía, la Fiscalía y las entidades ambientales. La reacción inicial de los antiguos y actuales cocaleros ante la contaminación del río consistía en exigir que las “burbujas ambientales” operaran en

la zona alta de la cuenca para incautar la maquinaria y detener a los mineros ilegales y así preservarla de la sedimentación del río.

De forma paralela, a raíz del compromiso del Gobierno colombiano –en el marco del Acuerdo de París, sobre el cambio climático– de reducir la tasa neta de deforestación a cero en la Amazonía para 2020, a los ganaderos de la parte baja de la cuenca que emplean métodos de tala y quema las Fuerzas Militares también les han advertido que podría ser judicializados si siguen deforestando. Además, el 5 de abril de 2018, la Corte Suprema de Justicia emitió la Sentencia 4360, en la que reconoce a la Amazonía como “entidad sujeta de derechos” y ordena a todas las entidades estatales a tomar medidas para minimizar los impactos del cambio climático y establecer un Pacto Intergeneracional por la Vida del Amazonas Colombiano –Pivac–. La Corte ordenó, a la vez, que todos los municipios de la región actualizaran sus planes de ordenamiento territorial y diseñaran estrategias para detener la deforestación, pero sin proveer recursos o apoyo técnico adicionales. Por sus bajos ingresos y baja población, la mayoría de los municipios están clasificados como de quinta o sexta categoría y tienen pocos dineros disponibles para financiar cambios estructurales en su administración ambiental².

De esta forma, la Amazonía colombiana y sus habitantes humanos y no-humanos enfrentan encrucijadas políticas, económicas y jurídicas cada vez más contradictorias. Si bien el Gobierno nacional ha asumido compromisos internacionales para controlar la deforestación y actualmente está obligando a las autoridades ambientales, municipales y departamentales a obedecer los mandatos de la Corte Suprema, también sigue imponiendo a la fuerza la llamada “locomotora” minero-energética, como elemento central del modelo nacional de desarrollo. Entre 2004 y 2018, el Estado colombiano firmó 67 contratos con 19 empresas para la exploración de las reservas petrolíferas, que según la Agencia Nacional de Hidrocarburos –ANH–, existen en la cuenca Caguán–Putumayo (Solarte 2018). Así, de las aproximadamente 48 950 hectáreas de la cuenca del río Mandur, 2200 son parte de una concesión llamada APE

2 En Colombia, los municipios se clasifican de la categoría 1 a la 6 para efectos de política pública y su asignación de recursos por el Estado. Esta categorización obedece a la relación entre población e ingresos de libre destinación del municipio. Las categorías más bajas, 5 y 6, reciben la menor asignación de recursos.

El Canelo–Nogal, otorgada a la multinacional petrolera Gran Tierra Energy Company, que cuenta con licencia ambiental para adelantar labores de exploración petrolera. Por más de un año, las comunidades rurales de Puerto Guzmán han intentado sin éxito prohibir la exploración y extracción petrolera en el municipio mediante una consulta popular y luego con la firma de un acuerdo municipal.

En este contexto, la cuenca del río Mandur es un microcosmos de los conflictos socioambientales que se han intensificado en Colombia, en el marco de la transición hacia el pos-Acuerdo que busca la justicia, la verdad, la reparación y la reconciliación. El extractivismo y la agudización de los conflictos entre visiones radicalmente divergentes sobre el desarrollo económico del país; las disputas territoriales interétnicas y entre grupos armados y narcotraficantes; los vínculos inextricables entre los asuntos agrarios y ecológicos; y las cuestiones de justicia, verdad y reconciliación, se traslapan y, a la vez, plantean desafíos estructurales a los sistemas legales dominantes. Así mismo, la persistencia de esos conflictos limita la posibilidad de hacer reparaciones transformadoras que subsanen los daños sufridos por víctimas individuales y colectivas, y que también transformen las condiciones estructurales que provocaron la guerra, así como las violaciones de derechos (Sánchez León, García-Godos y Vallejo 2016; Uprimmy y Saffon 2008).

Según Carlos Duarte (2016) y sus colegas en el Centro de Estudios Interculturales de la Universidad Javeriana, los “desencuentros territoriales” son, en parte, consecuencia de cómo las reformas constitucionales multiculturales de 1991 introdujeron un marco diferencial y asimétrico de derechos y protecciones sociales. En teoría, estas reformas garantizan la integridad cultural de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, pese a que la mayoría de estos grupos vive en mundos rurales compartidos con comunidades campesinas y mestizas, con experiencias similares de exclusión social e historias de violencia agraria. Los procesos de actualización de mecanismos de planeación ofrecen oportunidades para reparar los mundos rurales fragmentados mediante formas interétnicas y populares de ordenamiento territorial que incluyan esfuerzos comunitarios de reconciliación. Estas iniciativas comunitarias pueden reconocer las variaciones y particularidades de los conceptos y prácticas de justicia locales (Vaisman 2017) que incluyan la manera en que múltiples capas de violencia han quebrantado y reconfigurado los continuos de vida y

muerte, no solo humanos sino también entre estos y una multiplicidad de seres y elementos. Un aspecto clave de un proceso de reconciliación comunitaria es la posibilidad de iniciar una propuesta de diálogo entre las comunidades rurales que evite la reificación de los conocimientos indígenas y el desconocimiento de los saberes campesinos, al reconocer que los dos sectores tienen relaciones íntimas con el territorio, estructuras socioeconómicas particulares y aportes valiosos que pueden transformar los usos y el cuidado de los ecosistemas locales.

En este artículo presento el proceso comunitario de elaboración de la memoria socioecológica de la cuenca del río Mandur con la intención de resaltar la importancia de la comprensión de los impactos del conflicto social y armado en las relaciones entre humanos y no-humanos para las iniciativas de construcción de paz territorial. Comparto las metodologías para reconstruir dicha memoria y sus aportes para replantear las nociones y prácticas locales de reconciliación que están emergiendo entre las comunidades rurales que habitan regiones que siguen siendo epicentros de violencia y los conflictos socioambientales más agudos en el país. Demuestro la importancia de crear espacios de diálogo que brinden oportunidades a las comunidades de *mejorar* en vez de simplemente intentar eliminar los conflictos que emergen entre las divergentes visiones para el ordenamiento territorial. Por último, reflexiono sobre el papel de la investigación acción participativa y la etnografía situada en tiempos de “transición”: escenarios complejos donde no hay garantías de permanencia o para la recuperación y defensa de los territorios en disputa que se perpetúa aún después de la firma del Acuerdo de Paz.

La guerra y la paz como ruptura socioecológica y la reconciliación profunda

En distintos países, las discusiones sobre violencia y crímenes de guerra se han centrado en la vulneración –y en la defensa– de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario de los seres humanos como víctimas y actores. Existen algunas excepciones en instancias internacionales que han creado zonas de conservación ambiental para facilitar la resolución de conflictos y promover la construcción de paz, especialmente en zonas multijurisdiccionales o de frontera (Ali 2007). Desde la antropología, se han analizado casos de cooperación ambiental y de militarización ecológica en escenarios de posconflicto,

como el trabajo etnográfico de Kim (2014; 2016) sobre el reverdecer de la zona desmilitarizada de Corea; el análisis de Guarasci (2015) sobre la recuperación de los pantanos del sur de Irak en el marco de las estrategias de ocupación de Estados Unidos y las Naciones Unidas; la etnografía de Stoetzer (2018) sobre las ecologías ruderales conformadas por huertas urbanas improvisadas y plantas crecidas en los escombros en Berlín tras la Segunda Guerra Mundial; y la investigación de Navaro-Yashin (2012) sobre el enredo de materialidades fantasmadas en los paisajes del posguerra en Chipre.

En Colombia hay un creciente debate público sobre el lugar de los suelos, los ríos, los bosques, los páramos, y los territorios, como actores, víctimas y escenarios de guerra que merecen hacer parte de los procesos de reparación de la justicia transicional (Carrizosa 2018; Centro Nacional de Memoria Histórica–CNMH 2018; Eslava 2019; Lederach 2017; Lyons 2017; Wilches Chaux 2016). Por la ausencia notoria de los asuntos ambientales en el Acuerdo de Paz de 2016, coaliciones ambientales, como Censat Agua Viva, han propuesto crear una Comisión de la Verdad Ambiental para elaborar lo que llama “la memoria ambiental o biocultural” de diversos conflictos socioecológicos y trabajar por la reparación integral de los continuos de vida humanos y no-humanos (Roa y Urrea 2015). El Decreto Ley 4633 de 2011, también conocido como Ley de Víctimas para Comunidades Indígenas, incorporó la noción del territorio como víctima. En esta ley el territorio es “comprendido como integridad viviente y sustento de la identidad y armonía de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos indígenas y en virtud del lazo especial y colectivo que sostienen el mismo” (art. 45). Sin embargo, no existe otra pieza de legislación que considere que las comunidades no indígenas también mantienen relaciones distintivas e inextricables con los lugares que habitan y que formen parte de la diversidad de existencias o mundos rurales en el país.

César Rodríguez, Diana Rodríguez y Helena Durán (2017) señalan que, en algunos casos, las barreras impuestas por la guerra paradójicamente resultaron en la preservación de ecosistemas específicos, incluso la Amazonía, en contraste con lo ocurrido en los países amazónicos vecinos. Pero en otros lugares, los grupos guerrilleros afectaron los ecosistemas como estrategia de guerra, por ejemplo, mediante la voladura de oleoductos que generó contaminación de suelos y fuentes de agua y la siembra de los suelos de minas antipersonales, que confinaron a la

población, alteraron los patrones de trabajo y las actividades cotidianas de seres humanos y animales y produjeron una cultura del miedo y una amenaza material latente. Los grupos paramilitares convirtieron los ríos en fosas comunes; desaparecieron a sus víctimas en las corrientes e impactaron de manera dramática los modos de vida de comunidades pescadoras y ribereñas. La policía antinarcóticos, con apoyo financiero y presión geopolítica estadounidense, fumigó más de 1,8 millones de hectáreas de coca ilícita desde 1994 mediante la aspersión aérea con glifosato, envenenando bosques, suelos, potreros, fuentes de agua y cultivos de subsistencia, y poniendo en riesgo la salud transgeneracional de la población rural (Camacho y Mejía 2015; Lyons 2018). Finalmente, como ha demostrado el trabajo de Daniel Ruiz (2017), la guerra ha desplazado espíritus protectores de las selvas y montañas, lo cual ha generado desequilibrio, escasez y crisis en las prácticas cotidianas y condiciones de existencia de diversos mundos rurales.

La guerra nunca es un fenómeno vivido tan solo por seres humanos; por tanto, la ruptura y la reparación tentativa de relaciones socioecológicas, de los continuos de vida y muerte y parentesco humano y no-humano, están en juego cuando las comunidades locales imaginan cómo construir una paz viable en las regiones más golpeadas por la guerra. Estos continuos conforman la “reconciliación profunda” a la que se refieren ciertos movimientos ambientales y populares (Tolosa Chaparro 2018). La destrucción de las condiciones materiales del trabajo y la producción de alimentos, de la autonomía colectiva y la reproducción cultural de las comunidades exigen reconsiderar material y analíticamente el desplazamiento y el despojo. La guerra afecta profundamente las relaciones transgeneracionales y las relaciones entre seres humanos y no-humanos, que dan forma a los mundos rurales, incluyendo la capacidad de la gente para preservar y transmitir sus saberes y llevar a cabo sus prácticas cotidianas (Ojeda 2016).

Cuando me refiero a lo no-humano, me sitúo en varias discusiones teóricas que han tenido lugar en décadas recientes en la teoría social antropológica y los estudios sociales de la ciencia, a propósito de la búsqueda de alternativas al binomio moderno naturaleza/sociedad (Ruiz Serna y Del Cairo 2016). Especialmente tengo en cuenta las propuestas analíticas que interrogan el tipo de política necesaria cuando están en juego conjuntos heterogéneos de seres que rebasan categorías aparen-

temente estables como humanos/no-humanos, animado/inanimado o naturaleza/cultura (Blaser 2009; De la Cadena 2015; Haraway 2008; Stengers 2010). Me inspiro en el trabajo de Stengers (2005) que indaga sobre las conexiones “siempre parciales” que vinculan eventos humanos y no-humanos, y que articulan la agencia humana con otras agencias de las cuales depende de un modo relacional y contingente.

Con la palabra “territorio” me refiero menos a un área (incluyendo tierras, aguas y espacio aéreo) poseída por una persona física o jurídica, sino más bien en términos de la diversidad de relaciones heterogéneas entre humanos y no-humanos que hacen y deshacen un lugar. Estas relaciones se componen de escalas y temporalidades que van más allá de los sentidos humanos del tiempo o que, mejor aún, demuestran que la organización moderna del tiempo está ligada a los tiempos de las rocas o de las temporalidades y velocidades metabólicas de las ecologías microbianas. Esto se hace especialmente evidente a la luz de las preocupaciones globales por el cambio climático antropogénico y las maneras específicas en que los impactos de estos cambios se manifiestan en cada lugar con sus historias dispares de ocupación, despojo y uso de los suelos.

Resulta difícil exigir paz con justicia social, como lo hacen muchas organizaciones sociales y sectores populares en Colombia, si lo social sigue entendiéndose en el marco de una ideología moderna, que divide la vida en dos categorías ontológicamente distintas: la naturaleza y la cultura, y todas las oposiciones binarias que se desprenden de este corte fundacional, como lo bio y lo geo, sujeto y objeto, sintiente e inerte, espiritual y secular, ciencia y política. De modo heterogéneo para muchas de las comunidades que forman parte de la diversidad de mundos rurales del país, estas separaciones no existen de tal manera. Sin tierra y territorio, semillas criollas, plantas medicinales, agua limpia, suelos saludables, cobertura forestal, peces e insectos y tantos otros animales, plantas y seres y las relaciones ancestrales y populares con estos seres y elementos, no hay vida digna ni paz viable, ni tampoco posibilidades para entender las raíces de los conflictos socioambientales que continúan oponiéndose a las aspiraciones de justicia, reparación y reconciliación.

En Putumayo y en otros departamentos que han sido epicentro de la violencia, he observado una preocupación creciente por la continua criminalización de las comunidades y por los nuevos riesgos que surgen cuando las medidas de protección ambiental pasan parcialmente de las

manos de actores armados paralegales, a las de las fuerzas policiales y militares del Estado. Para María Carolina Olarte (2019), el aumento de la intervención policial y militar en el tratamiento de los conflictos socioambientales no solo perpetúa las desigualdades socioeconómicas relacionadas con el conflicto (la pobreza, el desempleo y la criminalización asociada a la ilegalidad) como asuntos de seguridad, sino, además implica la reformulación de lo que el Acuerdo de Paz llamó “paz territorial” como una especie de pacificación territorial. Las tácticas militarizadas de conservación son lo que conceptualizo como una de varias formas de reproducir la guerra por otros medios en tiempos de paz oficial. Para las comunidades rurales del Putumayo, una de las contradicciones más profundas es la aplicación de políticas que las criminalizan por deforestar, mientras que el Estado otorga concesiones sin restricciones a corporaciones multinacionales para el desarrollo de proyectos petroleros y de minería a gran escala. Esta contradicción es un importante obstáculo para los esfuerzos de conservación ambiental y para el cumplimiento de la Sentencia 4360 de la Corte Suprema, que reconoce a la Amazonía colombiana como sujeto de derechos.

¿Cómo puede la reconstrucción de la memoria socioecológica de la guerra conjugar la comprensión y las prácticas con la aspiración de establecer la verdad y hacer realidad la restitución, la reconciliación y la justicia? ¿Cómo puede construirse la paz no solo *en* sino también *con* un lugar, cuando está inmerso en conflictos sociales y armados? ¿Cómo puede hacerse esto de manera distinta a la pacificación y a los marcos jurídicos asimétricos que exacerban la competencia entre distintos derechos de las comunidades rurales? Estas preguntas son las que guían un proyecto de investigación etnográfico y de acción participativa que con mi colega Jorge Luis Guzmán hemos concebido desde marzo de 2018 como la “reconstrucción de la memoria socioecológica” de la cuenca del río Mandur. Empecé a investigar y acompañar procesos populares agrarios y ambientales con las comunidades campesinas del Putumayo en 2004. Jorge Luis y yo habíamos iniciado nuestro primer proyecto colaborativo en 2015 para seguir los impactos de las fumigaciones aéreas con glifosato en los cultivos agroforestales del municipio de Puerto Guzmán, donde su familia es fundadora y creó la ONG Fundación ItarKa, que adelanta actualmente una iniciativa para recuperar los bosques que la misma familia convirtió en potreros a partir de su llegada a Puerto Guzmán en 1958.

Acompañar a las comunidades en la recuperación de la cuenca del río Mandur se inspira en las propuestas de movimientos ambientales y populares para imaginar estrategias metodológicas en búsqueda de la “reconciliación profunda” en regiones golpeadas por la guerra y que siguen inmersas en diversos conflictos. Estas formas de comprensión de la reconciliación parten de que las oposiciones binarias entre víctimas y victimarios son insuficientes para orientar los esfuerzos de justicia y construcción de paz para reparar los continuos de vida y muerte humanos y no-humanos. También es una apuesta por un proyecto de investigación acción participativa en la coyuntura política actual en un momento de “transición” complejo que perpetúa múltiples conflictos y una apuesta por conceptualizar nociones y prácticas experimentales, emergentes e inciertas de reconciliación comunitaria desde los procesos rurales.

La reconstrucción de la memoria socioecológica de la cuenca del río Mandur: cuando el derecho al trabajo entra en tensión con el derecho al agua

En la cuenca del río Mandur en Puerto Guzmán nos enfrentamos a la pregunta de cómo abordar el aparente choque entre el derecho de unas comunidades al trabajo y el derecho al agua de otros habitantes humanos y no-humanos de una misma cuenca. Este escenario nos obligó a asumir la postura de “pensamiento a nivel de cuenca” de Zoe Todd (2016), quien lo propuso para un caso de comunidades indígenas en Canadá. Este subraya la intraconectividad de una cuenca en todas sus dimensiones relacionales, incluyendo las relaciones socioecológicas, de infraestructura y familiares o de parentesco entre habitantes vecinos que han comenzado a verse entre sí de manera antagónica. También requería pensar más allá de un marco exclusivamente normativo que enfrenta distintos derechos en contienda para decidir cuáles deben tener prioridad jurídica. Partió, en cambio, de un ejercicio participativo que inició con la reconstrucción de la memoria socioecológica del Mandur. Invitamos a las comunidades de la parte baja de la cuenca a imaginar qué pasaría si el curso del río fuera invertido, si fluyera de la planicie amazónica deforestada hacia el boscoso piedemonte andino. Una de las conclusiones que surgieron de estos talleres es que no correría agua por el río. Otras preguntas preliminares que planteamos fueron si consideraban que los mecanismos represivos habían sido efectivos

para lidiar con sus cultivos ilícitos de coca, por ejemplo. ¿Cómo se han sentido al vivir bajo la mira de la policía antinarcóticos y la aspersión aérea de glifosato? ¿Qué diferencia habría si se militarizara la cuenca, ya fuera para acabar con la actividad minera con maquinaria de mediana escala o para limitar la deforestación con las tácticas de criminalización de la guerra hemisférica contra las drogas?

Sin duda, las tácticas represivas de erradicación de los cultivos ilícitos basadas en la aspersión aérea de glifosato produjeron un aumento en la minería ilegal en Puerto Guzmán. La gente se vio forzada a cambiar de una actividad económica a otra en un contexto donde no existían muchas otras opciones viables. En correo electrónico dirigido a la autora el 29 de mayo de 2019, funcionarios de la Procuraduría General de la Nación en Bogotá afirmaron que actualmente 3586 familias de Puerto Guzmán están inscritas en el Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos Ilícitos –PNIS–, establecido como componente central del cuarto capítulo del Acuerdo de Paz de 2016 (solución al problema de las drogas ilícitas). El 93% de las comunidades que viven en la cuenca son participantes del programa. Viendo esta problemática de la perpetuación de los conflictos socioambientales entre los habitantes de la cuenca y la alta posibilidad del fracaso del PNIS y la vulnerabilidad de los coccaleros y ganaderos a seguir empobrecidos y degradando la cuenca, nosotros decidimos embarcarnos en un proyecto comunitario para recuperar el río Mandur.

En los talleres que organizamos con las comunidades rurales de la cuenca que no habían participado en ese tipo de ejercicio colectivo oral o escrito (figura 4), trazamos líneas del tiempo de eventos socioambientales importantes en la memoria de la comunidad y dibujamos cartografías de la vereda. También hicimos el diagnóstico comparativo entre la flora y la fauna y los usos del suelo que existían cuando llegaron a la zona (o cuando nacieron en ella), y la flora y la fauna y los usos del suelo actual. Caminamos y montamos en botes por el río Mandur con quienes participaron en las actividades y escuchamos historias sobre sus relaciones cambiantes con el río. El acto de recordar de manera colectiva la cantidad de peces que antes habitaban el río, el tamaño de los humedales y la calidad del agua, las hectáreas de bosque primario o la manera en que los árboles delineaban y cubrían los bancos del río (tanto que había que podarlos para hacer que el río fuera navegable), creó la posibilidad de articular vínculos afectivos que van mucho más allá de la comprensión del río simplemente como un

“recurso natural” o como “fuente de agua”. La gente comenzó a compartir las razones por las cuales llegó al Mandur y fue echando raíces a pesar de los tiempos de guerra: pescar, bañarse, desplazarse, apreciar su belleza, los “paseos de olla”, los microclimas más frescos de las riberas llenas de bosque, los animales silvestres que cazaban y con quienes compartían la cuenca y el acceso al agua. Estas conexiones y memorias no solo tienen que ver con las vivencias de estas comunidades con la violencia armada, ni con la asignación de culpas por los daños ambientales, sino que también generan condiciones para reconocer la responsabilidad compartida por la situación actual y futuro del Mandur (Diario de campo 2).

Figura 4. Taller en Galilea, Puerto Guzmán, para reconstruir la memoria socioambiental del río Mandur.



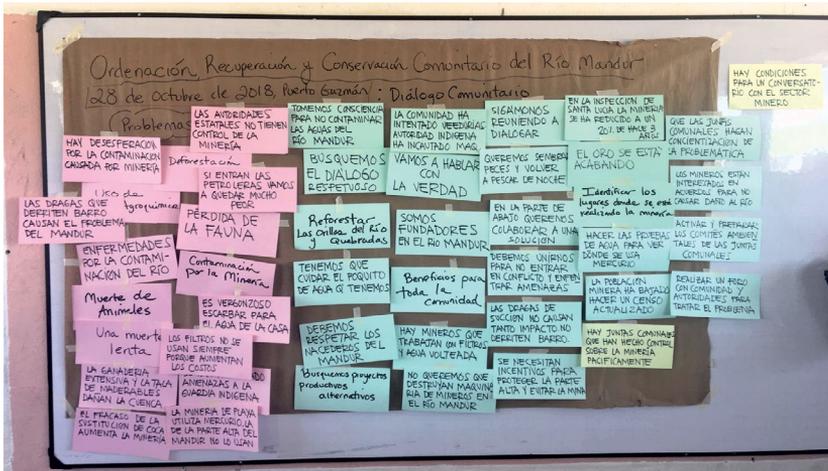
Fuente: foto tomada por la autora. 23 de marzo de 2018.

Al diseñar y convocar a estas comunidades a los talleres, nos aseguramos de invitar a los adultos mayores. También procuramos encontrar un equilibrio entre la participación de hombres y mujeres, por la división de trabajo en las fincas y en los hogares, así como sus diferentes saberes y experiencias de vida. Invitamos a niñas, niños y jóvenes a compartir sus experiencias. Su participación permitió comprender mejor los modos transgeneracionales de transmisión de conocimiento, entre adultos y jóvenes. ¿Qué historias de culpas y responsabilidades se transmiten a las generaciones más jóvenes? ¿Qué recuerdos del río siguen acompañando a las comunidades? ¿Cómo imaginan diferentes generaciones las posibilidades para restaurar y gobernar la cuenca y para resolver los conflictos entre las poblaciones vecinas de arriba y abajo del río? Pensamos con cuidado la ubicación de cada taller, asegurándonos de hacerlos en las partes altas, medias y bajas de la cuenca con poblaciones indígenas y campesinas y con los diversos grupos que hacen parte del sector minero, incluyendo a los dueños de la maquinaria y de los predios de donde se extrae el material, así como a trabajadores, líderes de comunidades afrocolombianas y grupos de mujeres barequeras. Varias de las comunidades han llevado un archivo con las peticiones, las actas y los acuerdos que han logrado en reuniones con distintas entidades gubernamentales en años pasados, para encontrar soluciones al deterioro del río. Fue importante estudiar este material con ellas para entender la trayectoria de sus interacciones con funcionarios y con autoridades ambientales, así como la inacción, la falta de medidas de protección y el incumplimiento de los acuerdos por parte del Estado.

Después de varios meses de realización de estos talleres, notamos un cambio gradual en la forma en que las comunidades de aguas abajo articulaban el problema del Mandur. Comenzaron a expresar nuevos sentimientos y posturas: “vamos a hablar con la verdad”; “sigamos reuniéndonos para dialogar”; “existen condiciones para conversar con el sector minero”; “deberíamos unirnos para evitar conflictos y para lidiar con las amenazas”; “queremos colaborar para encontrar una solución” (figura 5). En lugar de solo culpar a los mineros por el deterioro del río, comenzaron a reflexionar acerca de sus prácticas cotidianas y sistemas agrícolas, y a situar su papel en la deforestación no solo del río, sino también, de los caños, las quebradas y los humedales a los que también afecta la calidad y el caudal de las aguas. Estos talleres

revelaron que, por primera vez en la memoria de estas comunidades, desde su asentamiento en la cuenca a finales de la década de 1970, están padeciendo por la escasez de agua por culpa de la pérdida de cobertura forestal (Diario de campo 2).

Figura 5. Diálogo comunitario para el ordenamiento, la recuperación y la conservación del río Mandur en la cabecera municipal de Puerto Guzmán, Putumayo.

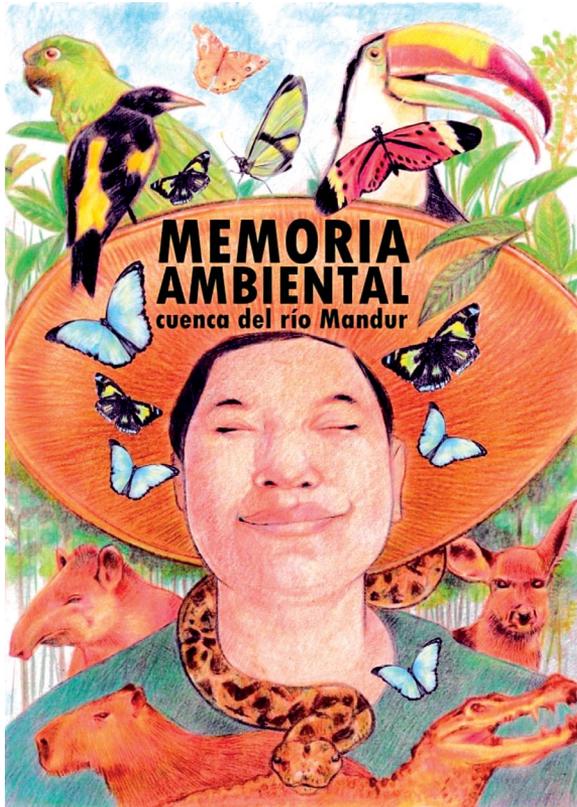


Fuente: foto de la autora, 28 de octubre de 2018.

Tras organizar los talleres de la memoria y de participar en reuniones de las juntas de acción comunal y con la comunidad nasa para conversar sobre las condiciones del Mandur, invitamos a líderes de las partes altas, medias y bajas de la cuenca a participar en cuatro diálogos comunitarios, para analizar y proponer acuerdos iniciales para comenzar a restaurar la cuenca. Aunque siguen existiendo tensiones, desconfianza y posturas polarizadas entre líderes, se han dado pasos importantes hacia la construcción de propuestas para llegar a acuerdos comunitarios recíprocos sobre el agua. Estos diagnósticos participativos y ejercicios de memoria colectiva aspiran a vislumbrar alternativas viables a la criminalización y a las formas militarizadas de conservación, que generan conflictos entre las comunidades rurales. Los talleres se enfocaron no tanto en propiciar un sentido de “ciudadanía ambiental” sobre las dinámicas de exclusión e inclusión que definen

quién toma las decisiones ambientales (Moreno-Quintero y Selfa 2018; Sundberg 2012), sino más bien, en cultivar un sentido amplio sobre el hecho de que quienes habitan el municipio, sin excepción, tienen derechos constitucionales y, por ende, también el deber de participar en su ordenamiento. Esto implica la determinación del uso de los suelos y el respeto a la función social y ecológica de estos y la propiedad en sus intrarrelaciones con la protección de la cobertura forestal, las fuentes de agua, el hábitat de la fauna y la armonía de la cuenca ampliamente entendida.

Figura 6. Portada de la línea del tiempo y los dibujos de las memorias socioecológicas del río Mandur, en colaboración con el artista Marco Pinto.



Fuente: archivo personal de la autora, 19 de diciembre de 2018.

Tras la primera ronda de talleres, Jorge Luis y yo colaboramos con el artista Marco Pinto para dibujar las memorias: las historias y la información que las comunidades habían articulado, incluyendo las imágenes de flora y fauna rememoradas. Como se aprecia en la imagen de la portada de la línea del tiempo (figura 6) y en los dibujos de las memorias socioecológicas del río, Marco escogió dibujar la cara de una vecina campesina de la cuenca acompañada por diversas mariposas, el ave mochilero, la danta, un chigüiro y una serpiente como emblema de la campaña para recuperar la cuenca. También trabajamos con el colectivo de artistas Mundos de Papel, para diseñar libros *pop-up* con estudiantes y comunidades indígenas de la cuenca, con el fin de utilizarlos como materiales de educación popular para las escuelas y los centros comunitarios, y así fomentar una conversación continua sobre las relaciones y los afectos pasados, presentes y futuros con el río y sus canales afluentes. Combinamos estas prácticas artísticas con análisis básicos de la calidad del agua y encuestas de salud pública, diseñadas en colaboración con la Secretaría de Salud municipal, para comenzar la recolección de los datos sobre la correlación entre la salud y los asuntos ambientales en las comunidades y rastrear el origen y las trayectorias de los posibles contaminantes del río.

Estas actividades hicieron visibles las conexiones entre las comunidades rurales y el área semiurbana de la cabecera municipal. Las cartografías socioambientales del Mandur indicaron que el relleno sanitario municipal probablemente esté filtrando contaminantes a la cuenca. Además, nos dimos cuenta de la presencia de aguas negras de los barrios de asentamiento informal construidos por familias desplazadas. Algunas de estas familias se vieron forzadas a desplazarse hasta ahí porque vivían en zonas de riesgo expuestas a las inundaciones estacionales del río Caquetá, otras lo hicieron por las diferentes dinámicas de violencia de los años de guerra, incluyendo los casos de personas que cogieron tierra para hacer negocio con la posesión sin necesitarla realmente. Debido a la situación precaria de vivienda, no hay un manejo adecuado de las aguas negras, que también parecen afectar la calidad del agua del río. Sin embargo, hasta ahora no hemos podido lograr un análisis integral del agua del río, siguiendo los siete parámetros establecidos en la política nacional para la gestión integral del recurso hídrico. Entregamos una solicitud a Corpoamazonía en diciembre de 2018, pero nos respondieron en junio de 2019 que no tienen la capacidad técnica para realizar “semejante estudio” y que por razones

de orden público tampoco lo pueden hacer; además, que la situación de la cuenca involucra el tema de saneamiento básico, lo cual corresponde a la jurisdicción de la alcaldía o el departamento.

La combinación de prácticas artísticas y científicas abre espacios de diálogo entre diferentes integrantes de las comunidades, complejizando, a su vez, el análisis de los conflictos más allá de la división binaria entre mineros ilegales de río arriba y víctimas de la contaminación en la parte baja de la cuenca. Estas actividades y narrativas han permitido conversar sobre las preocupaciones y responsabilidades compartidas en la degradación de la cuenca, superando el enfoque que lo reduce al enfrentamiento entre partes rivales. Las prácticas artísticas también brindaron a las comunidades, y especialmente a los jóvenes que no tenían recuerdos de interactuar con un río sano, la oportunidad de avizorar el futuro de la cuenca, imaginarla recuperada, llena de peces, aves, monos, dantas, espacios recreacionales y fuentes de agua limpia para el consumo humano y animal. Por ejemplo, se observa en una ilustración (figura 7) que varios de los jóvenes crearon imágenes de la pesca que esperan hacer en el río, en la medida que se vayan recuperando la calidad del agua y los hábitats de los peces. Todos estos sueños implicarían eventualmente transformar las prácticas agropecuarias y mineras insostenibles en la cuenca del Mandur.

Figura 7. Página del libro desplegable creado por estudiantes del Instituto Educativo Rural Las Perlas, Puerto Guzmán, con el grupo artístico Mundos de Papel.



Fuente: archivo personal de la autora, noviembre de 2018.

Con estos talleres y diálogos iniciales no pretendemos resolver los problemas estructurales que impulsan a las familias y personas a trabajar en actividades ilegales como es la minería de oro y la coca, o en actividades altamente degradantes como es la ganadería extensiva. Nuestro primer objetivo ha sido empezar a crear las condiciones para que las mismas comunidades se den cuenta de las actividades que puedan realizar para comenzar a restaurar la cuenca y, en este proceso, armonizar el nivel de conflictividad entre los habitantes que termina agravando la degradación ambiental y la ruptura de las relaciones interétnicas.

A veces durante los talleres las personas compartieron memorias individuales traumáticas de extrema violencia por parte del ejército durante los años 80, cuando perseguían al grupo guerrillero M-19, que tenía presencia en el municipio. En otros momentos durante los diálogos comunitarios las tensiones viscerales explotaron entre los residentes y nos encontramos volviendo a una dinámica polarizada enfocada en señalar la culpabilidad de los mineros. Durante el primer diálogo comunitario los representantes del sector minero llegaron tarde y no se presentaron, creando un ambiente de desconfianza y miedo que casi desbarató la reunión (Diario de campo 1). Incluso, no siempre fue fácil o posible hacer los ejercicios de la elaboración de la memoria socioecológica de la cuenca, precisamente por los impactos de la guerra, la muerte y el desplazamiento, y el alto nivel de movilidad de los habitantes. Con todas estas tensiones, duelos que continúan y el nivel de impunidad que caracteriza la violencia experimentada en la región, los talleres y espacios de diálogo lograron empezar a armonizar los conflictos entre dichas comunidades en el sentido de que se creó un mecanismo para afrontar los conflictos y seguirse encontrando, de proponer en vez de solo denunciar y de responsabilizarse colectivamente en vez de solo culpar al otro.

Un resultado del proceso ha sido las primeras conversaciones propositivas entre comunidades indígenas y campesinas para empezar a delimitar sus territorios y hablar de las posibles diferencias entre las visiones de ordenamiento, lo cual no quiere decir que se intenta eliminar o colapsar estas diferencias, sino que se busca pensar con ellas para negociar y tomar decisiones sobre el ordenamiento territorial basado en una postura de reconciliación no solo entre las comunidades humanas sino también con la cuenca. En este proceso, hemos valorizado el conocimiento del territorio de las comunidades campesinas en vez de

solamente enfocarnos en las experiencias indígenas, para poner énfasis en el hecho de que todos los habitantes de la Amazonía tienen relaciones particulares, saberes aprendidos desde y con las ecologías regionales y el derecho de permanecer en el lugar.

Lo que está en juego en la reconstrucción de la memoria socioecológica de la guerra

La reconstrucción de la memoria socioecológica no es un ejercicio que mira solo hacia el pasado. Mucho menos es un ejercicio nostálgico de la recuperación de un pasado idealizado. Por el contrario, se propone como ejercicio transformativo, propositivo y práctico que, mediante nuestra experiencia continua con el río Mandur, puede producir una ética de responsabilidad distinta y, así mismo, generar posibilidades de construir nuevas formas de hacer frente al deterioro ambiental y los conflictos socioambientales. Esto supone a la vez fomentar modos comunitarios de reconciliación que no solo dependen de los marcos jurídicos y administrativos para resolver los conflictos, los cuales pueden terminar fomentando las divisiones y desigualdades entre las comunidades rurales y la revictimización de los sectores más marginalizados. Concibo la reconstrucción de la memoria socioecológica como una estrategia política para aproximarse al análisis de cómo las condiciones actuales de vida y los conflictos llegaron a ser lo que son. Igualmente, permite proponer alternativas para responder a estas condiciones, teniendo en cuenta la efectividad de las formas comunitarias de gobernanza y reconciliación que respetan las visiones, conocimientos y prácticas de los mismos habitantes.

Resulta difícil imaginar las acciones para restaurar, recuperar o reconciliarse con un lugar que ha sido afectado por múltiples factores de violencia, sin que exista una comprensión de cómo se organizaba la vida anteriormente para así vislumbrar las complejas reconfiguraciones de los actores que han intervenido en dichos lugares. De esta forma, cobran importancia los ejercicios de elaborar la memoria que intentan contestar preguntas como las siguientes: ¿qué actores llegaron, ocuparon y transformaron un lugar y cuándo lo hicieron? ¿Qué tipos de fauna y flora ocupaban anteriormente un espacio y cómo lo compusieron y descompusieron? ¿Qué seres ancestrales protegieron y convivieron en los espacios? ¿Cómo eran las fuentes de agua dulce en cuanto a su calidad y

cantidad? ¿Qué clase de vida vegetal cubría los suelos? ¿Cómo se usaba la tierra y quién la usaba? ¿Cómo se veían afectados los lugares por las políticas nacionales y las situaciones de orden público? ¿Cuáles son los episodios de violencia más recordados por las comunidades locales? ¿Qué rastros de ella siguen presentes transformando el paisaje y modificando las prácticas cotidianas de la gente? (Diario de campo 1).

Hay una serie de estudios que argumentan que la memoria es un ejercicio de elaboración y reelaboración social desde el presente hacia el pasado con visión de futuro y desde posiciones situadas, casi siempre a partir de huellas, heridas, afectos o relatos intergeneracionales (Gnecco 2000; Zambrano y Gnecco 2000). En este sentido, el interés por el pasado se articula con las necesidades políticas del presente y con las expectativas del futuro. Sin embargo, la evidencia y experiencias de violencia no solo reside en los recuerdos, los corazones y las mentes de las comunidades humanas, también se manifiesta en las transformaciones socioecológicas y en las presencias que se manifiestan por medio de la *ausencia*: en las muertes colectivas de los peces, en la desaparición de los tigres, en la desviación de los ríos, en la ida de los seres guías espirituales, en la pérdida de la agrobiodiversidad, en las cruces que marcan fosas comunes y en los restos esqueléticos de los árboles que quedaron tras la aspersión de glifosato en repetidas operaciones antinarcóticos.

En otros trabajos he mostrado etnográficamente cómo las huellas de esta violencia y de la toxicidad quedan registradas por medio de “ecologías probatorias” (*evidentiary ecologies*) que responsabilizan al Estado y a la corporación multinacional Monsanto, al mismo tiempo que los territorios intentan recuperarse de años de degradación química (Lyons 2018). El ecólogo evolutivo William Balée (2013) ha escrito que los bosques configuran un gran archivo arqueológico que alberga inscripciones, historias y memorias en la vida vegetal misma. Esta observación sigue contribuyendo al rompimiento del imaginario colonial sobre la “naturaleza prístina” de la selva que animó la política de invisibilidad y la violencia genocida contra las comunidades indígenas originarias de la Amazonía (Tavares 2016). Una idea similar informa el trabajo de Eyal Weizman (2017) y la Agencia de Investigación de Arquitectura Forense, quienes se enfocan en generar evidencia sobre la violencia estatal mediante el análisis del medio ambiente como un medio de inscripción, por ejemplo en las afectaciones a los edificios y en

los cambios en la cobertura vegetal por largas duraciones de tiempo, a través del uso de mapas satelitales. En nuestro proceso en el Mandur, los ejercicios de reconstrucción de la memoria socioecológica han conducido a la investigación de estos rastros materiales y simbólicos de la mano de las comunidades locales, por medio de técnicas de diagnóstico populares que combinan herramientas artísticas y tecnocientíficas.

Entender que el territorio o los suelos, ríos y selvas no solo son escenarios, sino también actores y víctimas del conflicto social y armado, no es algo innovador para muchas comunidades rurales, pero sí es una propuesta novedosa para los paradigmas dominantes de la justicia transicional. Ampliar el concepto de los actores involucrados en la reconstrucción de la memoria nos obliga a pensar en otras metodologías que contemplen las aspiraciones para materializar la justicia de formas alternativas al modelo confesional e individual de la memoria redentora y su teología, que influyen el modelo de justicia transicional oficial, exportado por el mundo después de la experiencia de la comisión de la verdad y reconciliación en Sudáfrica en los años 90. Rosalind Shaw (2007) y Alexander Laban Hinton (2018) han discutido la inconmensurabilidad entre proyectos y técnicas alternativos de memoria, percibidos con implicaciones divergentes para los procesos personales y nacionales de reconstrucción en los procesos de justicia transicional en Sierra Leona y Camboya. Sin embargo, a pesar del giro hacia lo “local” y los puntos de vista más situados y abiertos, y los encuentros más sensibles a los contextos particulares, estas formas alternativas de trabajar la memoria no han contemplado los impactos socioambientales de los conflictos armados ni la posibilidad de que los no-humanos y los territorios también retienen y manifiestan memorias de trayectorias prolongadas de violencia. Además, la idea dominante en estos discursos de memoria asume que la reconstrucción de la memoria instilará una autoconciencia racional y progresista, asumida como hostil a la violencia y que por eso sería un ancla clave para las garantías de no repetición. Esta suposición tiene poco sentido en la coyuntura actual de Colombia, donde un escenario de posconflicto no existe y donde el concepto de “transición” bien podría ser una transición hacia la reconfiguración de actores armados y una intensificación de la degradación ambiental, las violaciones de derechos humanos y las disputas para el control territorial y entre las visiones de relacionarse con y habitar un determinado lugar.

El asunto del tiempo y la temporalidad es significativo en la reconstrucción de la memoria socioecológica porque permite tanto una profundización como una extensión de las escalas temporales. Este movimiento de escalas no solo analiza los orígenes de la guerra, sus beneficiarios y motivaciones, los despojos, las ganancias y las consecuencias materiales e inmateriales que resultan de ella; hace explícitas las economías políticas de la guerra, es decir, los modelos económicos de los cuales depende la guerra y que, a su vez, los facilitan y perpetúan en el presente y futuro. Me refiero especialmente a la militarización del desarrollo que, en distintos contextos globales, crea las condiciones de posibilidad para la intensificación de las actividades extractivas, la privatización de los bienes y servicios públicos, al igual que la acumulación tanto legal como ilegal de propiedad.

Las propuestas para elaborar la memoria socioambiental en el escenario de pos-Acuerdo en Colombia conciben a la violencia no solo como una consecuencia del conflicto armado, sino también como resultado de los modelos extractivistas de desarrollo promovidos por el Estado, que se han expandido a partir la pacificación de los territorios por la ocupación militar y paramilitar que sigue fomentando los conflictos en tiempos oficiales de paz. La memoria de estas transformaciones socioambientales y los eventos que compusieron y descompusieron determinados paisajes, resitúan las éticas de responsabilidad y rendición de cuentas y, a la vez, complejizan el asunto de la no repetición de la violencia, una condición fundamental de la justicia restaurativa y reparativa. Si los grupos armados no son los únicos responsables de la violencia, sino que también lo son las políticas estatales que fomentan lógicas extractivas, convirtiendo diversas formas de vida en “recursos”, entonces la desmovilización de los grupos armados es tan solo un componente de concepciones y materializaciones más integrales de la construcción de paz. Dicha paz no puede negar o invalidar los derechos de la ciudadanía y la autoridad de los gobiernos municipales para proteger su patrimonio ecológico y cultural. Tiene que tomar en serio la necesidad de reparar las relaciones socioecológicas que sostienen la vida cotidiana, las economías locales, la salud de los humanos y los demás seres y los diversos sentidos de pertenencia e integridad.

Lo anterior plantea una serie de preguntas sobre los modos alternativos de reconciliación posibles y las estrategias de resolución de

conflictos necesarias para crear las condiciones para una “reconciliación profunda”. Esto implica superar las oposiciones polares y binarias y dualistas que son analíticamente insuficientes para las aspiraciones de justicia, que buscan construir la paz entre los continuos humanos y no-humanos. También sacan a la luz los límites de los marcos normativos o jurídicos para la resolución de conflictos basados en la penalización y en el reconocimiento diferencial y asimétrico de derechos y medidas de protección, los cuales producen fragmentaciones en los mundos rurales étnicamente diversos.

La articulación de la memoria socioecológica puede abrir espacios de diálogo para negociaciones interétnicas que mantengan distintas visiones y relaciones con los territorios, en lugar de homogenizarlas por medio de la imposición de supuestos consensos o acuerdos universalizantes (Zuleta 1980). La proliferación de espacios para mejorar la manera de vivir los conflictos entre visiones, éticas, prácticas, saberes y sueños colectivos diversos, reconoce el derecho necesario de cada comunidad para determinar y transformar sus relaciones con lo que el pensamiento moderno llama “la naturaleza”, “el medio ambiente” y “los recursos naturales”. Nuestro proceso de acompañar la ordenación, recuperación y conservación comunitaria de la cuenca del río Mandur intenta crear estos espacios deliberativos, emotivos, participativos, generativos y de tensión. En vez de ignorar o solo denunciar los conflictos y contar con una presencia policiaca para resolverlos, buscamos propiciar espacios directos e íntimos entre vecinos, grupos étnicos, generaciones y géneros para dialogar sobre las frustraciones y las posibles salidas a los problemas de la cuenca. La construcción de la paz en vez de la pacificación territorial implica reconocer y reparar la relacionalidad y las intradependencias entre los mundos rurales y urbanos; entre los centros de producción y consumo del país; entre las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes; y entre los ciclos del agua, las estructuras geológicas y las condiciones climáticas dinámicas que enlazan a los Andes y a la Amazonía, solo para citar unos ejemplos.

Inextricable de la reconstrucción de la memoria socioecológica de una cuenca según las memorias de los habitantes humanos es aquello que podríamos llamar la *memoria de los ríos*. Es abrumador contemplar la potencia y la fuerza material de la memoria de un río; una memoria que es compartida, por ejemplo, por rocas, suelos, nubes y bosques.

Por “memoria del río” me refiero a su capacidad de recordar sus viejos cauces, la expansión y altura de sus lechos, y las áreas que estacionalmente ocupa y ocupaba. ¿Cuáles formas de asentamiento humano son las adecuadas y las más capaces de responder a las condiciones de vida en los territorios de los ríos, incluyendo los poderosos ríos torrenciales y meándricos de la Amazonía?

En un encuentro realizado en Colombia en 2014 por la Corte Constitucional, el intelectual ambiental y jurídico Gustavo Wilches Chaux, propuso el concepto del “derecho de un río al libre desarrollo de su personalidad” (*Semana* 2017). Se refirió a la “memoria” del agua y el fuerte reclamo de los canales y lechos, específicamente al derecho de los ríos a recuperar el espacio de asentamientos humanos mal planeados, la deforestación, y la descontrolada expansión urbana. En otro texto más corto, Wilches Chaux (2017) elaboró su concepción sobre los derechos del agua, el derecho al cauce y el derecho a expandirse en temporadas de lluvia, el derecho a ser absorbida por el suelo y las plantas, el derecho a fluir y el derecho a fluir hacia un lugar. En vez de pensar en una “hidrología agresiva” que debe ser desviada o contenida, mi impulso es el de entender la destrucción que pueden producir los ríos o, lo que puede ser lo mismo, la forma cambiante del río y su degradación bioquímica como una expresión de su memoria; una evidencia tanto del despojo de una cuenca por los factores antropogénicos del cambio climático y las transformaciones del paisaje, como un acto de catarsis, de reparación.

¿Qué puede cambiar si abordamos asuntos como la mitigación del riesgo, el ordenamiento territorial y las estrategias de resolución de conflictos tomando en cuenta la interconexión entre las pérdidas humanas e infraestructurales con aquellas vividas por las cuencas mismas? Situar las relaciones sociocológicas como una preocupación transversal en la construcción de paz necesariamente transforma las aspiraciones y actualizaciones de justicia y reconciliación. En nuestro proyecto de acompañar a las comunidades rurales en un proceso de comenzar a ordenar, recuperar y conservar de la cuenca del río Mandur, hemos sido testigos de la manera como las conexiones afectivas con las cuencas y las memorias de los ríos pueden orientar la construcción de estrategias para abordar los procesos de reconciliación profunda entre comunidades que han vivido décadas de violencia social y armada, y que siguen construyendo vida en medio de conflictos en y con sus territorios (figura 8).

Figura 8. Foto de una pintura hecha por Eduardo Quinchoa, miembro de la comunidad indígena inga en el Putumayo, la cual expresa una manera de transmitir la memoria de una cuenca.



Fuente: fotografía de la autora.

El reconocimiento de la memoria de un río y su derecho de retornar a sus viejos cauces genera aún más preguntas sobre la necesidad de incluir las materializaciones de justicia, más allá de lo que definimos como humano, en las construcciones de paz y para iniciar los procesos de reconciliación entre los continuos de vida y muerte que han sido interrumpidos, reconfigurados y degradados por la guerra. Estas preguntas tienen que ver con las preocupaciones etnográficas y políticas que siguen guiando nuestro proyecto de acompañar a las comunidades rurales de Puerto Guzmán en

el proceso de recuperar, gobernar y conservar una cuenca cada vez más militarizada, en tiempos de conflictos que perduran y en el marco de un proceso de justicia transicional con resultados aún inciertos.

Escribir un artículo sobre un proceso de investigación participativa en curso y de larga duración, en vez de un proyecto con fechas limitadas o una etapa ya concluida, es un reto honesto para las ciencias sociales producidas en momentos de “transición”, donde hay poca claridad sobre el tiempo de los verbos que deberíamos utilizar o cómo podemos describir lo emergente, fluctuante e incierto sin capturarlo o articularlo simplemente como un futuro especulativo o un presente en retrospectivo. El hecho de escribir sobre la experiencia de crear las condiciones para iniciar un proceso comunitario de ordenar y recuperar una cuenca es un intento de transmitir la compleja mezcla de emociones e iniciativas que nacen en medio de la coyuntura política actual en el país: las esperanzas y frustraciones; los acuerdos posibles y los desacuerdos perpetuos; la violencia latente y explosiva; así como los momentos de relativa calma que afectan las relaciones entre una diversidad de seres que habitan un lugar que ha sido uno de los epicentros históricos de violencia, cuyos habitantes humanos están mayormente desilusionados con la implementación de los acuerdos de paz y que buscan construir una paz territorial para comenzar a reconciliarse entre ellos y con sus cuencas, selvas y suelos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ali, Saleem H., ed. 2007. *Peace Parks: Conservation and Conflict Resolution*. Boston: MIT Press.
- Balée, William. 2013. *The Cultural Forests of Amazonia*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Blaser, Mario. 2009. “The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program”. *American Anthropologist* 111, 1:10-20. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2009.01073.x>
- Boelens, Rutgerd, Tom Perreault y Jeroen Vos, eds. 2018. *Water Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Camacho, Adriana y Daniel Mejía. 2015. *The Health Consequences of Aerial Spraying of Illicit Crops: The Case of Colombia*. Center for Global Development Working Paper 408. <http://www.cgdev.org/publication/health-consequences-aerial-spraying-illicit-crops-case-colombia-working-paper-408>

- Cancimance López, Andrés. 2014. *Echar raíces en medio del conflicto armado: resistencias cotidianas de colonos en Putumayo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Carrizosa, Julio. 2018. "Ambiente y paz en Colombia", *Gestión y Ambiente* 22, 2: 155-161. DOI: <https://doi.org/10.15446/ga.v21n2supl.77928>
- Centro Nacional de Memoria Histórica–CNMH. 2018. *Narrativas de la guerra a través del paisaje*. Bogotá: CNMH.
- Corte Suprema de Justicia–Sala de Casación Civil. 2018. Sentencia 4360 de 5 de abril. Magistrado ponente: Luis Armando Tolosa Villabona.
- Decreto Ley 4633. "Medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas". 2011. Diario Oficial No. 48.278 de 9 de diciembre de 2011. Bogotá: Ministerio del Interior de Colombia.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Duarte, Carlos. 2016. *Desencuentros territoriales: caracterización de los conflictos en las regiones de la altillanura, Putumayo y Montes de María*. Bogotá: Instituto Colombiano Antropología e Historia–ICANH.
- Eslava, Gabriela. 2019. "Naturaleza: ¿víctima del conflicto?". *DeJusticia*, febrero 8, <https://www.dejusticia.org/naturaleza-victima-del-conflicto>
- Fears, Darryl. 2016. "For Latin American environmentalists, death is a constant companion". *The Washington Post*, "Health & Science", 30 de marzo. https://www.washingtonpost.com/national/health-science/for-latin-american-environmentalists-death-is-a-constant-companion/2016/03/25/85920f96-ec69-11e5-bc08-3e03a5b41910_story.html?noredirect=on
- Gnecco, Cristóbal. 2000. "Historias hegemónicas, historias disidentes: La domesticación política de la memoria social". En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, 171-193. Bogotá: Instituto Colombiano Antropología e Historia, ICANH – Colciencias – Universidad de Cauca.
- Guarasci, Bridget. 2015. "The National Park: Reviving Eden in Iraq's Marshes". *Arab Studies Journal* xxiii, 1: 128-153. www.jstor.org/stable/44744902.
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kim, Eleana. 2014. "The Flight of Cranes: Militarized Nature at the North Korea-South Korean Border". *Rachel Carson Center Perspectives*, 3: 65-70. DOI: <https://doi.org/10.5282/rcc/6339>

- Kim, Eleana. 2016. "Toward and Anthropology of Landmines: Rogue Infrastructure and Military Waste in the Korean DMZ". *Cultural Anthropology* 31, 2: 162-187. DOI: <https://doi.org/10.14506/ca31.2.02>
- Laban Hinton, Alexander. 2018. *The Justice Facade: Trials of Transition in Cambodia*. Oxford: Oxford University Press.
- Lederach, Angela. 2017. "'The Campesino Was Born for the Campo?': A Multispecies Approach to Territorial Peace in Colombia". *American Anthropologist* 119, 4: 589-602. DOI: <https://doi.org/10.1111/aman.12925>
- Lyons, Kristina. 2017. "¿Cómo sería una paz territorial? Iniciativas de justicia socioecológica en el Sur". *A la orilla del río*. Mayo 25, 2017. <http://alaorilladelrio.com/2017/05/25/como-seria-la-construccion-de-una-paz-territorial-iniciativas-de-justicia-socioecologica-en-el-sur>
- Lyons, Kristina. 2018. "Chemical Warfare in Colombia, Evidentiary Ecologies, and Senti-actuando [Feeling-acting] Practices of Justice". *Social Studies of Science* 48, 3: 414-437. DOI: <https://doi.org/10.1177/0306312718765375>
- Moreno-Quintero, Renata y Theresa Selfa. 2018. "Making Space for the Cauca River in Colombia: Inequalities and Environmental Citizenship". En *Water Justice*, editado por Rutgerd Boelens, Tom Perreault y Jeroen Vos, 134-147. Cambridge: Cambridge University Press.
- Navaro-Yashin, Yael. 2012. *The Make-Believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*. Durham: Duke University Press.
- Ojeda, Diana. 2016. "Los paisajes de despojo: propuestas para un análisis desde las reconfiguraciones socioespaciales". *Revista Colombiana de Antropología* 52, 2: 19-43. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X38>
- Olarte-Olarte, María Carolina. 2019. "From Territorial Peace to Territorial Pacification: Anti-Riot Police Powers and Socio-Environmental Dissent in the Implementation of Colombia's Peace-Agreement". *Revista de Estudios Sociales*, 67: 26-39. DOI: <https://doi.org/10.7440/res67.2019.03>
- Roa, Tatiana y Danilo Urrea. 2015. *La cuestión ambiental: asunto clave en el proceso de paz*. Censat Agua Viva, Amigos de la Tierra. https://censat.org/apc-aa-files/ea57238fabce2b8cd3dce1doe928d4c3/doc_censat_2015_pazyambiente.pdf
- Rodríguez Garavito, César, Diana Rodríguez Franco y Helena Durán Crane. 2017. *La paz ambiental: retos y propuestas para el posacuerdo*. Bogotá: DeJusticia.
- Ruiz Serna, Daniel. 2017. "El territorio como víctima: ontología política y leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia". *Revista*

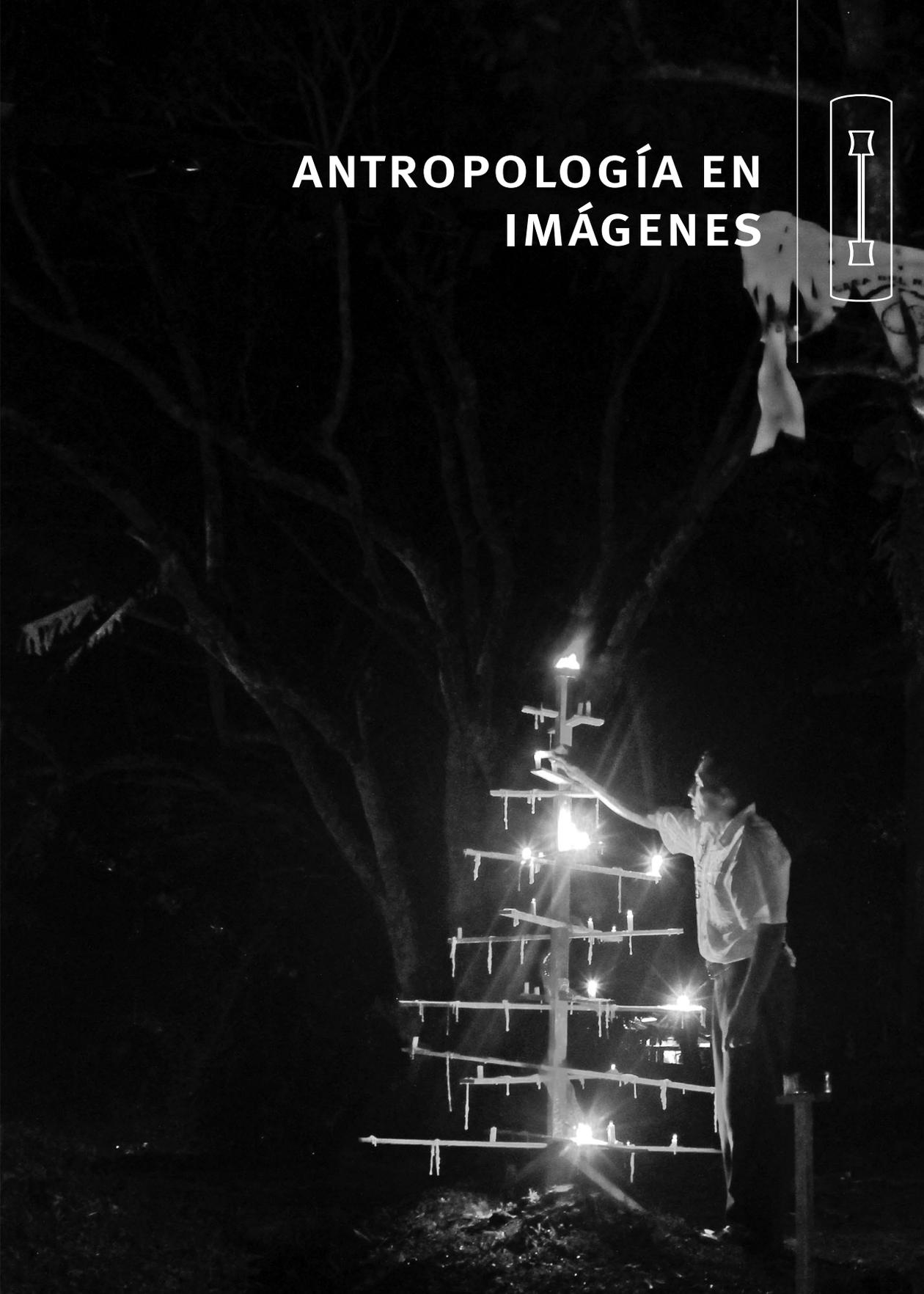
- Colombiana de Antropología* 53, 2: 85-113. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.118>
- Ruiz Serna, Daniel y Carlos Del Cairo. 2016. “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”. *Revista de Estudios Culturales*, 55: 193-204. DOI: <https://doi.org/10.7440/res55.2016.13>
- Sánchez León, Nelson Camilo, Jemima García-Godos, y Catalina Vallejo. 2016. “Transitional Justice before Transition”. En *Transitional Justice in Latin America: The Uneven Road from Impunity towards Accountability*, editado por Elin Skaar, Jemima García-Godos y Cath Collins, 252-274. London – New York: Routledge.
- Semana*. 2017. “Mocóa: cuando el agua se rebela”. *Semana*, “Nación”, 4 de abril. <https://www.semana.com/nacion/articulo/ambientalista-carlos-lozano-acosta-habla-sobre-tragedia-en-mocoa/521000>
- Semana*. 2020. “La caravana de la muerte: los misteriosos asesinos en moto que atozan Putumayo”. *Semana*, 25 de enero. <https://www.semana.com/nacion/articulo/la-caravana-de-la-muerte-los-misteriosos-asesinos-de-lideres-sociales-y-campesinos-en-el-putumayo/649382>
- Shaw, Rosalind. 2007. “Memory Frictions: Localizing the Truth and Reconciliation Commission in Sierra Leone”. *The International Journal of Transitional Justice*, n.º 1: 183-207. DOI: <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijm008>
- Solarte, Ricardo. 2018. “Putumayo, clave para el futuro petrolero del país”. *Semana*, “Expectativas”, 14 de noviembre. <https://www.semana.com/contenidos-editoriales/hidrocarburos-son-el-futuro/articulo/putumayo-clave-para-el-futuro-petrolero-del-pais/590016>
- Stengers, Isabelle. 2005. “The Cosmopolitical Proposal”. En *Making Things Public*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, 994-1003. Cambridge: MIT Press.
- Stengers, Isabelle. 2010. “Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora’s Box”. En *Political Matter: Technoscience, Democracy and Public Life*, editado por Bruce Braun y Sarah J. Whatmore, 3-34. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stoetzer, Bettina. 2018. “Ruderal Ecologies: Rethinking Nature, Migration, and the Urban Landscape in Berlin”. *Cultural Anthropology* 33, 2: 295-323. DOI: <https://doi.org/10.14506/ca33.2.09>
- Sundberg, Juanita. 2012. “Negotiating citizenships in the Maya Biosphere Reserve, Guatemala”. En *Environment and Citizenship in Latin America: Natures, Subjects, and Struggles*, editado por Alex Latta y Hannah Whitman, 97-111. New York: Berghahn Books.

- Tavares, Paulo. 2016. "In the Forest Ruins". *Superhumanity* e-flux Architecture. <https://www.e-flux.com/architecture/superhumanity/68688/in-the-forest-ruins>
- Todd, Zoe. 2016. "From a Fishy Place: Examining Canadian State Law Applied in the Daniels Decision from the Perspective of Métis Legal Orders". *Topia*, n.º 36: 43-57. DOI: <https://doi.org/10.3138/topia.36.43>.
- Tolosa Chaparro, Jessica. 2019. "Memoria ambiental y reconciliación. La enunciación de la vida". *Censat Agua Viva*. <https://censat.org/es/publicaciones/memoria-ambiental-reconciliacion-la-enunciacion-de-la-vida>
- Uprimmy, Rodrigo y María Paula Saffon. 2008. "Usos y abusos de la justicia transicional en Colombia". *Anuario de Derechos Humanos*, 4: 165-195. DOI: <https://doi.org/10.5354/0718-2058.2008.13511>
- Vaisman, Noa. 2017. "Variations on Justice: Argentina's Pre- and Post-Transitional Justice and the Justice to Come". *Ethnos* 82, 2: 366-388. DOI: <https://doi.org/10.1080/00141844.2015.1080746>
- Weizman, Eyal. 2017. *Forensic Architecture: Violence at the Threshold of Detectability*. New York: Zone Books.
- Wilches Chaux, Gustavo. 2016. *Base ambiental para la paz. La necesidad de hacerle gestión de riesgo la paz-conflicto*. Colección estudios técnicos para la construcción de la paz. Bogotá: Oxfam.
- Wilches Chaux, Gustavo. 2017. "Los derechos del agua y las consecuencias de no respetarlos". *Red de Desarrollo Sostenible*, 5 de abril. <https://rds.org.co/es/novedades/los-derechos-del-agua-y-las-consecuencias-de-no-respetarlos>
- Zambrano, Marta y Cristóbal Gnecco. 2000. "Introducción: el pasado como política de la historia". En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, 11-22. Bogotá: Instituto Colombiano Antropología e Historia-ICANH – Colciencias – Universidad de Cauca.
- Zuleta, Estanislao. 1980. *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Barcelona: Editorial Ariel.

Diarios de campo

- Diario de campo 1: diario de campo noviembre de 2017 – diciembre de 2018, Puerto Guzmán, Putumayo. Notas manuscritas.
- Diario de campo 2: diario de campo agosto de 2019 – enero de 2020, Puerto Guzmán, Putumayo. Notas manuscritas.

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES



LOS IMAGINANTES Y EL SER DEL RÍO

CATALINA SIERRA ROJAS*

Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal



Artículo de investigación. Recibido: 16 de abril de 2019. Aprobado: 06 de noviembre de 2019.

Cómo citar este artículo:

Sierra, Catalina. “Los imaginantes y el ser del río”. *Maguaré* 33, 2: 249-295.

doi: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86869>

* csierraro@unal.edu.co

RESUMEN

El universo del río Amazonas carga en su cauce un tejido mítico que configura ritos y procesos sociales, culturales, políticos y económicos. Este artículo se aproxima a esa configuración mítica desde un trabajo fotográfico anclado en experiencias de viaje, trabajo comunitario y en dos conceptos: la imaginación dinámica de Gaston Bachelard y la visión tikuna (expuesta en las investigaciones de Abel Santos), que entiende el río como ser y cuerpo, en relación recíproca con los otros seres de la selva. Es también un deseo imagético de explorar otras formas de habitar, de proponer una lectura en la que la mirada y la imaginación se trasladen a las fotografías para establecer relaciones y sentidos y, mediante imágenes visuales y escritas, incitar un viaje a través del río, descubriendo tensiones entre el habitar tradicional y moderno.

Palabras clave: imaginación dinámica, imaginantes, mito, *Naane na bu* (territorio recientemente formado), *Naane na yá* (mundo tradicional del río), *Naane na ya'ichi rü na chie* (mundo moderno en el río), río Amazonas como ser y agente, tikunas.

IMAGES, IMAGINANTS AND THE BEING OF THE RIVER

ABSTRACT

The Amazon River's universe carries on its channel a mythical fabric that shapes social, cultural, political and economic rites and processes. This article approaches this mythical configuration from a photographic work inspired by my travel experiences and community work. It highlights two concepts: Gaston Bachelard's dynamic imagination and, drawing from Abel Santos' research, the Tikuna vision. Tikunas understand the river as a living entity and a body that is closely connected to other beings of the rainforest. This article also expresses the imaginary desire to explore other ways of inhabiting and seeks to invite the gaze and imagination to move to the photographic shots to find connections and meanings. I seek as well to incite a journey across the river, through visual and written images, discovering the tensions between traditional and modern living.

Keywords: Amazon River as being and agent, dynamic imagination, imaginants, myth, *Naane na bu* (recently-formed territory), *Naane na yá* (riverine traditional world), *Naane na yaüchi rü na chie* (riverine modern world), Tikuna ethnic group.

OS IMAGINATIVOS E O SER DO RIO

RESUMO

O universo do rio Amazonas carrega no seu canal um tecido mítico que configura ritos e processos sociais, culturais, políticos e econômicos. Este artigo aborda essa configuração mítica a partir de um trabalho fotográfico ancorado em experiências de viagem, trabalho comunitário e dois conceitos: a imaginação dinâmica de Gaston Bachelard e a visão tikuna (exposta nas pesquisas de Abel Santos), que percebe o rio como ser e corpo em relação recíproca com outros seres da floresta. É também um desejo imagético de explorar outras formas de habitar, de propor uma leitura onde o olhar e a imaginação desloquem-se às fotografias para estabelecer relações e sentidos, e através de imagens visuais e escritas incitar uma viagem pelo rio, descobrindo tensões entre o habitar tradicional e moderno.

Palavras chaves: imaginação dinâmica, imaginativos, mito, *Naane na bu* (território recém-formado), *Naane na yá* (universo tradicional do rio), *Naane na yaüchi rü na chie* (universo moderno do rio), Rio Amazonas como ser e agente, tikunas.

Otro universo germina cuando a la noche se le suma cansancio. Otro más cuando en la aurora los árboles fecundan al río. En el encuentro de esos dos mundos se concibió mi sueño: Obsimar pintado de huito levanta la orilla del río con sus manos y me invita a entrar. Quizás el sueño, como lo manifiesta Freud, no sea más que un deseo y quizás por lo mismo sea preciso acceder a este. San Juan de Atacuari, 12 de diciembre de 2012. (Diario de campo 1).



Fotografía 1. Reflejo sobre el Río Amazonas. San Juan de Atacuari (2012).

El deseo y el sueño confluyen en este trabajo etnofotográfico y experimental que aborda, desde la imagen y la palabra (dos ámbitos fundamentales en mi formación académica y artística), el mundo del río Amazonas. Esta travesía por el río inicia en el 2012, gracias a una pasantía en la biblioteca pública de Puerto Nariño y continúa con una serie de viajes por las poblaciones ribereñas y por el río en el 2014. A partir de estas, propongo una reflexión sobre cómo las imágenes participan en la formación de los mitos, especialmente en la región amazónica; ¿cómo las imágenes contribuyen a configurar aquellos sentidos fundantes que remiten a necesidades religiosas y a formas de habitar el espacio? También exploro cómo los mitos determinan y cuestionan el habitar de los pobladores amazónicos, que muchas veces está constituido por la relación mito-rito, y cómo este habitar cambia con las dinámicas modernas.

Las respuestas a estas preguntas encuentran cauce en la exploración fotográfica y en dos teorías: la primera, el concepto de imaginación dinámica que Bachelard trabaja en las distintas poéticas de los elementos, y que determinan filosófica y poéticamente la fenomenología de la imaginación a través de la interacción con los elementos (agua, tierra, fuego, aire) y los espacios; exploraciones que se acercan a la configuración de los mitos y al cómo sentimos, vemos y recreamos el mundo. La segunda, la investigación de Abel Santos sobre la visión de mundo de los tikunas, explícita en una idea de cuerpo y territorio como reflejo recíproco, que se interrelacionan para establecer comportamientos específicos.

Sin embargo, con el deseo de posicionar realmente a la imagen como método de investigación y expresión, trabajo las dos teorías así: en el primer apartado desarrollo el concepto de imaginación dinámica en relación con el mito; en el segundo, la teoría de Abel Santos sobre las fases del cuerpo y el territorio se concreta y explícita a través de una serie de imágenes, algunas acompañadas por distintos tipos de texto y una pequeña reseña de las condiciones en las que fueron hechas. La intención de esta propuesta visual es que el lector de palabras traslade su mirada y su imaginación a las fotografías, establezca relaciones y sentidos con las imágenes visuales y escritas, y viaje a través del río, descubriendo y explorando las dinámicas y tensiones que desde allí se tejen.

La imaginación y el mito

Con el concepto de imaginación creadora, Gastón Bachelard pretende comprender cómo en el psiquismo humano interactúan la racionalización y la ensoñación, cómo se producen las imágenes y cuál es su propósito. Blanca Solares (2009, 113) afirma que para el filósofo francés el psiquismo humano está constituido por una preexistencia de imágenes que:

Fuertemente cargadas de afectividad, organizan de entrada la relación del hombre con el mundo exterior. Lejos de ser residuos pasivos o distorsiones de la percepción, las imágenes son representaciones dotadas de poder de significación y energía de transformación de lo real.

A esa transformación se refiere Bachelard con el concepto de imaginación creadora, que teje con la voluntad del ensueño el primitivismo de la imagen o los arquetipos, definidos como “la capacidad de formación de imágenes de sentido de la psique en momentos claves de la existencia” (Solares 2009, 114). Este proceso para Bachelard (2012, 9) también podría concebirse como una “facultad de deformar las imágenes suministradas por la percepción”. La imaginación da entrada a lo real, pero también nos permite crear lo irreal: la imagen ensoñada, la imagen imaginada que despierta la materia y se devuelve en algo incorpóreo.

La producción de imágenes está determinada por la experiencia del ser humano con los elementos que lo circundan: la tierra, el agua, el fuego, el aire, que para Bachelard (2012, 10) son las “hormonas” de la imaginación; estas, a su vez, son “un tipo de movilidad espiritual, el tipo de movilidad espiritual más grande, más vivaz, más viva”. Y es movilidad espiritual, porque realiza un trayecto hacia lo real y lo onírico,

[...] orienta la razón acercándola hasta límites desconocidos [...] poetiza las imágenes concretas activando su verticalidad, su fuerza para relacionarse y extender así su ser a otras imágenes pertenecientes a constelaciones de sentido adyacente, o de entornos familiares. Así modela y produce la expansión del espíritu. (Bachelard 2012, 116-117).

Los elementos, como materia viva, ayudan a encauzar la imaginación, a despertar el sueño y la poetización en los imaginantes (seres que imaginan y producen imágenes); es decir, el agua o el fuego despiertan en los seres un impulso que los lleva a producir imágenes, sentidos, palabras. Quizás la relación entre mito e imaginación no esté explícita en los desarrollos

de las teorías de Bachelard, sin embargo, Béatrice Déglise-Coste, citada por Martínez (2017, 19), la descubre y define de esta forma:

El mito interioriza el mundo introduciendo lo pulsional y lo inconsciente como presencias efectivas en nosotros. Sobrepassando las percepciones, los poderes de las imágenes se exhiben en los mitos y plantean un mundo excesivo que fuerzan a deshacerse de las evidencias, y prueban, como apunta Bachelard, que es por el rebasamiento de la realidad como la imaginación nos revela nuestra realidad. Es por eso, por lo que espera la lucidez de una mirada crítica del hombre hacia su propia condición.

La acción de imaginar es potente y espiritual, y comparte funciones con el mito, porque es conciencia que permite –desde la contemplación, desde un encuentro instintivo y recíproco con el mundo, con los elementos– establecer otra realidad, otros cosmos o universos, otras relaciones (ritos) y sentidos. En palabras de Bachelard (2004, 31): “la imaginación inventa algo más que cosas y dramas, inventa la vida nueva, inventa el espíritu nuevo; abre ojos que tienen nuevos tipos de visión”.

Con estas ideas relaciono y enuncio, intuitivamente, una analogía entre mito e imaginación, porque en mi experiencia con las comunidades indígenas tikuna y múrui observé, imaginé y sentí la fuerza de los elementos de la selva actuar en mi mirada, en mi ser como imaginante; no solo desde el sentido de la visión y no solo con los elementos que establece Bachelard (agua, tierra, fuego y aire). En la selva, los animales, las plantas, los sonidos, las sensaciones, los fenómenos naturales, son elementos que permiten, desde la imaginación (ya mito) tejerse entre ellos. Esta analogía se manifiesta en la horizontalidad de las relaciones, en la creación de imágenes poéticas fantásticas y una orientación trascendente en el modo de habitar el espacio. Esta noción intuitiva es palpable en la recreación de mitos a través de ritos, en las narrativas cotidianas (que no dejan de ser rituales) sobre los elementos y en mis lecturas sobre el territorio amazónico y la literatura indígena, donde buscaba comprobar esas relaciones entre elementos, mitos e imaginación, y donde muy a menudo aparecían.

Las fases del río como cuerpo y ser

En la cosmovisión tikuna el cuerpo y el territorio se corresponden. El mundo, *Naane*, tiene un cuerpo, el de Ngütapa, padre creador de los

tikunas, que entró en la dimensión de los seres intangibles por la acción de sus hijos Yoi e Ipí, para otorgar vida a los demás elementos de la naturaleza, pero que sigue presente en el territorio. Como lo menciona Santos (2014, 329):

Todo lo que existe recibió la vida, el poder, el saber, y el conocimiento de Ngutapa. Todo lo que existe sobre la tierra posee ese poder y energía. Entonces, se convierte en un mundo con cuerpo formado; nada será borrado, ya no será inmortal, sino seres tangibles impregnados con la vida, el poder, el saber y el conocimiento de Ngutapa.

Cuando Ngutupa entra a la dimensión de los seres intangibles se establecen los flexos del territorio tikuna, que se corresponden con el cuerpo, como forma y funcionamiento, y con los elementos de la selva. Santos (2010, 310) lo expresa así:

El tikuna nombra y lee las partes de la superficie de la tierra como las partes del cuerpo humano. Es ahí que se tiene la concepción de que la tierra es cuerpo de Ngutapa, es por eso que el río Amazonas es la medula espinal de la tierra, es por ahí que se mueve todo, es el camino que comunica a los otros flexos, además es la parte central, donde está la esencia de la vida.

Esa esencia de la vida, el río –que es y pertenece a un cuerpo, según la concepción tikuna–, debe atravesar una serie de fases o estadios para iniciar una nueva etapa, pues es el ciclo de devenir de los seres, es el flujo dinámico de energía:

Naane na bu, “territorio recientemente formado”, que es un mundo formado no hace mucho y cuyo el cuerpo aún está por definirse; Naane na yà, “territorio desarrollado crecido o viejo”, es un mundo definido con cuerpo formado y Naane na yaùchi rü na chie, “territorio caduco acabado en caos”, que es la fase del mundo acabado, finalizado o terminado: “fin de Naane”. (Santos 2013, 13)

En esa misma línea de cuerpo como territorio, como ser, los tikunas conciben que los elementos de la selva –animales, plantas, fenómenos, espíritus– tienen corazón, brazos, nalgas, ojos, piernas, espalda, barriga, etcétera; porque en su pensamiento estos seres eran personas y todavía

lo siguen siendo, con formas distintas o transformadas. Viveiros de Castro (1996, 135) –en el desarrollo de su teoría sobre el perspectivismo amerindio– advierte que en los mitos las distintas especies de seres aparecen ante otros seres como se ven a sí mismos (humanos), pero también con formas distintivas (plantas, animales, espíritus), y que el mito expresa un estado del ser donde todo lo que está en el entorno presubjetivo y preobjetivo está interpenetrado.

Lo que busco articular con la serie de imágenes que presento a continuación es la idea del río como territorio vivo, como ser vivo que sustenta la vida de seres humanos y no-humanos. A lo largo de su recorrido este experimenta las distintas fases o estadios que se conciben en la cultura tikuna. Estas tensiones, que se expresan en cambios de dinámicas y en convivencia de distintas culturas, posibilitan y crean nuevas formas de habitar y diversas resistencias. Relaciono estas fases con tres etapas de la exploración fotográfica y con tres momentos del río.

Naane na bu, “**territorio recientemente formado**”

Esta fase explora la dimensión simbólica del río, el nacimiento de los pueblos amazónicos y la fascinación que se refleja en distintos imaginarios, como la creencia en ciudades subacuáticas donde los animales interactúan con las personas, o en seres sobrenaturales dueños de los cuerpos hídricos. Esta fase responde a mi primer viaje a Puerto Nariño en el año 2012 y a los corregimientos de este municipio que están a la margen del río; territorios poco habitados, donde la población indígena es mayoría y donde es evidente la conservación natural y cultural. En este primer viaje la promoción de lectura y el trabajo con abuelos, jóvenes y niños me permitió, sin buscarlo, un acercamiento a la cosmovisión y a los rituales tikunas (principalmente), y también concretó varios intereses y caminos profesionales: el deseo de trabajar en y con la comunidad; la reinterpretación y deconstrucción del canon literario, al reconocer la riqueza de la tradición oral y del pensamiento indígena; y la relación de la literatura con otros lenguajes y otras áreas de estudio, como la antropología y las artes visuales. En relación con este último aspecto, la experiencia de la fotografía en esta etapa estuvo volcada hacia el instinto, entendido como una inmersión desde todos los sentidos hacia el paisaje, la selva, los animales, el río, y la relación sagrada y poética de los tikunas con el territorio.

Lo que le dijo el agua

Que el sueño es el cielo de adentro, la puerta al mundo verdadero.

Que los árboles son de carne y los ríos son de sangre, que los pájaros son pensamientos y las lluvias son recuerdos y el cielo está
lleno de antepasados despiertos.

Que los sonidos más poderosos son los que están guardados; el sonido callado que te protege, como las flautas debajo del agua, y
que el cuerpo tiene que luchar toda la noche con el río.

Que hay un ser de música hecho de miles de alas, y hay estrellas
que escarban entre los nidos.

Que cuando pasa la luna llena de lanzas de la selva, todos saben que la flecha es una palabra mortal, que a veces viene
pintada de
fiebre y de sueño.

Que en realidad nadie se muere, que nadie se aleja, que en la selva están todas las voces, del que vuelve a ser pez y el que vuelve a ser pájaro, y del que vuelve a ser jaguar, que tiene en su cuerpo
el árbol y el agua, el viento y las cosas del cielo.

Que las hormigas suben por el atardecer y se vuelven la noche. Que todas las cosas son de la noche, pero que bajo la tierra viene otro sol alimentándose de las raíces y viene a llenar el mundo de hambre y de fatiga, y que solo podemos mirarlo cuando viejo y enfermo deja toda su sangre en el río.

Que nada es tan hermoso como el atardecer, porque ya se están
preparando en la garganta de la selva los cuentos de la noche.
Que mientras haya cantos y cuentos la selva no se mueve. Que
solo con canciones se gobiernan las cosas, que los rezos hacen a la
selva segura como una caverna.
Que una orden jamás es un grito, que toda orden de verdad es
callada. Que el pájaro nunca rompe el silencio, sino que sabe
siempre cómo entreverar el canto en el tejido de la selva.
Que una cama está muerta y una hamaca está viva.
Que las palabras tienen que tejer cada día la casa de la vida,
alejar la humeada, hacer firmes las vigas, mantener el tejido de los
árboles para que no se caiga el cielo.
Que lo único que no se puede decir es cómo actúan las palabras,
de qué manera sostienen el cielo en su sitio, cómo mantienen vivos
a los padres de hace mucho tiempo, y cómo sacan los secretos del
árbol, las sales de la tierra, los huéspedes malignos de los cuerpos,
el veneno de la sangre.
Que no hay que caminar con fuego en la noche, que hay que dejar
que la luz que hay en las casas ilumine el camino, que hay una
claridad que viene de las cosas, que los ojos beben mejor la tiniebla
que la luz.
(Ospina 2012, 289-290)

Fotografía 2. Neblina sobre el río Amazonas, Solimões o Tatü (2014).



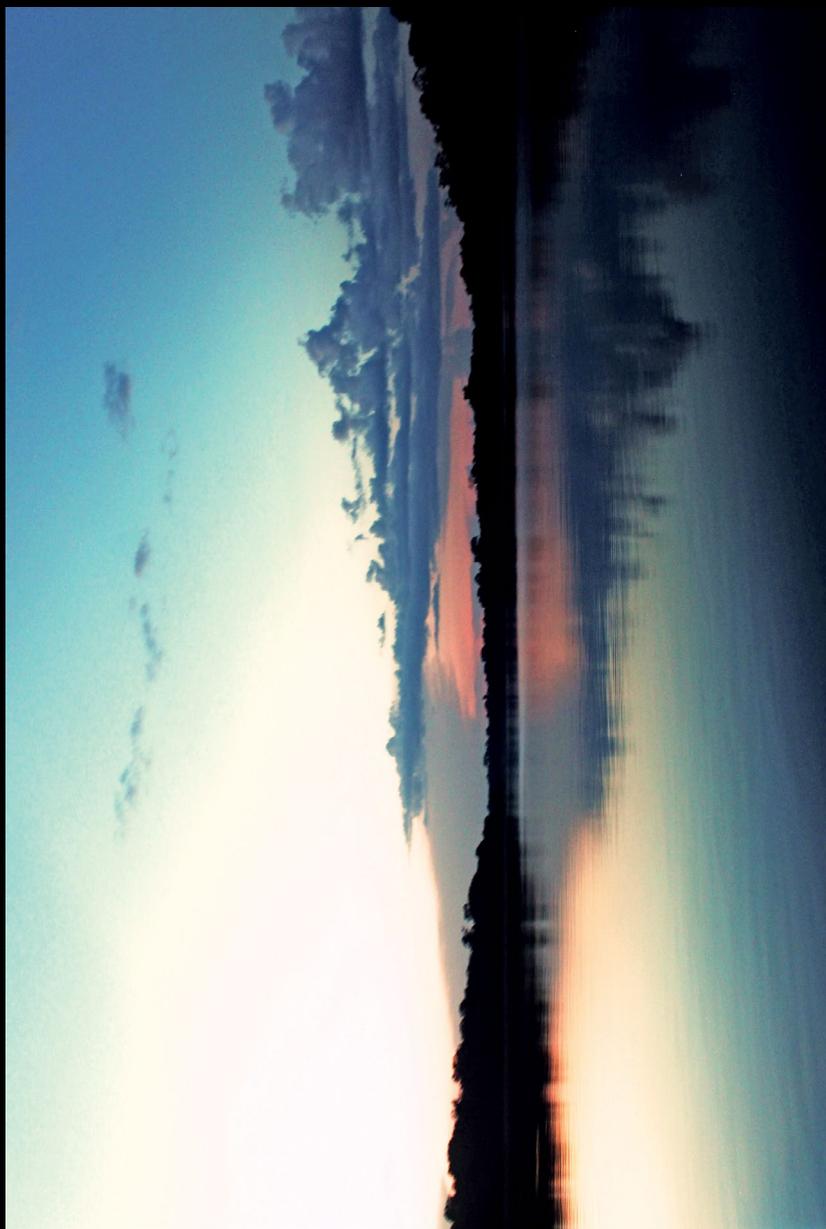
El origen del universo para los tikunas se remonta a la bruma, a lo nublado, a lo oscuro; la fotografía 2 muestra la niebla que se extiende sobre el río cuando el día nace. Abel Santos (2013, 31), al respecto afirma: “Los tikunas comparan el principio de Naane con las mañanas amazónicas con presencia de neblina, momento en el cual las partículas de agua están suspendidas en la atmósfera y el espacio está completamente nublado, opaco y de baja visibilidad”.

Fotografía 3. Raíz de la ceiba. Tarapoto (2012).



En los relatos de varias culturas amazónicas aparece la imagen de un árbol mítico, el árbol de la abundancia Moniya Amena de la tradición múruí (Urbina, Corredor, López y Román 2000, 40-76) o Woone en la tradición tikuna, árbol que cayó o derrumbaron. El derrumbamiento de Woone dotó a todos los seres del agua con poderes especiales y otorgó a la tierra el poder femenino y al agua el masculino, según los tikunas. Para la tradición múruí cuando el árbol cae las astillas originan los peces, el tronco forma el gran río Amazonas, las ramas, sus afluentes y las semillas y hojas van a dar lugar a la selva.

Fotografía 4. Reflejo de la orilla del río. Comunidad 20 de Julio (2012).



Fotografía 5. Reflejo sobre terrenos inundables en San Francisco (2014).



Igarapé es río lleno de manía, que solo aparece cuando el agua sube. Luego desaparece cuando el mundo se vacía. Puede existir durante algunos meses y luego secarse para siempre. Pero también puede aparecer en el mismo lugar, invierno tras invierno. Cada vez que veo uno, insisto en el espionaje: igarapé casi siempre tiene un principio y un final, que termina en un bosque cerrado. Ya entendí una cosa: no es el mismo río siempre. Tampoco la vida es siempre la misma. El agua transforma el mundo con el tiempo, dictando la vida de los animales y de las personas. El agua aquí en el Amazonas es ley: define hasta el destino.

(Lins e Silva 2010, 19; traducción propia)

Esta imagen del árbol de la abundancia y de la vida nos remite a los reflejos de los árboles en la margen del río; un inmenso tronco que contiene historias mágicas, seres con poderes sobrenaturales, alimento, fenómenos y exuberancia. Reflejos de reflejos que se repiten de distintas formas, sobre el movimiento del río.

Fotografía 6. Reflejo a la orilla del río Amazonas. Puerto Nariño (2014).



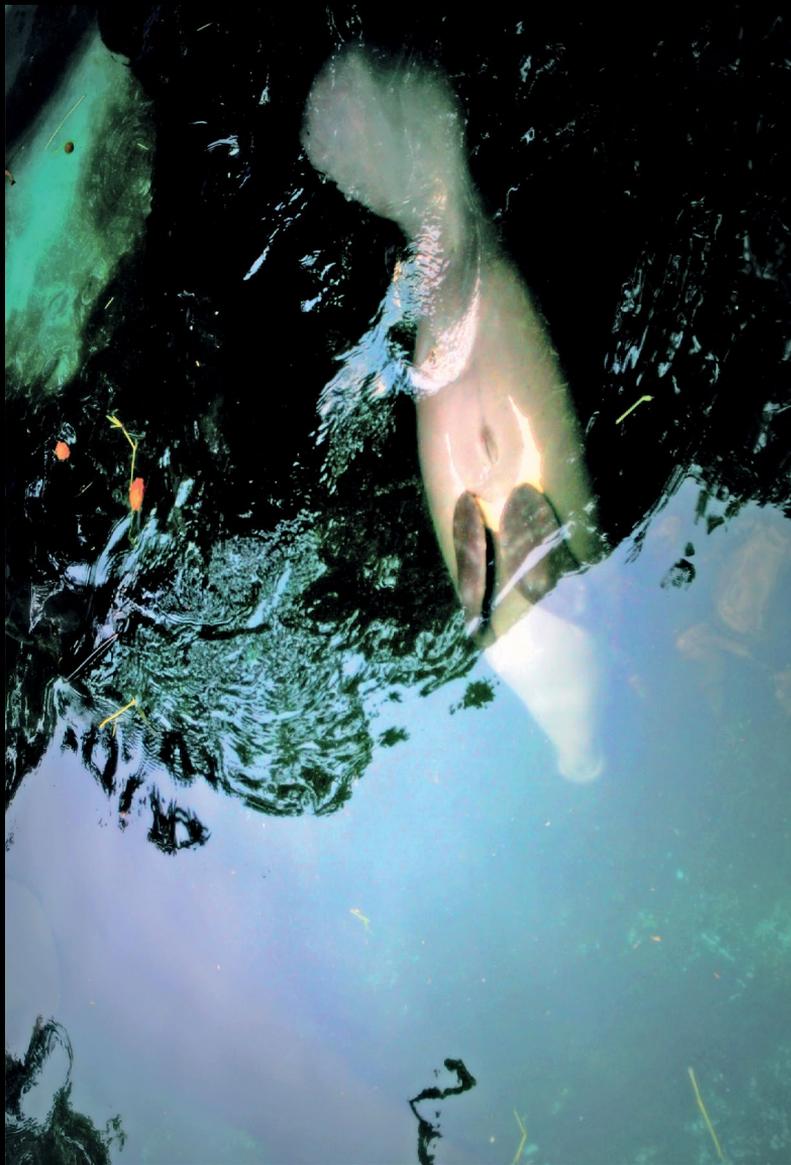
Fotografía 7. Reflejo sobre el lago Tarapoto (2012).



Como la vida es un sueño dentro de un sueño, el universo es un reflejo en un reflejo; el universo es una imagen absoluta. Al inmovilizar la imagen del cielo, el lago crea un cielo en su seno. El agua en su joven limpidez es un cielo invertido en que los astros cobran nueva vida. (Bachelard 2004, 68)

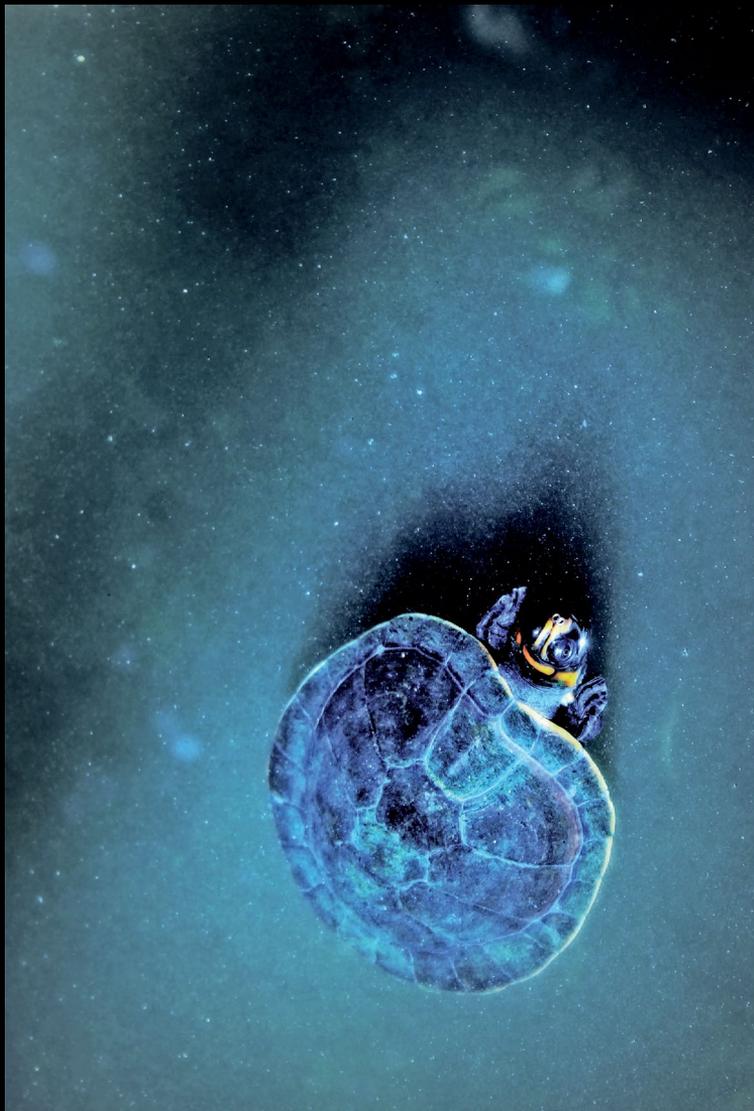
Otro imaginario en torno al río, que quizás se alimenta de los infinitos y mágicos reflejos en su superficie, es la idea de una ciudad bajo el agua, donde los peces y animales son personas, donde hay carreteras y aeropuertos; un reflejo del mundo terrestre y humano. Este universo se conoce por los relatos de los pescadores, pero además se soporta por la relación rito-mito; se dice que cuando una mujer está con el período no debe acercarse al río porque puede atraer a los delfines y a otros seres y ser llevada al mundo subacuático.

Fotografía 8. Manatí en el Río Negro. Manaos, Amazonas (2014).



Bajo la dinámica de seres y elementos en constante relación y equilibrio, los animales son vistos como humanos que en tiempos ancestrales fueron transformados como castigo o recompensa por ciertos actos, o que en épocas especiales de fiesta emergen del río para convertirse de nuevo en personas.

Fotografía 9. Tortuga charapa sobre el río Negro. Manaos, Amazonas (2014).



Otro animal mítico que nutre el imaginario sobre el río es la tortuga charapa, de quien se dice que sobre su caparazón se extiende la constelación de las Pléyades. Hay varias leyendas que relacionan a la tortuga charapa con el caimán, que también es considerado persona, por lo que en la bóveda celeste tikuna la constelación de la Quijada del Caimán se encuentra cerca de la constelación de la Tortuga (Laguna 2015).

Fotografía 10. Nacimiento de tortugas, como plan de conservación animal de la vereda de Santa Sofía, Leticia, Amazonas (2014).



La charapa es una tortuga grande que vive en los ríos y lagos del Amazonas. Su carne y sus huevos son muy apreciados por la gente de la región, y por eso quedan muy pocas en la Amazonia colombiana (Fundación Natutama 2011, 26). Las tortugas charapas no solo tienen como amenaza a los pobladores de la cuenca amazónica; también la contaminación de los ríos, la caza indiscriminada y la comercialización ilegal de tortuguillos como mascotas contribuyen a su extinción.

De *Naane na yá*, mundo tradicional del río a *Naane na yaùchi rü na chie*, mundo moderno en el río

En este apartado relaciono a *Naane na yá*, (territorio desarrollado crecido o viejo, un mundo definido con cuerpo formado), con prácticas tradicionales como la navegación, la pesca y el comercio. Aquí el territorio muestra algunas tensiones propias de un pueblo que transita entre la tradición de los indígenas y el “desarrollo” de los caboclos. El *Naane na yaùchi rü na chie*, “territorio caduco, acabado en caos”, la fase del mundo acabado, finalizado o terminado, se relaciona con el estadio actual y futuro próximo del río, donde las prácticas tradicionales sobreviven con fenómenos modernos como la explotación minera, el turismo, la contaminación del río como consecuencia de actividades humanas o el transporte de mercancías y recursos naturales. Vale la pena aclarar que para el pensamiento tikuna la fase del cuerpo caduco o en caos es necesaria para futuros (y cíclicos) renacimientos.

Estas dos fases y momentos del río se concretaron desde la fotografía en cuatro viajes que realicé al Amazonas en el 2014 (febrero, mayo, agosto y noviembre), el más importante en noviembre, que partió de Tabatinga y llegó al Atlántico, a São Luis de Maranhão, atravesando parte del río Solimões, el río Negro y la carretera transamazónica. En estos viajes la mirada ya tiene propósito y sentido, devela un territorio en disputa entre las dinámicas tradicionales de las poblaciones indígenas y las nociones de desarrollo de las poblaciones caboclas y blancas.

Las prácticas tradicionales indígenas que involucran al río comprenden conocimientos científicos y míticos que trazan comportamientos respecto a este, posibilitando el equilibrio ambiental y la sostenibilidad alimentaria de la cuenca amazónica. Así, por ejemplo, los pescadores conocen el sistema de las cuatro fases hidrológicas (aguas bajas, aguas descendentes, aguas altas, aguas ascendentes); los peces que en dichas fases y épocas abundan; su uso medicinal y cotidiano; los relatos míticos en torno a estos; y el respeto a los “espíritus” dueños de la selva y sus mandatos sobre la caza y la pesca.

Todo tiene un tiempo y un espacio; todos los seres y lo que acontece con ellos responden a una función única dentro del territorio, que los hace esenciales y sagrados. Así, por ejemplo, los pescadores conocen las horas y los espacios del río en que les es permitido pescar; saben qué peces transmiten enfermedades y cuáles curan, así como cuáles pueden usarse para ciertas dietas y cuáles no.

El río encauza la vida de los habitantes amazónicos, que conocen su comportamiento y de acuerdo con este actúan. El río les provee comida, les permite comunicarse con otras comunidades, establecer relaciones comerciales y culturales. Por el río viajan también las historias de los pescadores, comerciantes y navegantes; habitantes del río que constantemente están reinventándolo y reinventándose con este. Río sobre el que han impuesto cientos de discursos externos, que siempre remiten a la otredad, a lo extraño y misterioso, muy pocas veces a lo sagrado (Conversación 1).

Las imágenes que muchas veces no capturé por lo fuerte que me resultaron (quemadas enormes de selva, hidroeléctricas, camiones madereros), en especial aquellas que me entregó el viaje por el río y por la carretera transamazónica, reforzaron la idea de que el río también ha resguardado la sangre de sus habitantes, entendidos como todos aquellos seres que viven y comparten la cuenca amazónica. Las bonanzas destruyeron y continúan destruyendo la región. Ya no es la explotación cauchera, tampoco el comercio de pieles exóticas ni el auge cocalero; ahora es la suma masiva y acelerada de fenómenos extractivos como la explotación minera –que envenena con mercurio al río y a sus seres–, la deforestación masiva, la búsqueda de oro negro, el robo de conocimiento ancestral y medicinal, el turismo desmedido, la construcción de represas y las masacres de pueblos indígenas por la explotación de los recursos naturales. Estos nuevos fenómenos, que transforman dramáticamente el paisaje, las formas de vida y los saberes locales, se reflejan también en discursos que se le siguen imponiendo al río, a su selva y a los seres que en ellos habitan.

Fotografía 11. Puerto de Puerto Nariño, Amazonas, Colombia (2014).



Los habitantes del río desarrollan toda una serie de técnicas de pesca que van desde el uso de arpón, redes, anzuelo, flecha, barbasco, pero que también responden a fenómenos naturales y a imaginarios sobre los animales acuáticos y los cuerpos de agua. Ejemplo de ello es la fiesta de los peces que elabora el pueblo múruí, donde el mundo simbólico cobra vida para que los humanos puedan comunicarse con los dueños del agua, apaciguarlos, hacerles ofrendas y solicitarles alimento (Marín y Becerra 2006).

Fotografía 12. Piraña pescada por un niño en el lago Tarapoto, Amazonas (2012).



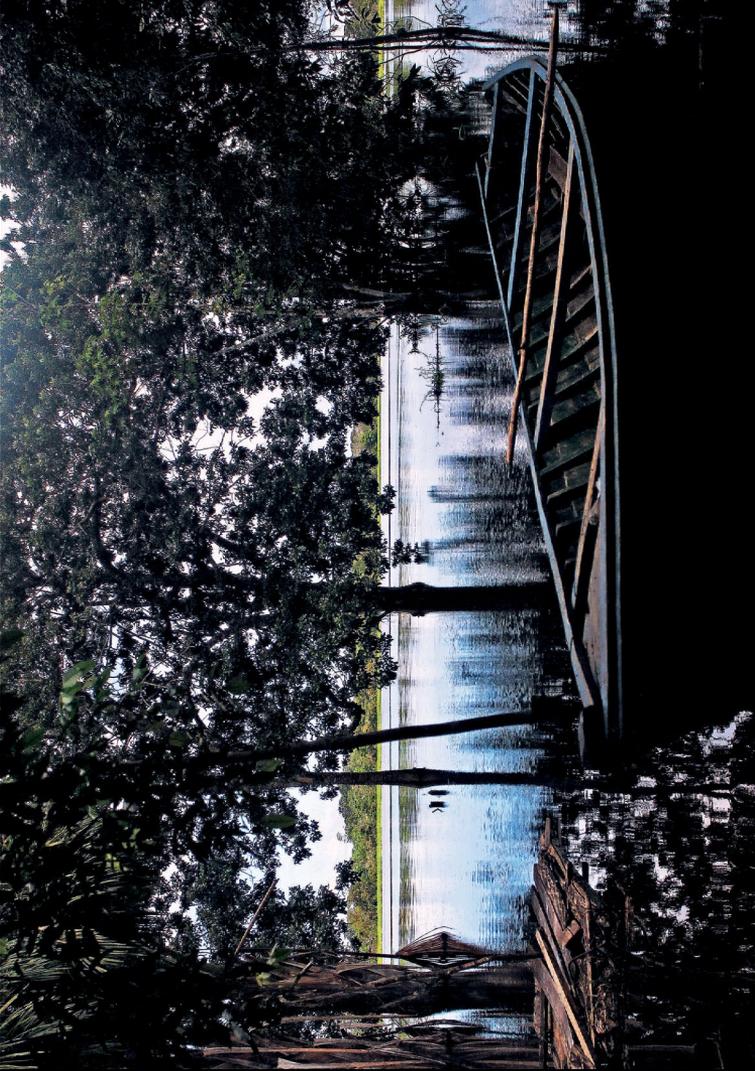
De niño, el caboclo se inicia en los secretos de la pesca, que tiene mucho de ciencia, pero también de intuición. Es sobre todo instinto, a veces parece magia. El pescador sabe cuándo el cardumen de jaraquí viene subiendo. ¿Cómo es que él sabe? Ni él mismo sabe cómo es que sabe. (De Mello 2005, 59; traducción propia)

Fotografía 13. Cucha. Puerto Nariño, Amazonas (2012).



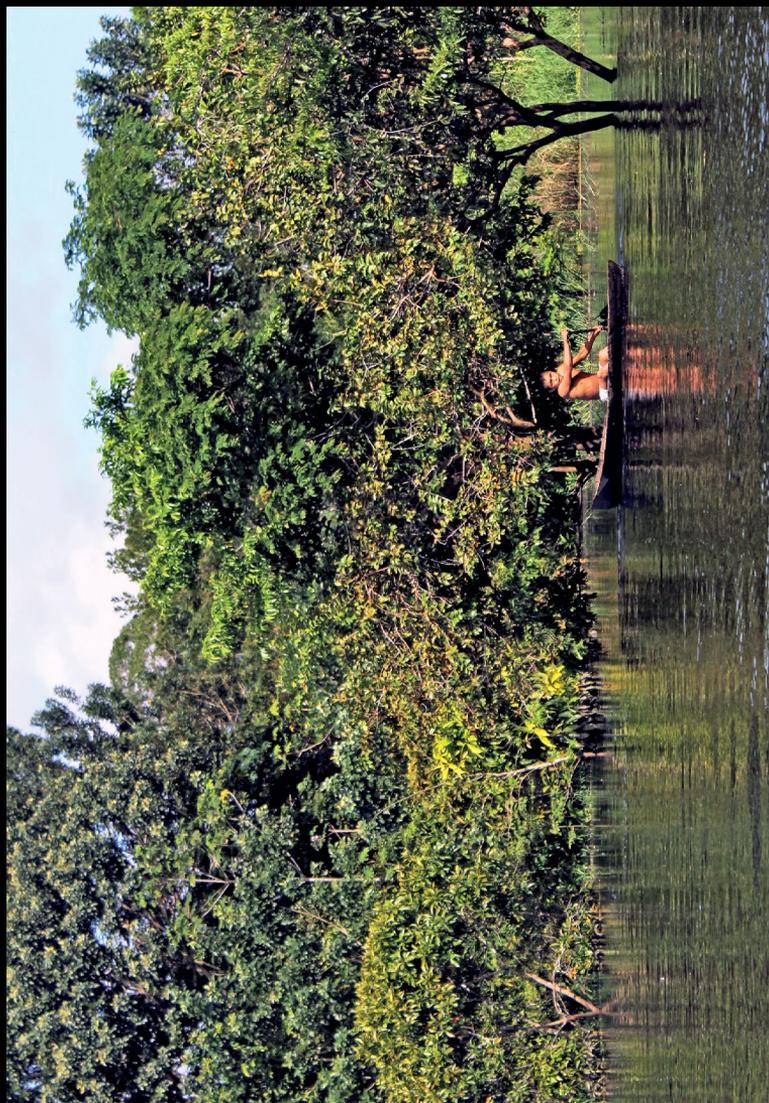
A la cucha se le suele cazar con la mano o con malla en la orilla de los lagos cuando están desovando, y aunque su carne es muy apetecida, se dice que no es bueno consumirla cuando hay heridas abiertas, pues resulta irritante (Conversación 2).

Fotografía 14. Canoa sobre el Amazonas (2012).



La canoa y el remo simbolizan la fuerza y el trabajo, así como el camino que se debe recorrer a lo largo de la vida. En este orden de ideas, para los tikunas un hombre puede casarse cuando ha fabricado su propia canoa y esta le sirva para navegar el río y lo que ello implica: comida, transporte, comunicación, comercio, etcétera (Conversación 3).

Fotografía 15. Embarcación pequeña en la comunidad de 7 de Agosto, Puerto Nariño, Amazonas (2012).



Las condiciones del río y su entorno, especialmente en temporada de aguas altas, hacen que los niños desde pequeños desarrollen el arte de la navegación, lo que incluye la construcción de canoas, el conocimiento del río o el manejo del motor (en algunos casos).

Fotografía 16. Ruta escolar Puerto Nariño, Amazonas, Colombia (2012).



Para los habitantes de la cuenca amazónica, el río representa la posibilidad de sustento y mejora de condiciones de vida. En este caso, la posibilidad de movilización para acceder a educación, que está en proceso de transformación: autoridades indígenas reclaman procesos de enseñanza y aprendizaje propios, donde su tradición esté resguardada por las generaciones futuras y por ende su territorio.

Fotografía 17. Peque-peque sobre el Amazonas. Santa Sofía, Leticia, Amazonas (2014).



Las embarcaciones han ido adaptándose a las necesidades de las poblaciones y a los objetivos de navegación. En el marco de esa adaptabilidad, es común el trueque de combustible, sobre todo en las regiones más apartadas, para abastecer a las poblaciones de aquellos recursos y servicios que no pueden ser producidos, que no están en sus territorios y que se han ido incorporando a las tradiciones indígenas; por ejemplo, el consumo de varios productos alimenticios de los *biancos*, el uso de herramientas para la pesca y para el trabajo de la chagra, el acceso a la educación y a la salud (que están en las cabeceras municipales), entre otros.

Fotografía 18. Puerto de Esperanza. Puerto Nariño, Amazonas, Colombia (2012).



La principal riqueza no está en su fabulosa biomasa, trillones de metros cúbicos de madera en pie, una verdad empobrecida todos los días por la acción codiciosa de los madereros extranjeros. Tampoco está en la inmensa variedad y la cantidad incalculable de minerales que duermen bajo tierra, algunos de ellos de alto valor estratégico. Una cosa sobre la que los científicos ya están absolutamente seguros: la verdadera riqueza de la selva radica en su biodiversidad... en su carga genética. (De Mello 2005, 90; traducción propia)

Fotografía 19. Puerto de Leticia, Amazonas (2014).



Fotografía 20. Embarcación en el puerto de Tabatinga, Amazonas, Brasil (2014).



Fotografía 21. Peque-peque que en la noche se aproxima a un barco que va rumbo a Manaos (2014).



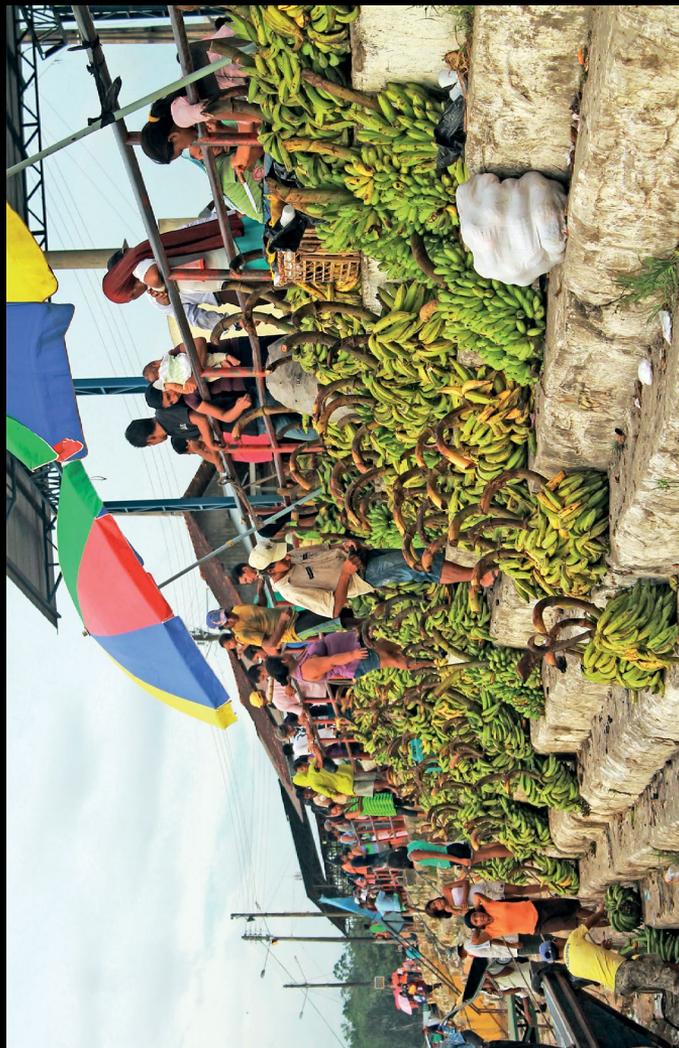
El combustible también es utilizado para el funcionamiento de los motores de las pequeñas embarcaciones conocidas en la región como “peque-peques”, que sirven tanto para el transporte de pasajeros, como de la producción agrícola cultivada en las chagras ticuna. Igualmente, transporta recursos pesqueros, de caza y forestales, además de la carga de alimentos e insumos obtenidos de mercados y puertos adyacentes (Chica y Bezerra 2017, 76).

Fotografía 22. Puerto de Tabatinga, Amazonas, Brasil (2014).



El discurso que envuelve la Amazonía hoy parece ser el de la reivindicación ecológica. Pero la discusión teórica a la región. Allí dentro es más bien de la sensibilidad medioambiental que experimentan sus habitantes. Ahora bien, siendo fundamental para el planeta, este discurso ecológico también encubre de alguna manera en la zona otros problemas, otorgándoles un estatus menor: la enorme marginación social y las desigualdades, los abusos de poder, la violencia, así como la apropiación simbólica, de parte de grandes potencias, de la Amazonía en tanto reservorio estratégico de la humanidad. (Pizarro 2009, 236)

Fotografía 23. Puerto de Tabatinga, Amazonas, Brasil (2014).



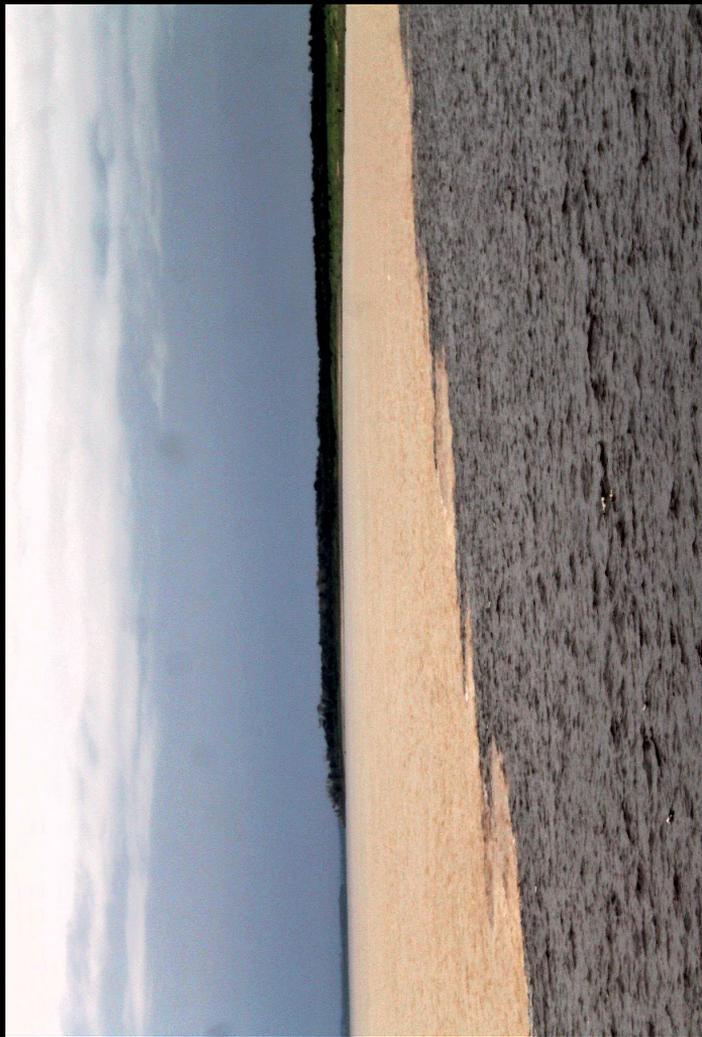
En los puertos del río Amazonas, sobre todo los de poblaciones pequeñas, confluyen varias dinámicas comerciales y culturales que permiten a viajeros y habitantes de zonas cercanas y lejanas establecer lazos más allá del intercambio de servicios y bienes: en el puerto se come, se escucha música, se bebe, se conocen extranjeros, se comparte y se reflexiona sobre prácticas cotidianas y tradicionales, como la elaboración de productos autóctonos o el diseño de artesanías.

Fotografía 24. Puerto de Santo Antônio de Itá, Amazonas, Brasil (2014).



Los puertos de las poblaciones ribereñas son espacios de diálogo, por donde entran y salen conocimientos; hacen las veces de plaza pública o plaza central de las ciudades colonizadas. Cerca del puerto está el mercado con la oferta propia de la región y con productos extranjeros (de todas partes llega y sale mercancía); están los almacenes que proveen productos no tradicionales, las tiendas de ropa, las ferreterías, los artesanos, los pescadores, los navegantes. Es un espacio multicultural y multifuncional. Son espacios donde nacen las ciudades, las poblaciones.

Fotografía 25. Encuentro de las aguas. Río Solimões – Río Negro, Brasil (2014).



En la unión del Solimões y el Negro, en cuyo punto los dos ríos, al perder sus nombres, comienzan a fluir juntos, formando el caudaloso, marrón y muy ancho Amazonas, no hay una corriente crecida. Ni agitación. El nivel del agua no cambia, el resto del río no se arruga. Solo hay un cambio repentino de color. Línea divisoria trazada por un ángel borracho: descendiendo a veces a un lado, a veces a otro, recesos aquí para el cuerpo del Negro, allí para el Solimões. (De Mello 2005, 104; traducción propia)

Fotografía 26. Puerto de Manaus, Amazonas, Brasil (2014).



“Más adelante veo un barranco y, muy arriba, la gran ciudad. Solo puede ser Manaus”
(Lins e Silva 2010, 29; traducción propia).

Fotografía 27. El Caribe amazónico. Alter do Chão, Pará, Brasil (2014).



Las poblaciones amazónicas hacen su vida social en medio de la economía del turismo con sus discursos esenciales sobre la identidad indígena y sus actividades económicas autóctonas. Las familias indígenas no solo trabajan en la producción autónoma de sus alimentos, sino que ante la necesidad de adquirir mercaderías indispensables que no producen, se ven obligados a vender sus habilidades y saberes, su fuerza de trabajo en el mercado a fin de obtener ingresos monetarios. (Tobón y Ochoa 2010, 46)

CONSIDERACIONES FINALES

Los resultados que ofrece una exploración fotográfica se escapan y se encuentran en la reflexión de quien mira, en la lectura del observador de imágenes, en la connivencia de la función punzante de la fotografía. Es decir, es preciso dejar de pensar la fotografía como un documento fiel de la realidad y asumir las significaciones y sentidos que aporta cuando entra en tensión como acto e imagen en los que confluyen lo consciente y lo inconsciente, lo cultural y lo personal, lo racional y lo sensitivo; una procura de imágenes hirientes que llevan al *punctum*, a “ese azar que en ella [la imagen] me despunta (pero que también me lastima, me punza). [Eso que] surge de la escena como una flecha que viene a clavarse” (Barthes 1990, 64-65). Esta nueva forma de mirar, de producir imágenes y responder a los imaginarios de los imaginantes solo fue posible por las condiciones de un entorno que todavía se conserva como de participación, el del compromiso sensorial (Pallasmaa 2006, 45), y por un viaje espacial y temporal que se teje con uno sinestésico, que libera una manera distinta y diversa de sentir, expresar, pensar y habitar.

Lo anterior, junto con la experiencia que implica compartir y vivir como un miembro más de las comunidades indígenas, así como las dinámicas que trae el viaje (aprendizaje de uno mismo con relación a los demás, reconocimiento del otro –de la alteridad–, asombro, novedad), posibilitó un diálogo y una lectura de los procesos culturales, sociales, económicos que se presentan, muchas veces en tensión, sobre el río.

En un contexto como el amazónico, evidenciar la relación sagrada y horizontal de seres, que para la concepción occidental resulta inerte, es urgente e importante, porque ayuda a encarar las amenazas y los daños que el territorio sufre. Finalmente, no se puede reparar el daño, pero sí frenarlo; una recuperación de la tradición y de la mitología puede traer una reflexión en torno a la manera como nos relacionamos con el territorio y sus seres, cómo lo habitamos. Habitar, afirma Heidegger (1994), es también cuidar, abrigar, ser, estar; habitar es la forma como nosotros somos en la tierra. Son territorios habitables aquellos que permiten que el ser humano sea, que los seres y sus relaciones acontezcan.

De acuerdo con Bateson (1993), un ser, un espíritu, es un conjunto de piezas o componentes que interactúan con el territorio. Y son potencias del ser, del espíritu: la autonomía y la muerte, la finalidad y la elección,

el aprendizaje y la memoria, el almacenamiento de la energía y, lo más importante, la capacidad de tejido con otros seres o espíritus para formar conjuntos mayores; en este caso, la convivencia y permanencia de la cuenca amazónica y su torrente sanguíneo, el río.



Fotografía 28. Niña en comunidad 20 de Julio.
Puerto Nariño, Amazonas (2012).

“Quiero tener 25 hijos”, me dice Obsimar en una conversación en Bogotá, lo menciona con una sonrisa grande e inocente y una nostalgia anticipada. “¿Por qué tantos?”, le pregunto. Responde: “Porque quiero conformar un ejército que custodie el Amazonas”. Obsimar sabe cuáles son las amenazas y las problemáticas de su territorio; comparto con él una muy puntual: la pérdida de identidad indígena en las generaciones más jóvenes. Los adultos y mayores median una tensión entre preservar la cultura y acceder a los “beneficios occidentales”, y lo hacen desde la enseñanza de las tradiciones y las prácticas, porque saben que estas garantizan el habitar en su territorio. Cuando escucho a Obsimar sobre su deseo de custodiar el Amazonas, me viene una imagen de Bachelard sobre la infancia y el agua:

¿...quién no ha visto al borde del mar a un niño linfático que da órdenes a las olas? El niño calcula su orden para proferirla en el momento en que la ola va a obedecer. Adapta su voluntad de potencia con el periodo de la onda que lleva y retira sus olas sobre la arena. Él construye en sí mismo una especie de cólera diestramente ritmada en la que suceden una defensiva fácil y un ataque siempre victorioso. Intrépido, el niño persigue a la ola...desafía a la mar que se va huyendo, de la mar que regresa. Todas las luchas humanas están simbolizadas en este juego de niños. (Citado por Jean 1989, 54)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

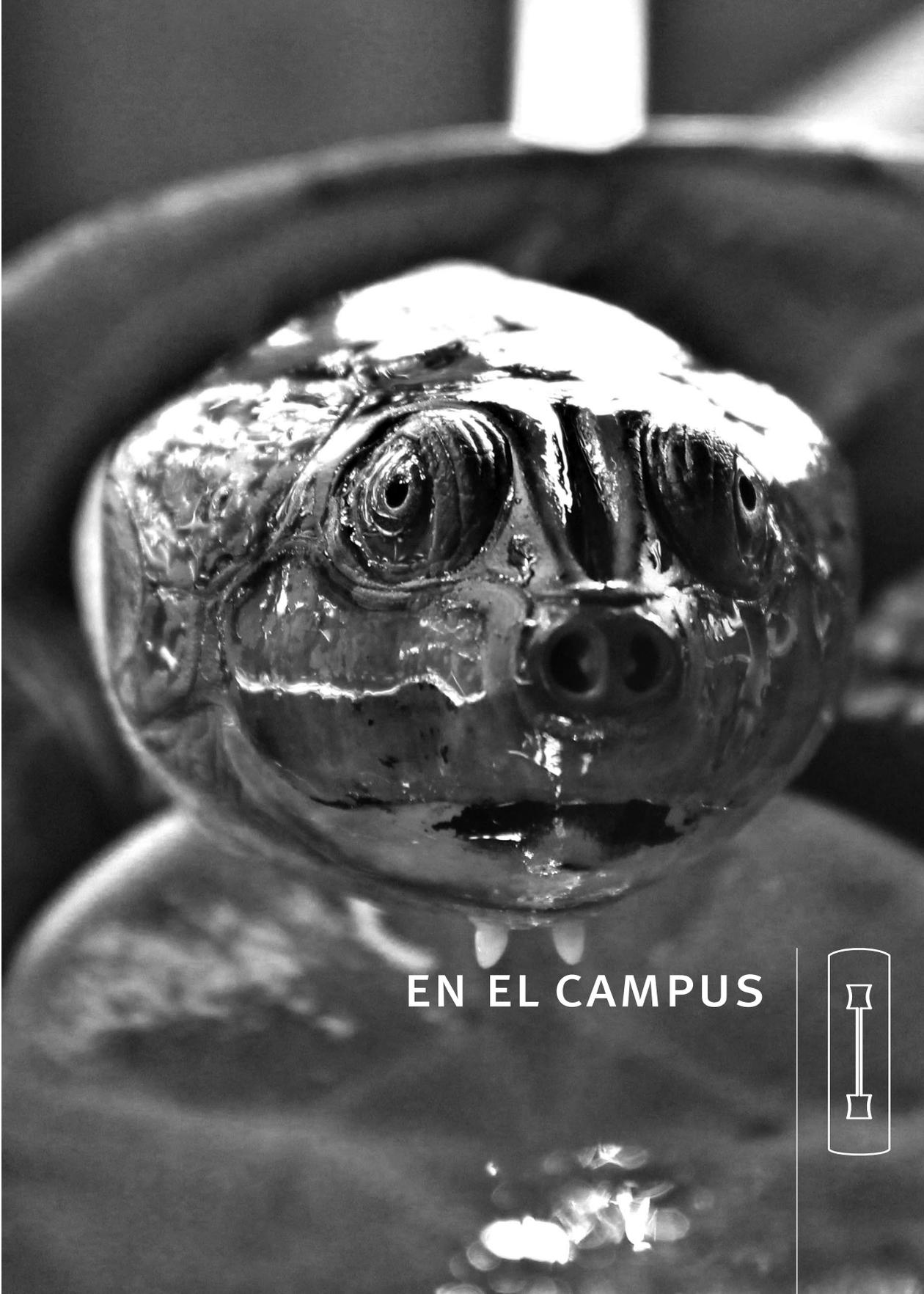
- Bachelard, Gaston. 2004. *El agua y los sueños*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, Gaston. 2012. *El aire y los sueños*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, Roland. 1990. *La cámara lúcida*. Barcelona: Paidós.
- Bateson, Gregory. 1993. *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Chica, Andrés y Flávio Bezerra. 2017. “Etnoictiología en la comunidad indígena ticuna de Gamboa: un análisis de las relaciones territoriales en la Baja Amazonia del Perú”. *Revista Española de Estudios Agrosociales y Pesqueros* 247: 59-93. DOI: <https://doi.org/10.22004/ag.econ.264748>
- De Mello, Thiago. 2005. *Amazonas Pátria da água*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Fundación Natutama. 2011. *La danta manatí y otras historias*. Puerto Nariño: Fundación Natutama.
- Heidegger, Martin. 1994. “Construir, habitar, pensar”. *Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, Universidad de la República de Uruguay*. <http://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2013/05/Heidegger-Construir-Habitar-Pensar1.pdf>
- Jean, George. 1989. *Bachelard, la infancia y la pedagogía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Laguna, Jair. 2015. *Estudio de caso: preconceptos astronómicos en el grado once de un colegio etno-educativo de la comunidad indígena ticoya del departamento del Amazonas*. Tesis de maestría en Enseñanzas de las Ciencias Exactas y Naturales, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

- Lins e Silva, Flávia. 2010. *Mururu no Amazonas*. Rio de Janeiro: Manati.
- Marín, Pedro y Eudocio Becerra. 2006. “Los habitantes del mundo subacuático. Ritual y mítica Murui Iye Fia Rafue”. *Forma y Función* 19: 03-124.
- Martínez Moreno, Arturo. 2017. *Cosmos e imaginación en Gastón Bachelard*. España: Universidad Pontificia Comillas.
- Ospina, William. 2012. *La serpiente sin ojos*. Bogotá: Random House.
- Pallasmaa, Juhani. 2006. *Los ojos de la piel*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Pizarro, Ana. 2009. *Amazonía: el río tiene voces: imaginario y modernización*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Santos Angarita, Abel. 2010. “Narración tikuna del origen del territorio y de los humanos”. *Mundo Amazónico* 1: 303-314.
- Santos Angarita, Abel. 2013. *Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- Santos Angarita, Abel. 2014. “La constitución de nanüe (cuerpo) entre los yunatügü (tikuna)”. *Mundo Amazónico* 5: 327-356.
- Solares, Blanca. 2009. *Notas sobre la imagen en Gastón Bachelard*. México: Universidad Autónoma de México.
- Tobón, Marco y Germán Ochoa. 2010. “De vacaciones en la Amazonia’. Turismo y nuevas formas de trabajo en poblaciones indígenas”. *Remando a varias manos. Investigaciones desde la Amazonia*, editado por Marco Tobón y Santiago Duque, 39-62. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- Urbina, Fernando, Blanca de Corredor, María C. López y Tomás Román. 2000. “La metamorfosis de Yiida Buinaima. Versiones de los uitotos y muinanes sobre el origen mítico y la hechura del maguaré”. *Boletín Museo del Oro*, 46: 40-76.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* 2, 2: 115-144. https://www.scielo.br/scielo.php?pid=So104-93131996000200005&script=sci_abstract.

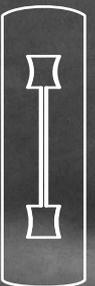
Materiales de campo

- Conversación 1: conversación con la abuela Alba Lucia Cuellar (etnia ticuna). Puerto Nariño, 20 de noviembre de 2012.
- Conversación 2: conversación con Obsimar López Ahue (etnia ticuna). Puerto Nariño, 10 de diciembre de 2012.
- Conversación 3: conversación con Obsimar López Ahue (etnia ticuna) y Douglas Ferreira (etnia cocama). Puerto Nariño, 15 de diciembre de 2012.

Diario de campo 1: salida a correrías por los corregimientos de Puerto Nariño, como parte del plan de promoción de lectura de la Biblioteca Municipal, San Juan de Atacuari, 12 de diciembre de 2012.



EN EL CAMPUS



PALABRAS PARA VIVIR EN COMUNIDAD: EL ORIGEN DE *HÍ:BIYU*. UN RELATO DE LIBARDO MUKUTUY*

CHRISTIAN ANDRÉS CÁRDENAS CARRILLO**

CAMILA SOFÍA VENEGAS OSORIO***

Universidad Nacional de Colombia - Sede Bogotá, Bogotá, Colombia



Artículo de investigación. Recibido: 8 de marzo de 2019. Aceptado: 11 de julio de 2019

Cómo citar este artículo:

Cárdenas, Christian y Camila Venegas. "Palabras para vivir en comunidad: el origen de *hí:biyu*. Un relato de Libardo Mukutuy". *Maguaré* 33, 2: 299-320. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86777>

* Este artículo está basado en un relato de Libardo Mukutuy recogido en el marco del proyecto Memoria oral y prácticas propias de uso y fortalecimiento de la lengua muinane en la Amazonia colombiana, dirigido por la profesora Consuelo de Vengoechea y financiado por la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, con la beca de investigación Orlando Fals Borda 2017.

** chacardenasca@unal.edu.co

*** csvenegaso@unal.edu.co

RESUMEN

En 2018 escuchamos de labios de Libardo Mukutuy, mayor de la etnia fééneminaa, más conocida como muinane, el relato del origen de *hî:biyu*, una especie de gavián. La narración abre con la situación de conflicto en la que vivía una pareja que no permitió el entendimiento mutuo e inició una guerra entre parientes y vecinos. Los ancianos de este grupo étnico aconsejan mediante historias de animales como esta, para que la *gente verdadera* no actúe como ellos y aprenda de lo que a ellos les pasó. En este caso, la narración se orienta al mantenimiento de relaciones de convivencia entre parientes y vecinos para una vida comunitaria sana en la que la paz prime como valor deseable.

Palabras clave: consejo, fééneminaa, gavián, muinane, mito, paz, perspectivismo.

**WORDS TO LIVE IN COMMUNITY: THE ORIGIN OF
HÍ:BIYU— A TALE BY LIBARDO MUKUTUY**

ABSTRACT

In 2018, we heard from Libardo Mukutuy, an elder of the fééneminaa ethnic group (better known as Muinane), the tale of the origin of *hí:biyu*, a sparrow-hawk. The tale opens with the description of the relationship problems of a couple, who did not allow a mutual understanding that ended generating a war between relatives and neighbors. In this ethnic group, elders offer advice through animal stories like this, to guide *true people* to act not as the creatures in the stories did and to learn from the consequences of their actions. This specific tale aims to highlight the importance of a healthy and peaceful community life, based on good relationships among relatives and neighbors, where peace prevails as a desirable value.

Keywords: advice, fééneminaa, muinane, myth, peace, perspectivism, sparrow-hawk.

**PALAVRAS PARA VIVER EM COMUNIDADE: A ORIGEM
DE HÍ:BIYU, UM RELATO DE LIBARDO MUKUTUY**

RESUMO

Em 2018, escutamos de lábios de Libardo Mukutuy, maior da etnia fééneminaa, mais conhecida como “muinane”, o relato da origem de *hí:biyu*, uma espécie de gavião. A narração abre com a situação de conflito a qual um casal vivenciava, que não permitiu o entendimento mútuo e, por isso, iniciou uma guerra entre parentes e moradores. Os anciãos desse grupo étnico aconselham, mediante histórias de animais como esta, que as *peessoas verdadeiras* não ajam como eles e aprendam da experiência deles. Nesse caso, a narração se orienta à manutenção de relações de convivência entre parentes e moradores para uma vida comunitária saudável na qual a paz seja priorizada como valor desejável.

Palavras-chave: conselho, fééneminaa, gavião, muinane, mito, paz, perspectivismo.

INTRODUCCIÓN

El 15 de septiembre de 2018 nos encontrábamos en la casa de Fátima Valencia en la comunidad de Chukiki, a dos horas de trayecto subiendo el río Caquetá desde Araracuara. Nuestra presencia estaba justificada como colaboradores en el proceso de documentación de prácticas de uso de la lengua féeneminaa a través de la recolección de una serie de géneros narrativos propios como cuentos para niños, consejos, canciones de arrullo, cantos de baile, entre otros. Para ello trabajamos con tres de los clanes féeneminaa⁴ que hacen presencia en la comunidad: la gente de piña, *kiyéyimiho*; la gente de gusano, *chú:móho*; y la gente de manguaré, *ká:miho*. En cada uno de los clanes nos sentamos los primeros días en una especie de círculo de palabra, generando espacios de reunión comunitaria y familiar. Allí fueron contados una serie de relatos fuera del contexto al que están destinados para ser empleados, ya no con el fin de aconsejar a alguna persona presente y advertir de las consecuencias de un comportamiento indeseable, sino con el fin de dejar registro de ellos en audio y video, para enriquecer la documentación existente y generar dinámicas futuras de apropiación. El relato que a continuación presentamos es fruto de dicho trabajo.

Aquel día, Libardo Mukutuy, médico tradicional de la comunidad, de sesenta y tres años y perteneciente al clan *chú:móho*, estaba presente en dicho círculo. A través de sus hermanas, que residen en Bogotá, habíamos escuchado sobre él antes de conocerlo. Ellas nos decían que con él aprenderíamos mucho. Libardo es, lo que llaman los féeneminaa, un “canasto de conocimientos” y por ello es muy apreciado dentro de la comunidad. La figura del canasto resulta de vital importancia para el pueblo, en la medida que se concibe que cada persona es un canasto en el que se depositan una serie de palabras y aientos verdaderos que constituyen el centro de su pensamiento. Por eso es muy común la expresión “canasto de conocimiento” a la hora de referirse al receptáculo de sustancias in-materiales como lo son el pensamiento, el conocimiento, la memoria, los sentimientos, las capacidades, los nombres, los cantos, etc. Puede decirse,

4 El pueblo féeneminaa ha manifestado su deseo de dejar de ser denominado bajo el nombre “muinane”. Echeverri (1997, 50) anota que este término es una palabra proveniente del uitoto, *muinani*, que significa *gente de río abajo*. En este artículo empleamos la denominación con la cual deciden autodenominarse, féeneminaa, que en su lengua traduce *gente del centro*.

entonces, que una persona es un canasto de conocimiento cuando en ella se encuentran depositadas todas aquellas cualidades. Libardo consulta mucha gente desde Leguízamo hasta Pedrera. “Cualquiera se amaña conmigo –dice– ancianos, brujos, todos ellos”. Mambeca mientras nos habla. Sus ojos brillan más de lo que uno está acostumbrado. Pensamos en lo tranquilo que es, en lo fácil que nos habla de su vida, de lo que ha hecho y de todo lo que conoce. Es lo que los féeneminaa consideran una persona fría, es decir, con tranquilidad emocional e intelectual, que interactúa responsablemente con sus parientes y vecinos (Londoño 2004, xxviii). Cuando Libardo habla, no es sólo él quién está hablando, es también la coca y el ambil que han constituido su cuerpo y que permiten que el espíritu de tabaco hable a través de él. Las palabras y las sustancias tienen agencia para los féeneminaa, de modo que las palabras y sustancias adecuadas constituyen las actuaciones propias de la gente verdadera, *miyámínaʔa*, de “los propios féeneminaa”.

No obstante, los individuos, clanes y linajes también se constituyen en las relaciones que establecen con los otros, ya sean humanos, animales o espíritus del bosque. Dichas relaciones de alteridad varían según qué tan cercano o distante sea el otro a partir del grupo de referencia (Londoño 2012, 27). En este sentido, el otro no-humano puede representar modelos de comportamiento deseables, como también ser un agente hostil y potencialmente peligroso. En cualquiera de los casos, las relaciones que mantengan las personas con los otros seres del mundo influyen en el discernimiento que estas hagan sobre los comportamientos moralmente sociales, saludables y fértiles (Londoño 2004, 119). En la cosmología de los féeneminaa, los animales también son gente y por ello tienen sus propias malocas, chagras, su propio tabaco y coca, etc.

En este sentido, se podría decir que ejemplifican bien el perspectivismo amerindio descrito por Viveiros de Castro (1998), según el cual el punto de vista está localizado en el cuerpo y a partir de él la visión del mundo cambia según sea la especie. Para Viveiros de Castro la categoría ontológica de ser “gente” en las cosmologías amerindias es atribuida tanto a seres no-humanos como animales, lo que no implica que se consideren iguales. De hecho, los humanos no ven a los animales como humanos, ni viceversa, pues aunque compartan todos un mismo estatus ontológico, la capacidad de reconocer al otro como gente y de acercarse al mundo se encuentra en la perspectiva, o en el cuerpo de quien lo mire.

Figura 1. Libardo Mukutuy.



Fuente: fotografía de Christian Cárdenas, Comunidad Chukikí, Puerto Santander, Amazonas 15 de septiembre de 2018.

Un anciano nos comentaba el caso de la raya y su percepción del calendario y el tiempo desde su punto de vista. La raya les dijo a los hijos que iba a ir a la chagra a buscar batata, ñame, dale dale (*Callathea allousia*, especie de planta que da un tubérculo), etc. Cogió su canasto y vio que la chagra estaba inundada. “Hay verano, se inundó toda la chagra”, dijo la raya (Entrevista 3). El verano implica la abundancia de comida, así que desde el punto de vista de los peces y de la raya la inundación es el verano, pues entonces encuentra una oferta generalizada de alimentos; mientras que para el ser humano y los animales dicha abundancia de comida se da cuando el río merma, por lo que el verano para los peces y la raya es el invierno para el ser humano.

Ahora bien, respecto a la manera en que se perciben animales y seres humanos, Londoño (2004, 124) afirma que desde su perspectiva todos los seres con alma se perciben a sí mismos como humanos y al resto de los seres como presas de cacería o depredadores. Es decir que un jaguar o una serpiente pueden ver a un ser humano de la misma manera en que el ser humano ve a un puerco, como una presa de cacería. Sin embargo, dentro de este esquema, la gente verdadera, es decir los féeneminaa, no harían parte de esa cadena trófica, por lo que quien se atreviera a atacarlos pagaría las consecuencias del Abuelo de Tabaco, quien los pondría a disposición de la gente verdadera para su alimentación. Por ello, la mayor diferencia que establece Londoño (2004) dentro del modelo de Viveiros de Castro es el énfasis en los enfoques morales nativos. En su propia versión del perspectivismo, los féeneminaa conciben las actuaciones de los animales y de los otros seres del mundo de manera caricaturesca o deformada, en comparación con los pensamientos y emociones de la gente verdadera, y por ello conciben como inmorales los comportamientos de los otros seres del mundo (Londoño 2012). Por esto, aunque los animales tengan sus propias sustancias, estas no son las de la gente verdadera.

La relación “perspectivista” de los féeneminaa con los otros seres del cosmos difiere notablemente de la que mantienen otros grupos amazónicos en los que ha sido estudiada más a fondo, como los grupos tukano oriental y arawak. Árhém (1996) señala que en el caso de la cosmología makuna todas las formas de vida interactúan socialmente en términos de depredación e intercambio. Los animales son tratados como iguales, todos son gente en la medida en que en su aspecto esencial son indiferenciados

y pertenecen a la misma categoría ontológica de formas de vida. Aunque *Árhem* reconoce que los seres humanos sí ocupan un lugar distinguido en la ecocosmología, pues son quienes se encargan a través del “chamanismo alimentario” de convertir a las personas animales en alimento humano, esto es, de privar a los animales de su “humanidad” mediante el intercambio y la negociación con el espíritu dueño de los animales.

Por el contrario, los *féeneminaa* no establecen intercambios con los dueños de los animales y, de hecho, condenan como inmorales a quienes mantienen relaciones con ellos; así, estas son efectuadas solo por brujos malintencionados o personas engañadas. Lo anterior no significa que no mantengan relaciones con los animales y sus espíritus, sino que dichas relaciones se rigen por una serie de principios que la gente verdadera ha de cumplir. Por ejemplo, una de las tareas que todo hombre tiene bajo su responsabilidad tras formar una familia es la de traer carne a su hogar, para lo cual destina parte importante de su tiempo en jornadas de pesca y cacería de carácter diurno y nocturno. Tras efectuar la caza, lo primero que hacen las personas es esperar a que el cuerpo se “enfríe”, de no hacerlo, el espíritu del animal podría causar alguna enfermedad a quien entre en contacto con su cuerpo. Para sacarle la maldad, las personas suelen golpearlo en una zona plana del cuerpo, como la región del tronco. Este golpe lo realizan con un objeto contundente, como una rama o un machete (Diario de campo 2).

Los *féeneminaa* consideran que el animal que muere cazado, lo hace porque su dueño tuvo que entregarlo por su mal comportamiento, o porque el espíritu de tabaco lo castigó por haber atacado a la gente verdadera, la cual no constituye un eslabón dentro de la cadena trófica; o simplemente porque este lo entregó como presa de caza de la misma manera en que provee a la gente verdadera de frutas para su alimentación y multiplicación (Londoño 2004, 128). Frecuentemente, en los mitos aparecen episodios de hostilidad, guerra y venganza con ellos. Esta es una de las razones por las cuales se realizan bailes conforme al calendario ritual, que son el equivalente al chamanismo alimentario en términos de curación de mundo.

Los *féeneminaa* realizan tres tipos de bailes dentro de su calendario ritual: baile de frutas o *nî:migene*, baile de guerra o *ʔâ:moka*, y baile de charapa o *hîqê*. Cada uno de ellos está enfocado en realizar un saneamiento particular del mundo. El baile de frutas rechaza las enfermedades que

trae cada cosecha del calendario ecológico. Para ello, los dueños de baile son cuestionados sobre su propio conocimiento a través de una serie de adivinanzas traídas por el contendor para verificar que el dueño esté manejando adecuadamente los ciclos del calendario ecológico. Dichas adivinanzas van encaminadas a conocer las historias de origen de los árboles frutales y de los animales relacionados con ellos (Cárdenas y Venegas 2019).

Para la realización del baile, el dueño pide la fruta que esté en cosecha en ese momento y prepara además grandes cantidades de ambil, mambe y comida para sus invitados. En retribución, los invitados llegan con frutas y adivinanzas en forma de cantos. Si un hombre llega con una maraca, le van a decir: “¿Dónde consiguió esa boruga?”. Existe, así, una serie de equivalentes entre frutas y animales que se derivan de la historia particular de cada fruto (tabla 1), en la cual el animal equivalente lo es porque en la historia el árbol frutal pertenece a dicho animal (Diario de campo 2). Estas equivalencias se manifiestan también a través de sueños y son premoniciones respecto a presas de cacería de la vida cotidiana.

Tabla 1. Equivalencia entre frutas y animales.

Fruta	Animal	Fruta	Animal
Maraca / Maní	Borugo	Aguacate*	Guara*
Piña	Cucha /	Caimo*	Zorra / Danta*
Chontaduro	Sábalo / Cusumbe	Guacure	Paujil / Danta*
Yuca	Pescado	Cumare*	Puerco*
Caguana de almidón	Gavilán	Guacure	Cerrillo*
Chagra cargada	Armadillo / Babilla	Árbol de pan*	Babilla*
Cucuy*	Churuco*		

Fuente: elaboración propia.

Nota: *, dato tomado de Londoño (2004). Los demás son tomados de Cárdenas y Venegas (2019).

El baile de guerra o *ɔâ:moka* y el baile de charapa o *tíde* se encargan del saneamiento de las relaciones sociales y de los males causados por los animales. Por ello los invitados suelen traer a estos presas de cacería que

son la materialización de los males que los animales estaban haciendo a los seres humanos. Incluso, en el quinto baile que se realiza en el ciclo que comprende el baile de *?â:moka*, dichos animales aparecen enreinaos (poseídos) en forma de máscaras que se usan para la ejecución del baile. El dueño del baile les dice a sus invitados que traigan las máscaras de ciertos animales que han estado perjudicando a la humanidad. De no hacerlo así, dicen los féeneminaa, ese pensamiento de los animales se enreina de los seres humanos, quienes empiezan a hablar con palabras propias de los animales, o a consumir las sustancias que son de estos, su tabaco falso, su coca falsa, su hierba fría falsa, su yuca falsa, etc. (Cárdenas y Venegas 2019).

Por ello, los mayores dicen *?i:matimaga*, es decir “del hablar se conoce a las personas”. Esteban, un hombre de cincuenta años del clan piña, nos lo ejemplificaba por medio de una situación: un hombre se jacta de tener su maloca, su ambil, su coca, su chagra y sus hijos bien aconsejados. Sin embargo, el resto de la comunidad no lo percibe de la misma manera y lo critica porque a pesar de tener maloca no realiza baile, es decir no da de comer al pueblo y no permite su reproducción. Sus hijos y su mujer son de mala conducta, por lo que no fueron por el hombre aconsejados. ¿A qué atribuyen dicha situación las personas? A que el hombre está viviendo con el espíritu de los animales. “Por eso que los mayores le dan todo ese conocimiento a los hijos, en caso de que el padre o la madre falle. Como el hijo ya escuchó eso. ¿Qué está pasando papá? ¿Qué está pasando mamá? ¿Qué está pasando hermano?”, nos contaba Esteban (Entrevista 2).

Ante el llamado de atención de las personas aconsejadas, las personas emprenden la cacería del animal que los estaba perjudicando. “Ya en los bailes, ahí es donde ya traen. Pucha traen un tigre, traen una danta, traen esto un venado, traen un cerrillo. Ahhhh esos son los que estaban de malhechores por eso tabaco ya lo alumbró” (Entrevista 2). En el caso del jaguar, por ejemplo, atribuyen su carácter agresivo a su incapacidad de distinguir a sus hermanos y parientes, por lo que una persona que está enreinaada con su espíritu se comporta de manera violenta y agresiva con ellos (Londoño 2004, 11). Así, los féeneminaa consideran la existencia de prescripciones que rigen el parentesco como un elemento distintivo de la gente verdadera frente a los animales; a diferencia de los makuna, que sí conciben que todas las formas del cosmos interactúan

con el modelo de intercambio matrimonial (Århem 1996, 192). Por este motivo, todas las historias de animales hablan de que todos ellos vivían juntos, que todos eran iguales y por ello procreaban entre sí, a pesar de compartir vínculos de sangre.

Todas las relaciones con los otros seres no-humanos del cosmos tienen su sustento en el mito, el cual, como ha explicado Viveiros de Castro (2010), da cuenta de una suerte de tiempo precosmológico en el que las barreras corporales entre humanos y no humanos aún no están definidas. Esta es una cualidad altamente presente en las narraciones de los fééneminaa, quienes se refieren a ellas como historias de “antigua”. Dichas historias son extensas y pueden contener elementos potencialmente peligrosos, que no deben enunciarse, o que deben contarse por “encimita”. En sus términos, los abuelos ya cerraron ese canasto. El lugar predilecto por el cual circulan es el mambadero en las noches, ya que a medida que va anocheciendo va despertando la memoria.

La lengua propia, afirman, también es de “antigua”, y en esta deberían ser contadas aquellas palabras. Al respecto un mayor nos señalaba que al ser contadas en español el espíritu de tabaco no les va a prestar atención porque va a decir: “Ese no es el idioma que yo les di” (Diario de campo 1). De estas grandes historias se escogen fragmentos y se adaptan a manera de consejo, palabras buenas que buscan dar cuenta de ciertos comportamientos y sus posibles consecuencias. Al respecto los mayores señalaron:

Esa es la palabra que ya vino a expresar lo que siempre decimos fagóhi “palabra de consejo”. Ahí es donde él (el espíritu de tabaco) educa a su gente, qué es lo que no deben hacer, tanto como en el río, el terreno... muchas cosas. Todo eso comenzó a decir. El comenzó a aconsejar a los seres de la naturaleza para que no molesten a la humanidad. (Consejo de Ancianos 2017, 104)

El fin del consejo no es el castigo, sino el buen vivir. Tras la entrega de la *palabra*, “de ahí para acá ya es buena vida. De ahí ya viene la educación. Así será, dijo el Creador, así vino a culminar nuestro trabajo. De aquí para allá ya lo recibe usted” (Consejo de Ancianos 2017, 23). La palabra de consejo, *fagóhi*, como discurso y como acción, agrupa principios cosmológicos orientados a la constitución de una vida ética y moral que reproduce y constituye a la propia gente física y axiomáticamente, pues

esta moldea la percepción, informa las prácticas, motiva la acción social y suministra las pautas para el buen vivir. Es la palabra el medio a través del cual los padres cuidan de sus hijos. Como mostraremos más adelante “el consejo nace de papá y mamá”, dice Libardo. En su caso, muchos de estos le fueron entregados por su abuelo Mukutuy, cuando de joven lo acompañaba en la ejecución de labores diarias. Las actividades que parecen meramente cotidianas, como el baño, la alimentación, el trabajo en la chagra, la cacería, la pesca, la relación del día a día con parientes y vecinos, la crianza de los hijos, etc., despliegan todas las dimensiones éticas y morales del consejo.

Los féeneminaa piensan que los animales al principio de la creación eran también gente, pero por no seguir las prescripciones del creador fueron convertidos y exiliados a los confines del centro (Diario de campo 1). El relato de Libardo inicia presentando la situación de una pareja que vivía acorde con los principios entregados por el Creador, o espíritu de tabaco, con la excepción de que dentro de su régimen alimenticio escaseaba la cacería. De entrada, el relato nos presenta una serie de prescripciones asociadas al papel que cada persona debe cumplir conforme a su género. En este caso, la mujer, encargada de la producción de alimentos a partir del cultivo y el cuidado de la chagra, tenía siempre disponible para su marido casabe, tamal, fariña, etc. Sin embargo, el hombre no cumplía con las labores de caza y de pesca.

El primer consejo que se deriva del relato se encuentra asociado al trabajo. Cuando un hombre se junta con una mujer significa que este se encuentra capacitado para proveer a su familia de alimento y de los utensilios necesarios para que la mujer pueda transformarlo: balay, canasto, cernidor y matafrío. Al hablar de la situación con su cuñada, esta le reprocha a la mujer que ella también puede cumplir esas labores y que, aunque existan prescripciones tan marcadas de género, no significa que un individuo no pueda salirse de estas para cumplir una función tan básica como la de la provisión de los alimentos. No trabajar, o la pereza de hacerlo, es una actitud propia de los animales, como la zorra o la chucha, que por dicho motivo lo que hacen es robar en la chagra de otros. Por esta razón los féeneminaa rechazan esas actitudes y abogan por una complementariedad de labores y de los roles que cumplen el hombre y la mujer; tanto así que, tras efectuarse la unión previa a la conformación de la familia, se concibe que el hombre y la mujer pasan a formar un solo cuerpo. Esta

consustanciación conlleva una serie de responsabilidades bajo las cuales la mujer se compromete a la multiplicación del cuerpo del esposo a través de los hijos y los alimentos que provee, mientras que el hombre se encarga de la protección de ellos a través del diálogo efectuado por él durante las noches en el mameadero (Diario de campo 2).

Tras verse incumplidos los deberes del hombre, la mujer decide hacerle una maldad y le dice, además, mentiras sobre lo que ella cocinó para él. Es también común encontrar entre los consejos que proveen los mayores a los jóvenes la recomendación de no hacerle el mal a los otros, dado que las personas que se dedican a hacer el mal en las historias resultan siempre muertas a manos de brujería o padeciendo las consecuencias negativas de sus propios actos (Londoño, 2004: 178). El hombre desconoce la maldad que ha sufrido y, conservando cierta humanidad, sabe que se encuentra obligado a pagar por la carne que le fue regalada por alguno de sus vecinos. Cumple así todavía la regla de reciprocidad que lo liga a la comunidad de personas que lo rodea. Cuando el hombre se entera de la mentira que le ha sido contada y de la maldad que le han hecho, cambia por completo su pensamiento. Libardo dice que le entra otra moral. Su objetivo se convierte ahora en vengarse de su mujer por lo que le hizo. Tras la venganza, la pareja se separa, pero el conflicto se mantiene. El hombre toma ya la forma de gavilán, pero inicia una guerra para recuperar al hijo que perdió. Su sed de venganza no cesa.

Esa predilección hacia la venganza es propia de los animales, debido a que ellos en el pasado mítico también eran gente, pero por desobediencia fueron convertidos en animales a diferencia de los nietos de tabaco. Los animales viven con recelo, creen que el tabaco y la coca que usan los féeneminaa es de ellos y que los féeneminaa se adueñaron de su coca y su tabaco. “Eso es mentira, ellos tienen lo de ellos”, les responden. Por eso dicen los féeneminaa que los animales viven sufriendo, porque además no quieren que los nietos de tabaco, es decir los féeneminaa, se multipliquen y vivan bien, y por ello mantienen relaciones conflictivas con ellos. Los animales les protestan y sus espíritus se pueden enreinar de las personas, causando males a las mismas o a la comunidad; por eso tienen que cuidarse, para evitar que ese mal penetre en sus cuerpos. Para dominar a los animales, el creador o el Abuelo de Tabaco les dio a los féeneminaa el tabaco y la coca verdaderas para que no los fueran a molestar, y junto a las sustancias les dio una palabra, la palabra de tabaco y coca, y les dijo:

“Esto es lo bueno. Ellos quedaron con lo de ellos, pero si usted no cumple también puede pasar como ellos” (Diario de campo 2).

Aparte de quedar con lo de ellos allá, todo eso quedó también a disposición de los nietos de tabaco para su uso; por eso es importante resaltar que, aunque muchos mantengan relaciones conflictivas, otros son aliados de los nietos de tabaco, como en este caso. El gavilán, por actuar de la manera en que lo hizo, quedó convertido en animal y desde entonces, por mandato del Abuelo de Tabaco, avisa a los nietos de tabaco sobre males, enfermedades o guerras que puedan venir y que se encuentran ligados a su propia historia de origen. Por eso los ancianos aconsejan con historias de animales, para que no actúen como ellos, para que aprendan de lo que a ellos les pasó. Así inicia, de hecho, la narración de Libardo Mukutuy.

El consejo

Al principio de la creación todo fue desobediencia. Mi dios, o nuestra madre, daba consejo para que los animales vivieran con sus vecinos, con su humanidad, de manera respetuosa. Pero ellos no cumplían. Mi dios los sancionaba, entonces. Ellos volvían a incumplir y por eso los encantaba. Desde ahí no hubo más respeto. No se sabía quién era el papá, quién era la mamá, quién era la abuela, quién era la hermana, quién era el tío. No se cumplía el consejo todavía, entonces ellos vivían así. Así se vivía. De ahí se sacó entonces otro reglamento. De ahí para acá a miras de eso. En ese mundo se vivía entonces con el tío, con la mamá, con el papá, con la abuela y por eso mi dios sacó ese reglamento. El consejo viene entonces desde los animalitos. Desde lo animal, entre ellos mismos. Ahí no hay tíos, no hay papás, no hay abuelos. Ellos son iguales. Iguales.

Entonces el *fè:ne?achi*, el hijo del creador viene al mundo a cambiar eso. El hijo de centro. Él vino ya a parcelar, a reconstruir la vida. Él está aconsejando y la gente le dice que está captando. Entonces, ya desde allá viene a este mundo, ya lo viene aconsejando. El consejo nace de papá y mamá, dice. El consejo nace de la familia. Yo acompañaba mucho con abuelo Mukutuy. Ese abuelo tenía un espíritu muy bueno. Yo acompañaba mucho. Yo no podía abandonar a él. Yo lo tenía como si fuera un hermanito ese abuelo. Y me contaba muchas cosas. Entonces, pues él me contaba un cuento que más o menos tengo en mi cabeza. Él me lo contaba por ahí coqueando, deshierbando chagra. Siempre él me contaba un cuentico.

Entonces él me dijo este cuentico, en idioma ese era el nombre de *hî:biyu*. Cuento de gabilán. Ese el abuelo me contaba (Entrevista 1).

El relato

Esos dos nunca no tuvieron acuerdo entre sí. Ese hombre y esa mujer. Nunca no tuvieron ese acuerdo. Pero esos dos eran muy trabajadores. Muy trabajadores. Pero como nunca no tuvieron ese acuerdo, pues ahí había casabe, había tamal, había fariña, pero siempre faltaba la carnecita. Ese era el problema. Ella llegaba de la chagra y regañaba al marido porque no había carne. Y él también venía de la chagra, de tumba, y venía a regañar a la mujer porque seguía sin haber carne. Entonces un día... —aunque este cuento, era un cuento ya de mayor pero él me lo contaba yo pequeño, pero este es un cuento de los mayores—. Entonces pues un día, ella tenía una cuñada que estimaba mucho. La última cuñada. Ambas se estimaban entre sí. Entonces ella le dijo a la cuñada:

—Pero es que yo estoy muy aburrída de su hermano. Es que él viene de la chagra, él me viene a regañar. No va a la pesca, no hace trampa pa' ratones, no hace trampas de panguana.

—No, pero cómo usted le va a exigir —le dijo la cuñada—, es usted. Es usted también. Entonces usted de la tumba no trae ratón, no trae sapo, no trae cualquier chucha.

Esos dos vivían así entonces en esa competencia. A lo último, a la cuñada tanto la quería que llegó y le dijo:

—Le voy a hacer una jugada a su hermano. Yo le voy a hacer una jugadita a su hermano. Pero esto yo le cuento a usted —nadie sabía que ella le iba a hacer esa jugada—; entonces yo le voy a decir que su vecina me trajo riñón, así yo le voy a decir y le voy a cocinar en el jugo de yuca, *fî:q̄abo*.

Entonces de su vulva ella se sacó un pedazo y lo cocinó. Ya iba entonces él regresando de la chagra. Entonces pues llegó.

—Bueno, mi amor ¿Qué hay pa' comer?

—Uy juepucha. Mi amor, yo cociné. Un vecino de usted fue que trajo una danta y ese es un riñón que yo lo cociné.

Y con ese hambre pues él coma, coma. Sino que se estaba comiendo la vulva de la mujer (risas). Ya una maldad. Entonces él pensó, el *hî:biyu*, ese gabilán:

—¿Pero por qué ella me tiene que traer ese riñón, sabiendo que si me trae pues yo lo voy a pagar, yo le doy ambil, yo le doy coca, digamos, yo le voy a pagar, entonces por qué tiene que...?

Entonces mujer haga casabe, arranque maní y él preparó ambil y él se fue.

—Juepucha me voy a comer.

Se fue con sus tres arrobas, con su remesa. Allá a la primer maloca del vecino, él entró con su remesa. Y él llegó y le dijeron:

—Oiga, pero señor gavilán, usted nunca que nos visita, oiga pero ¿qué pasó? Es una cosa maravillosa.

—No, ¿pero por qué ustedes me van a regalar riñoncito? Pues yo vengo a comer danta.

—Nosotros no sabemos, ¿cuál danta? Pues yo creo que es otro vecino allá. El que está allá fue el que de pronto mató danta.

Mejor dicho, desde ahí otra vez con su remesa con esos canastados y se fue.

—¿Cómo está? *míka?i*

—¿Pero cuál danta? Nosotros no sabemos.

Entonces pues de ahí él llegó donde era la última cuñada que fue a la que le dijo la esposa que iba a hacer la maldad. Entonces él llegó donde la última hermana que tenía. Entonces llegó allá.

—Bueno, yo vine a comer danta. ¿Por qué usted me tiene que?

—¿Pero cuál danta? Vea, le voy a decir de una vez. Pues su mujer dice que usted a mi cuñada usted vive cansando de carne, usted vive alegando todos los días de carne. Entonces por eso es que ella me dijo que iba a hacer esto.

—Uy juepucha. Pero ¿cómo? Ahhh si es así, pues listo.

Entonces ahí dejó los regalos, la remesa ahí los tiró y se fue. Ya le entró otra moral. Entonces, él llegó a la casa. Dijo la mujer:

—Mi amor, *hágo*, papito, ¿cómo le fue allá?

—No me hable.

Entonces él llegó. Juepucha, llegó de mambeadero.

—Jueputa yo comí vulva que me hizo comer, vulva de ella.

Entonces él dijo también:

—Le voy a devolver.

Entonces, mientras ella se fue por allá a deshierbar la chagrita, él iba a hacer una cosa ahí en la casa, un trabajo. Entonces, pues él se fue a

buscar bejuco y guarumo. Juepucha, él enmugró la casa, la maloca. Sucia. Pues para ver si era verdad lo que ella había hecho. Entonces ella le dijo:

—Oiga, pero usted parece un niño, está mugrando la casa.

—No, yo no estoy haciendo. Ve, pa' tejer canasto, pa' tejer balay. No estoy enmugrando así no más. Ahora mujer, me hace el favor me aseá —dijo el Gavilán, el *hi:biyu*.

Entonces él llegó en la hamaca estaba acostado. Ella estaba sentada en el piso, ese tiempo pues ellos no barrían parados, ellos tenían que barrer como sentaditos en el piso. Entonces él pensaba:

—Juepucha, que se volteé pa' acá, que se abra pa' acá.

Entonces ella se volteó, se abrió. Pues claro, todo mocososo.

—Ayyyy juepucha...

Entonces pues él dijo, le voy a hacer también maldad a ella, le voy a devolver. Por la mañana ella salió a la chagra y él también salió a tumba. Ella antes de llegar digamos pues él ya le había hecho la maldad. También cosíanfiro de él [el pene] juepucha, él lo mochó. También de la misma manera él lo cocinó en el *fi:dabo*, en el tarro de yuca. Entonces como ella también vivía con esa misma bobada. Entonces antes de que la regañe ella dijo:

—Juepucha tengo hambre mi amor.

—Yo tumbando, juepucha me dio mucho calor, entonces yo me fui a bañar. De ahí abajo en un pozo hay un tubo donde caen los pescados, entré ahí. Entonces ahí cayó un *micingo* (pez sin escama). Ahí yo lo cociné.

—Juepucha listo.

Jueputa ahí cogió casabe, su arepa y sirvió eso. Y ella coma. Se divirtió. Juepucha. Bueno, entonces se lo devolvieron uno al otro. Hasta ahí llega el divorcio, es un divorcio también. Un consejo y un divorcio. Quiere decir de que si uno no tiene un diálogo, un acuerdo con la mujer de uno, pues la mujer le va a vivir regañando y el marido nunca no va a tener ese entendimiento. Por eso es que antes de una reunión, antes de cualquier actividad hay que organizar. Si no organizamos, “no que no hay comida, que no hay tal cosa”, aquí vamos a salir alegando. Por una cosita. ¿Por qué? Porque no tuvimos ese acuerdo. Entonces ese consejito.

Entonces él dijo a la mujer.

—Pues mujer, yo creo que mi veneno ya no tiene ya fuerza. Por eso es que yo flecho los churucos, animales, por eso es que no mueren.

Entonces voy a arreglar mañana y usted me va a la chagra. Hay que venir a las tres de la tarde.

—Listo.

—Esa hora ya usted puede llegar sin problema. Ralle yuca y saque un pelotón de almidón y me sienta junto de tiesto.

—Bueno —dijo.

Entonces mientras que ella fue allá. Sacó dos peines de la puerta. Él ya va a convertir en gavián ya. Él ya va a convertir en gavián. Entonces, pues allá ella estando en la chagra, pues él golpeaba *pu pu*.

—Oiga, ¿pero ese loco qué es lo que está haciendo en la maloca allá? Pues dice que iba a arreglar el veneno y ahora está haciendo bulla.

Mentira que pues ya estaba, digamos pues ya estaba haciendo la ala. La ala. Entonces de ahí digamos pues que se divorciaron. Él ya cogió rumbo hacia allá arriba y él ya comenzó a volar. Ya comenzó a volar todo por el pueblo de él. Ush, juepucha, pero qué gavián tan grande que nunca no se ha mirado. Venga y mire, vea ese gavián como un helicóptero. Y él iba hablando *fi fi fi fi fi fi*; ahí es donde que ya él se nombró *hî:bi'du*. Primero era acá cuando era como humano, él era *núme?ame*, ya cuando él se voló y él dio vueltas...

Entonces la última hermana le avisó de:

—Ay juepucha, por tal cosíanfiro mi hermano ya se fue —dijo—, nos dejó botado a mí. Nos dejaron botados.

Y él dice que cogió la pelota de almidón y se fue a hacer sentar en el rama de yuca. Un árbol grandísimo. Entonces allá hizo reventar ese huevo. Ese era ya como el hijo de él, ese huevo. Así él lo transformó. Entonces pues no había quién que lo cuidara, mientras que el hijo ya se reventó. Digamos ya un gaviancito, pero no había quien lo cuidara mientras que iba a buscar para dar de comer. ¿Quién lo iba a cuidar? Entonces él dijo:

—Me voy a buscar a mi hermana que me avisó para que lo cuide.

Entonces pues él bajó y vino a buscar a la hermana. Cogió y se la llevó y la fue a sentar junto del hijo.

—Ush, juepucha, ¡cómo usted tiene, cómo tiene hijo tan lindo, tan bonito!

—Yo la traje pa' que me lo cuide mientras yo voy a buscar comida, ¡pero que me le cuide, porque si usted no me le cuida la mato y le voy a dar de comer a mi hijo!

Así fue como ella sintió ese moral de él.

—Ush, juepucha, pero mi hermano me fue a buscar, pero ahora me dijo de que si yo no cuidó bien me iba a matar y después me va a dar de comer. Jueputa, pues yo me voy. Otra vez me voy donde está mi casa. Me voy.

Entonces pues ella quería coger ese hijo de gavián. Con ese ella iba a brincarse otra vez a esta tierra. Entonces él chillaba *fiiiii fiiiii* (chillando) cuando de una vez venía el papá *foooota foooota* (aterrizando).

—¿Qué pasó? —decía.

—No, mucha mosca. Entonces de eso es que está chillando.

—Sinvergüenza si usted no me lo va a cuidar pues la mato y le voy a dar de comer.

Así ... bueno, así. Entonces ella ya dijo.

—¡Mejor que vaya a cacería lejos! ... Me voy mientras que él está lejos, le cojo ese bebé y voy a brincarme otra vez pa'l suelo.

Entonces cogió ese gavián, brincó a esta tierra y cuando él llegó, pues ya no estaba ella ni su hijo. De ahí ya fue la guerra. Ya fue la guerra. Entonces pues digamos, ella brincó de una vez y la pescuezaron y la comieron. Entonces pues ellos ya pusieron mucha bomba, trampa, toda parte, al patio. De allá ese vino también, el gavián, y sabía de que adelante había mucha trampa; entonces llegó aquí a la cumbre y pues ella tocaba el hueso *fiiiii fiiiii fiiiii* pa' decir de que todavía estaba viva. Mentiras que ya la comieron, sino que ellos ya el hueso lo cogieron para el pito. Bueno, ellos decían:

—Perdón hermano, pues venga y recoja. Entre. ¿Qué es lo que usted tiene miedo? ¿Qué duda usted? Pues venga, bájese a recoger. Ahí está su hijo.

No, porque si él bajaba de una vez, tenga. No ve que estoy diciendo. Ya fue un problema la guerra. Bueno. Entonces de abajo lo tiraron una manila, una cuerda pa' allá.

—Hermano pues si usted no quiere bajar vamos a tirar manila y con ese amarramos a su hijo para que usted hale allá.

Entonces ahí donde que ya armaron una tijera, *gá:naba*; ya ellos lo abrieron así como una tijera. Ahí lo hipnotizaron ya a él. Lo bajaron esa piola a la tierra. Entonces le dijo:

—Hermano, pues meta su pierna, meta bien a la cepa de la pierna. Ahí sí, para mandar nosotros a su bebé.

Entonces pues allá sí pues lo amarró. O sea que esa tijera lo metieron. Después esa tijera lo apretó ya. Entonces esa tijera, él se mochó. Se mochó. Él

quedó sin pierna. Esa pierna cayó, la pata sola. Acá cayó. Ese es un duende ahora. Pata sola. Dueño del salado. Bueno, entonces pues de ahí pues ya él subió pa' arriba. Ya vio el mundo con ese dolor, como satélite. Vio el mundo. Hasta que él llegó a la oficina del señor, *mô:kani*. Entonces le dijo:

—Oiga, ¿qué pasó?

—No señor, vea que... por esto, por esto, por esto.

—Ahhhh —dijo.

—Pues listo, si usted ya hizo, pues ahoritica usted ya hay que hacer la paz. No más venganza, no más secuestro. No más. No más guerra —ya el señor le dijo—. Y usted ya no va a ser de este mundo, de esta tierra. Usted ya va a ser de otro mundo.



Figura 2. La casa-cosmos.

Fuente: fotografía de Christian Cárdenas. Comunidad Chukikí, Puerto Santander, Amazonas 15 de septiembre de 2018.

Entonces pasó júpiter, pasó venus, pasó muchas cosas así. Entonces él se fue hablando *fi-to*. Entonces ahí el mundo no más es su lugar. De ahí pasó. Tampoco no va a ser. También pasó otra escala. Tampoco. La última escala ya escuchó, escuchó al señor poquitico. Ahí va a ser su lugar. Entonces él cuando va a haber enfermedad, cuando va a hacer guerra, cuando va a ser así, él avisa. Medianoche avisa, *fi fi fi fi*. Anuncia que va

a ocurrir algo en esta tierra, *sa sa sa sa sa*. Entonces hay que negociar para que en un mundo que viva en crisis llegue la paz. Así ya estamos en la paz. Hasta ahí es. Hasta ahí no más puedo decir (Entrevista 1).

REFERENCIAS

- Århem, Kaj. 1996. "The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". En *Nature and Society*, editado por Philippe Descola y Gisli Pálsson, 185-204. London: Routledge.
- Cárdenas, Christian y Camila Sofía Venegas. 2019. *Palabras para formar a un hijo: socialización entre los féeneminaa del Medio Caquetá*. Trabajo de Grado en Antropología. Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá.
- Consejo de ancianos. 2017. *Fééne fíivo játyime iyáachimihai jíinije – Territorio primordial de vida de la descendencia del Centro: Memorias del territorio del pueblo féeneminaa, gente de centro*. Editado por Juan Álvaro Echeverri. Puerto Santander (Amazonas): Comunidad Chukiki, Resguardo Predio Putumayo – Comunidad de Villa Azul, Resguardo nonuya de Villa Azul.
- Echeverri, Juan Álvaro. 1997. *The People of the Center of the World: A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon*. Ph. D. Dissertation, New School for Social Research, New York.
- Londoño Sulkin, Carlos David. 2004. *Muinane. Un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Londoño Sulkin, Carlos David. 2012. *People of Substance: an Ethnography of Morality in the Colombian Amazon*. Toronto: University of Toronto Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 4, 3: 469-488. DOI: <http://doi.org/10.2307/3034157>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. "El anti-narciso". En *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*, 12-83. Buenos Aires – Madrid: Katz.

Entrevistas:

- Entrevista 1: entrevista realizada a Libardo Mukutuy. Resguardo Predio Putumayo, comunidad Chukiki, 15 de septiembre del 2018. Grabación de audio y video.
- Entrevista 2: entrevista realizada a Esteban Ortiz. Resguardo Predio Putumayo, comunidad Chukiki, 03 de abril del 2019. Grabación de audio.
- Entrevista 3: entrevista realizada a Aurelio Suárez. Resguardo Predio Putumayo, comunidad Chukiki, 17 de marzo del 2019. Grabación de audio.

Diarios de campo:

Diario de campo 1: diario de campo de septiembre de 2018, Resguardo Predio

Putumayo, comunidad Chukiki. Notas de campo.

Diario de campo 2: diario de campo de abril de 2019, Resguardo Predio

Putumayo, comunidad Chukiki. Notas de campo.

LO RECIENTE



GWEN BURNYEAT

*Chocolate, Politics and Peace-Building.
An Ethnography of the Peace Community
of San José de Apartadó, Colombia.*

London: Palgrave Macmillan, 2018, 263 páginas.

San José de Apartadó, Antioquia declared itself a “neutral” peace community in 1997, during the Colombian armed conflict between guerrillas, paramilitaries, and security forces, raging in the Urabá region. For more than 30 years, the Community has managed to survive as the longest enduring peace community in Colombia, gaining domestic and international recognition. Based on five years of fieldwork in the 2010s (first, as a Peace Brigades International observer and, then, as a researcher and film producer and co-director), Gwen Burnyeat wrote *Chocolate, Cacao, and Peace-building*. Her goal is to understand the construction of the Community’s collective identity through two key interpretive frameworks, the radical and the organic narratives. These narratives reflect the Community’s rocky, tense relationship with the Colombian state as well as the environmentally sustainable cacao and chocolate production that supports the community economically. Together, they undergird the Community members’ perceptions of the world and their collective identity as an alternative community.

Drawing from Pierre Bourdieu’s practice theory, Burnyeat argues that identity narratives are produced with and thorough everyday cultural practices such as tending cacao groves, residents’ interactions with government and military officials and internal community meetings. Her approach is emic, not aspiring to generate another study of state discourses or an exportable model of peace-building or organic production. Rather, Burnyeat strives to understand residents and social movements in their own terms, situating her analysis in the Community members’ worldviews, not those imposed on them by the state or outsiders. Hence, out of respect to residents’ viewpoints, Burnyeat refers to San José de Apartadó as the “Community.”

Consistent with this grounded approach, the book shows that the Community’s narratives and collective identity did not develop in isolation. Rather, they grew out of a specific historical context, including

the Community's persecution due to its associations with the leftist political party, the Unión Patriótica, in the 1980s and 1990s, the state's antagonism to the Community's neutrality position, and repeated massacres and displacements of community members (committed mostly by the paramilitaries but also by the guerrilla and the security forces).

The historical context has framed the construction of the Community's two key identity narratives, the radical and organic narratives. Burnyeat describes the radical narrative as a culturally and historically produced interpretative scheme or script, a framework that the community uses to analyze and perceive the state and all its actions. It has developed over time, based on state-Community encounters, including human rights violations and bureaucratic inefficiencies and miscommunications. Among the most difficult relationships have been those with local security forces, especially the army, who have refused to accept that they cannot enter or control a peace community or who have disrespectfully camped in cacao groves, trampled plants, and left trash, putting the groves' organic certifications at risk. Cumulatively, these clashes and interactions, big and small, have hardened the Community's collective identity as a victim of the state and its aggressions.

The radical narrative interweaves with the Community's stance of peacefully resisting all violent actors, including the security forces, the paramilitaries, and the guerrillas. The book explores the origins and different, complex meanings of the concept of neutrality. Originally, this was a short-term survival strategy, centering on not dealing with any violent actor or allowing them into the community. However, it grew into a longer-term organizational process that included denouncing human rights abuses and challenging the dehumanization of armed conflict victims.

Despite support from progressive Jesuits and domestic and international NGOs, the neutrality stance's maintenance has not been easy in a long-standing, conflict situation with continuing physical and symbolic violations against the Community. As a result, the radical narrative has focused on the Community's victimization and an us- versus- them dichotomy. Community members have come to view that the state, regardless of who is president, as being illegitimate and corrupt, and wanting to eliminate them and all social organizations. Furthermore, it sees the state as allying with multinational organizations, powerful

private interests, and paramilitaries, and targeting the Community's land and natural resources. Not surprising, in 2003, after a lacunae of state action surrounding a massacre and a difficult, protracted experience with the federal government commission investigating the massacre (that included putting community members who testified at risk), the Community declared themselves to be in "ruptura" with the state, especially the judiciary.

Along with the radical narrative, the organic narrative shapes the Community's collective identity. Burnyeat (2018, 175) defines the organic narrative as the interpretative framework by which the "Community perceives their relationships with their natural and social environments, which mirror each other symbiotically in the parallel of 'organic' with 'organisation'" Its key components are "the importance of food sovereignty, the contrast with the inorganic, perceptions of development and capitalism, and the importance of being organised" (Burnyeat 2018, 201). Although the organic narrative existed before 1990s, it coalesced as the peace community evolved and developed decisive relationships with fair-trade groups such as the European company, Lush Cosmetics.

The organic narrative intertwines with the Community's emphasis on economic and environmental sustainability. Consistent with her grassroots approach, Burnyeat observed and participated in the daily but complex practices of maintaining and reviving cacao groves, re-establishing and supporting cacao collectives, and manufacturing chocolate products, especially organic ones. These material and cultural acts help form the organic narrative, reinforcing the Community's collective identity, solidarity, agency, self-organization (e.g., weekly community work and work groups to protect against armed groups such as the paramilitaries), and focus on the symbiosis between the natural and social environments.

Like the radical narrative, the organic narrative is deeply political, rejecting capitalistic models and emphasizing autonomy from the state and dominant private economic interests. Together, the radical and organic narratives mutually buttress how the Community sees itself and its collective identity as an alternative community. While the term, "alternative identity," is the author's term not the Community's concept, Burnyeat argues that it expresses the Community's support for nature, peace, non-violence, resistance, grassroots organizational processes,

a commitment to transcending individuals' needs and interests, and a stance of being an alternative to violence, capitalism, and the state.

The book ends with a discussion of Johan Galtung's influential concepts of negative peace and positive peace. Burnyeat links these two concepts to the radical and organic narratives, and the Community's support for alternative concepts. As a peace community that fosters sustainable communities infused with dignity and equality, the Community not only strives for negative peace (freedom from violence and war), but for the more expansive, broader goal of positive peace (reduction of indirect and structural violence that are the roots of war).

As the preceding paragraphs illustrate, Burnyeat's well-researched, complex book makes significant contributions to the studies of the state and peace. Like the radical narrative, academics often view the state as a static, homogeneous entity. Burnyeat, however, adapts a much more nuanced, dynamic view of the state. She stresses the multi-faceted, complexity of the state, including its assorted levels (e.g., local, provincial, federal, and executive), and multiple components with diverse aims and purposes (e.g., defense –versus– education ministries). Additionally, the book's grounds its analysis of the state historically, especially in its examination of the differences between the administrations of Alvaro Uribe and Juan Manuel Santos, their stances about peace communities and the armed conflict, and the Community's invariable views of the state during these presidencies.

Drawing from the anthropology of the state literatures, Burnyeat situates her research within debates, especially anthropological ones that discuss the state's material and imaginative dimensions, and their production and reconstruction via state-society encounters. This leads to her key insight for studies of the state and peace. Regardless of their veracity or not, the communities' perceptions of the state must be taken into seriously in peace- and trust-building attempts. Understanding community interpretative narratives, their collective identities, and the genesis of their worldviews, allows outsiders such as government and NGO officials to contextualize and better understand community members actions and reactions in long-standing conflict situations.

The book offers other insights for Peace Studies, including the formation and maintenance of peace communities, the contributions of the progressive parts of the Catholic Church to peace communities, the

peace communities' relationships with the state, and the difficulties of maintaining neutrality in conflict situations. Moreover, unlike studies that either devote minimal time to the economics of peace building or, conversely, concentrate principally on economic issues, Burnyeat balances her examination of the political and economic dimensions of peace building, including relating economic sustainability to the construction of viable, positive peace.

My main critiques revolve around several areas that Burnyeat could have expanded on more. It would have been illuminating to have more reflections about the author's role in the Colombian conflict situation and the substantive change from international accompaniment to ethnographer to producer and co-director for a film about the Community. These transitions commonly occur, sometimes simultaneously, for ethnographers. What do these shifts mean for the ethnographer and the literatures about ethnographic field roles and ethical dilemmas?

Another topic this book could have explored more is its contributions to the social movements' literature. A discussion about the overlap and distinction between peace communities and social movements would have been valuable. Although many studies focus on social movements and their cultural aspects, they often do so simplistically, without an in-depth focus on the cultural meanings for community members, their interpretative frameworks and their collective identities. A more detailed, expansion of Burnyeat's insights and their implications for studies about social movements would offer an antidote to analyses that employ less sophisticated, grounded approaches to culture, social movements, and collective identities.

Last, the book would have benefited from a brief explanation of domestic and international human rights communities and their narratives and discourses. Except for her discussion about the progressive Catholic Church, Burnyeat often treats domestic and international human rights groups and their narratives and discourses vaguely, as static, homogeneous entities, ignoring the variation within those communities, and their changes over time. At times, she refers to them without summarizing them and specifying how they overlap and diverge from the Community's narratives and discourses. For example, Burnyeat (2018, 232) writes "human rights discourse makes evaluative claims," without specifying whether she is referring to

Colombian or international human rights discourses or both. The quote has an important insight, but it would have also been good to understand human rights discourses better, the narratives that the Community is selectively drawing from, and the effects of the Community's narratives and stances on domestic and international human rights discussions.

Maybe these are topics to be explored in another book. In the meantime, the current book is worthwhile reading. It is of special import to anthropologists, (especially those who focus on anthropology of the state), political sociologists, social movement researchers, political scientists, scholars in Peace Studies and Justice Studies, and scholars interested in the contemporary history of Colombia and its armed conflicts. Burnyeat's sophisticated, grounded approach and valuable research about peace communities and sustainability will contribute to future discussions about the state, the importance of Community members' identity narratives, and how to achieve sustainable, positive peace.

SUZANNE WILSON

Gustavus Adolphus College

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES Y AUTORAS DE MAGUARÉ, VOL. 33, N.º 2 · 2019

CAROLINA ANGEL BOTERO

Antropóloga y abogada de la Universidad de Los Andes (Bogotá), con una maestría en antropología de New School for Social research (Nueva York). Actualmente adelanta estudios de doctorado en antropología en la Universidad de Los Andes.

PAULO ILLICH BACCA

Etnógrafo legal con un grado en derecho de la Universidad Nacional de Colombia y doctorado en estudios sociojurídicos de la Universidad de Kent (Reino Unido). Ha sido profesor e investigador en Colombia, Inglaterra, España y Estados Unidos. Actualmente es el director de la línea de justicia étnica y racial de Dejusticia (Bogotá).

CHRISTIAN ANDRÉS CÁRDENAS CARRILLO

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia y estudiante de Cine y Televisión de la misma institución. Ha trabajado en temas de crianza, educación propia y tradición oral, así como en prácticas con la comunidad indígena fééneminaa de la amazonia colombiana.

MARÍA ISABEL GALINDO

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Estudios Sociales y Políticos de la Universidad Icesi.

ANGELA LEDERACH

A partir de julio de 2020, profesora de antropología cultural en la Universidad de Creighton. Su investigación actual se enfoca en las prácticas cotidianas de la construcción de paz en los Montes de María. Coautora de *Cuando la sangre y los huesos claman. Travesías por el paisaje sonoro de la curación y reconciliación* (Gernika-Lumo: Gernika Gogoratz; 2014).

KRISTINA LYONS

Profesora de antropología y humanidades ambientales en la Universidad de Pensilvania (Estados Unidos). Desde hace 16 años ha investigado y acompañado procesos rurales en el Putumayo.

JUAN CAMILO PERDOMO

Antropólogo egresado de la Universidad de Caldas, docente catedrático de la misma en el programa de antropología. Se interesa en el debate cultura/naturaleza y la metodología de la investigación científica.

SABINA RASMUSSEN

Politóloga de la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Estudio de Sociedades Latinoamericanas del Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine –IHEAL–, Universidad de Paris III. Coordina el área Ciencia, Tecnología y Sociedad en la Universidad Icesi.

CAROLINA SERRANO (TRADUCTORA)

Politóloga y especialista en Evaluación Social de Proyecto de la Universidad de Los Andes. Magíster en Estudios Internacionales de Paz del Instituto Kroc de la Universidad de Notre Dame. Trabajó como investigadora asociada de la Matriz de Acuerdos de Paz de la Universidad de Notre Dame.

CATALINA SIERRA ROJAS

Candidata a magíster en Antropología y Culturas Visuales de la Universidad Nueva de Lisboa. Profesional en Estudios Literarios de la Universidad Nacional de Colombia. Interés académico y artístico en la relación de la literatura con otros lenguajes y áreas de conocimiento.

INGE HELENA VALENCIA

Doctora en Antropología Social de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales –EHES– (París, Francia). Profesora asociada y directora del Departamento de Estudios Sociales de la Universidad Icesi.

CAMILA SOFÍA VENEGAS OSORIO

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Ha trabajado en temas de crianza, educación propia y prácticas de fortalecimiento lingüístico con la comunidad indígena fééneminaa de la amazonia colombiana.

SUZANNE WILSON

Profesora asociada de Sociología y Antropología de Gustavus Adolphus College (Minnesota, Estados Unidos). Su investigación se ha centrado en la política colombiana, la política de drogas de Estados Unidos y el tráfico de cocaína.

JEFFREY YODER (TRADUCTOR)

Enfermero profesional y sociólogo. Trabajó en salud comunitaria con “Sembrandopaz” en los Montes de María a lo largo de 22 meses.

EVALUADORES Y EVALUADORAS DE MAGUARÉ, VOL. 33, N.º 2

Margarita Serje, doctora en Antropología Social y Etnología, profesora asociada en el Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes.

Santiago Martínez Medina, doctor en Antropología, posdoctorante en Ciencias Sociales y Saberes sobre la Diversidad, Instituto Alexander von Humboldt.

Lina Pinto García, candidata a doctora en Estudios de Ciencia y Tecnología de la Universidad de York, Toronto, Canadá.

Kristina Lyons, doctora en Antropología, profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de Pennsylvania.

Catalina Quiroga, magíster en Geografía, investigadora en el departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia y en el Centro de Educación para el Desarrollo de la Corporación Universitaria Minuto de Dios.

María Clemencia Ramírez, doctora en Antropología Social, investigadora honoraria del Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH–.

Daniel Ruiz Serna, doctor en Antropología de la University of British Columbia y en el Center for Oral History and Digital Storytelling en Concordia University.

Ángela Lederach, profesora de antropología cultural en la Universidad de Creighton. Su investigación actual desarrolla una teoría fundamentada en “paz sin prisa”, enfocada en las prácticas cotidianas de la construcción de paz en los Montes de María. Es coautora de *Cuando la sangre y los huesos claman. Travesías por el paisaje sonoro de la curación y reconciliación*.

Ivan Darío Vargas Roncancio, candidato a doctor en Natural Resource Sciences, McGill University.

Diana Pardo Pedraza, doctora en estudios culturales, Universidad de California Davis.

Fredy A. Mora Gámez, PhD, investigador postdoctoral en Linköping University.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia

Maguaré es una publicación bianual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, cuyo objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales que contribuyan al avance de la Antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales. La revista propende por la apertura temática, teórica y metodológica mediante la publicación de documentos con perspectiva antropológica, pero también de otras áreas del conocimiento como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc. El propósito de la revista es crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad. El equipo editorial lo conforman la directora y editora, un Comité Editorial conformado por docentes de varios departamentos de Antropología en Colombia, y un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales de reconocida trayectoria académica, quienes se encargan de apoyar el proceso de edición de los documentos recibidos por la publicación. La revista divulga artículos de variada índole, entre los que se cuentan los siguientes: 1) artículo de investigación científica, que presenta de manera detallada los resultados originales de investigaciones desde una perspectiva analítica o crítica; 2) artículo corto: documento breve que presenta resultados originales, preliminares o parciales de una investigación científica; 3) revisión de tema: documento resultado de la revisión de la literatura sobre un tema de interés y

particular y se caracteriza por realizar un análisis de por lo menos cincuenta fuentes bibliográficas; 4) traducción de textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 5) informe de monografía: documento que resume los puntos principales de una tesis presentada para obtener algún título.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Cada documento que recibe *Maguaré* entra en un proceso de selección que adelanta el Comité Editorial para escoger los textos que serán sometidos a evaluación por pares académicos. Una vez seleccionado el texto, se asignan dos pares nacionales o internacionales de reconocida trayectoria académica que emitirán concepto sobre el escrito. La publicación final, sin embargo, es decisión del Comité Editorial. Finalizado el proceso de revisión, el (la) editor(a) informará al (a la) autor(a) la decisión sobre su documento. Si este ha sido seleccionado para publicación, la revista hará llegar a su autor(a) el respectivo formato de autorización para su publicación y reproducción en medios impreso y digital.

PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Todo material propuesto para publicación debe ser inédito y no haber sido presentado a otras revistas o publicaciones.

2. Los documentos pueden ser enviados a Maguaré, al correo revmag_fchbog@unal.edu.co.

3. Los artículos (de 30 páginas máximo sin incluir bibliografía y elementos gráficos) deben ser enviados en formato *.doc o *.rtf, en letra Times New Roman de 12 puntos y con interlineado doble. Las reseñas tendrán una extensión máxima de 1.500 palabras (cerca de 4 páginas).

4. En la primera página del texto deben incluirse los siguientes datos de su autor o autora: nombres y apellidos completos, filiación institucional y correo electrónico de contacto o dirección. Igualmente, debe incluirse su respectivo resumen con el objetivo, la metodología utilizada y las conclusiones (128 palabras máximo) en español e inglés y, además, las palabras clave (máximo 8), también en ambos idiomas. Si el artículo es el resultado de alguna investigación o proyecto, debe incluirse (en nota a pie de página) el título y el número de la investigación y, cuando corresponda, el nombre de la entidad que la financió.

5. En una carpeta digital deben entregarse los archivos originales de tablas o diagramas, fotografías e ilustraciones. En cuanto a las dos últimas, estas deben estar en formato .png, .jpg o .tiff, con resolución mínima de 300 ppp. Toda imagen, figura o tabla que no sea de la autoría de quien ha escrito el texto, deberá contar con la autorización escrita de su autor(a) original para su publicación y con la respectiva referencia o nota aclaratoria. Dicha autorización debe tramitarla el (la) autor(a) del artículo.

GENERALIDADES

Maguaré se guía en general por las normas de ortografía y de gramática de la Asociación de Academias de la Lengua Española y por los criterios de citación del Manual de Estilo de Chicago –adaptado al español por la Universidad de Deusto, Bilbao, por convenio con la Universidad de Chicago–. No obstante, dada la especificidad de la antropología como disciplina, Maguaré tiene criterios propios respecto de varios asuntos editoriales; por ejemplo, en el uso de mayúsculas y escritura de etnónimos, notas a pie de página, lenguaje incluyente, así como en la datación y citación de material etnográfico. Estos criterios constituyen el principal propósito de estas normas de presentación, que se enriquece con la transcripción adaptada de los paradigmas básicos de referenciación en el estilo de Chicago de autor(a)-año.

CRITERIOS EDITORIALES

Lenguaje incluyente y trato de género

Maguaré promueve el uso de un lenguaje incluyente y no sexista. Por tanto, aconseja la Guía de uso para un lenguaje igualitario (castellano), de la Universidad de Valencia (2012), que se puede recuperar en el siguiente enlace: https://www.uv.es/igualtat/GUIA/GUIA_CAS.pdf. Entre las principales estrategias y opciones de escritura, están las siguientes: utilizar nombres colectivos y abstractos, y formas neutras ('las personas' en vez de 'los hombres'; 'quienes estudian' en vez de 'los estudiantes'); cuando se trata de grupos mixtos, incorporar en el discurso siempre las formas femeninas junto a las masculinas (las y los profesionales en antropología).

Figuras y tablas

Las imágenes (fotografías, dibujos, mapas, gráficos) incluidas en los artículos se consideran bajo el rótulo de figuras; la información estadística se organiza en tablas, con este título. *Maguaré* no incluye imágenes de ornato en sus artículos; en caso de que no exista una referencia a las imágenes o figuras incluidas, prescindiremos de ellas.

Notas a pie de página

La revista limita el uso de notas a pie de página a las estrictamente necesarias. El criterio es que, si la nota es importante, debe incorporarse al texto; si no lo es, debe eliminarse. *Maguaré* solo admite las siguientes excepciones: cuando el artículo es producto de una investigación científica, se recurre al pie de página para informar el nombre de esta, sus fechas y la institución patrocinadora; mediante el pie de página se dan créditos a ponencias precedentes al texto del artículo o para remitir a una página web. Los llamados van en superíndice, después del signo de puntuación.

REFERENCIACIÓN

Cabe insistir que *Maguaré* se guía por los criterios de citación del *Manual de Estilo de Chicago* –adaptado al español por la Universidad de Deusto, Bilbao, por convenio con la Universidad de Chicago– y pide a sus colaboradores que presenten sus

trabajos en el estilo de citación de autor(a)-año, que se desglosa en los capítulos 14 y 15 de dicho *Manual*. Para facilitar este trabajo, incluimos a continuación las orientaciones clave:

EPÍGRAFES

Van justificados a la derecha, con su respectiva referencia (nombre y apellido, año de publicación y título completo, separados por puntos):

La fe se tiene y se tiene para usarla cuando sea, o se considere necesario. Joel James Figarola. 2006. *La brujería cubana: el palo monte*

CITACIÓN EN EL CUERPO DEL TEXTO

En el texto solo se incluye el año de publicación del libro citado, no la fecha original de publicación. El rango de páginas no se abrevia, y las de Prefacio, Introducción y afines, si vienen foliadas en números romanos, se referencian de igual forma: (Rieger 1982, xx-xxx).

Estructura de citas

Abierta (Loeaza 1999); *textual* (Loeaza 1999, 218-223); de dos y tres autores (Shepsle y Bonchek 2005, 45); de cuatro o más autores (Barnes et ál. 2010). Cuando se citan varias referencias dentro del mismo paréntesis, se separan entre sí por punto y coma, así: (Loeaza 1999; Shepsle y Bonheck 2005). Lo mismo sucede si se citan dos referencias de la misma autora en el mismo paréntesis (Rieger 1982; 1983)

INFORMACIÓN ETNOGRÁFICA

Transcripciones

(de entrevistas, fuentes primarias, conversaciones personales o comunicaciones orales): Estos textos se escriben literalmente; por tanto, como se sobreentiende que los giros expresivos y marcas históricas de escritura se conservan, no se requiere especificar la literalidad de la transcripción [sic] en caso de barbarismos y usos lingüísticos particulares. Sin embargo, cuando el texto citado tiene algún error que pueda leerse como de transcripción, sí se indica [sic]. Hay que señalar, no obstante, que la ortografía y la puntuación son fundamentales para el cabal entendimiento del sentido de la transcripción de entrevistas, conversaciones personales y notas de campo, y han de regirse por las normas de sintaxis y escritura.

Correo o comunicación personal

Autor(a) o autoras(es), comunicación personal, dd/mm/aa: (Paula Pérez, comunicación personal, 28 de febrero de 2010)– Entrevistas no publicadas

Se referencian aparte, al final de las Referencias, en párrafo francés (CTRL+F), en orden cronológico, más la siguiente información: nombre de la persona entrevistada, lugar, fecha, hora, duración y método de registro.

Entrevista 1: Entrevista realizada a Patricia Rodríguez. Universidad Nacional de Colombia, edificio de Posgrados de

Ciencias Humanas, 26 de julio de 2017, 34 m. Grabadora de voz.

En el cuerpo del texto, se referencian entre paréntesis, de acuerdo con las listadas en las fuentes: (Entrevista 1, ...).

Entrevistas publicadas

Gordimer, Nadine. 1991. Entrevista. New York Times, entrevistador(a), DD/MM/AA.

Diarios de campo

Se referencian aparte, después de las Referencias, en párrafo francés (CTRL+F), en orden cronológico, e incluyendo la siguiente información: fechas o periodo que abarcan, lugar de realización de la observación, y método de registro. Si el (la) autor(a) del texto es quien realizó la observación, no es necesario que se autorreferencie. En caso contrario, debe aparecer quién realizó la observación o trabajo de campo.

Diario de campo 1: Diario de campo de septiembre y octubre de 2017, Sierra Nevada de Santa Marta, notas y registro fotográfico. En el cuerpo del texto, se referencian entre paréntesis, de acuerdo con las listadas en las fuentes: (Diario de campo 1, ...).

LIBROS

Un(a) autor(a)

Se organiza alfabéticamente en la lista de referencias y el apellido va primero que el nombre de pila:

Ortiz-Osés, Andrés. 2007. *Los mitos vascos: Aproximación hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Autoría conjunta o múltiple

dos o tres autoras (o editores) de la misma obra se citan en el orden en que aparecen en la portada. En la bibliografía solo se invierte el nombre del primer autor o autora, y se escribe coma antes y después del nombre de pila o iniciales de ese primer autor. Se usa la conjunción “y” no el signo &.

Shepsle, Kenneth y Mark Bonchek. 2005. *Las fórmulas de la política: instituciones, racionalidad y comportamiento*. México: Taurus/Centro de Investigación y Docencia Económicas.

Alonso Schokel, Luis y Eduardo Zurro. 1977. *La traducción bíblica: lingüística y estilística*. Madrid: Cristiandad.

Jacobs, Sue-Ellen, Wesley Thomas y Sabine Lang, eds. 1997. *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Urbana: University of Illinois Press.

Si una obra tiene *más de tres autores(as) o editores(as)*, en la citación se incluye el nombre de la primera autora o autor, seguido de la expresión “et al.”, sin mediar coma, pero en la lista de referencias final se incluyen todos.

Trabajos anónimos

“Si el autor o editor es desconocido, tanto la cita en nota como la entrada bibliográfica deben comenzar con el título. En

la alfabetización se prescinde del artículo inicial. [...] Aunque de manera general hay que evitar el uso de Anónimo, puede reemplazarse al nombre cuando en la bibliografía sea necesario agrupar varias obras anónimas” (*Manual de estilo* 14.79).

Editor(a), traductor(a) o compilador(a), no autor(a)

“Cuando en la portada no figura ningún autor, la obra se cita por el nombre del editor(es), compilador(es) o traductor(es). [...] tras el nombre y una coma se escribe, en redonda, la abreviatura adecuada (trad., ed., comp. [o coord.]) o sus formas de plural)” (*Manual de estilo* 14.87).

Andrés-Suárez, Irene, ed. 2012. *Antología del microrrelato español (1906-2011): El cuarto género narrativo*. Madrid: Cátedra.

Silverstein, Theodore, trad. 1974. *Sir Gawain and the Green Knight*. Chicago: University of Chicago Press.

Editor(a), traductor(a), coordinador(a) o compilador(a), además del autor(a)

Adorno, Theodor y Walter Benjamin. 1999. *The Complete Correspondence. 1928-1940*, Edición de Henri Lonitz. Traducción de Nicholas Walker. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Títulos

Los títulos y subtítulos de libros van en cursiva y llevan mayúscula inicial la primera palabra y los nombres propios. Esta norma

rige para los títulos en español y gran parte de los títulos en lenguas extranjeras, pero no para el inglés que lleva mayúscula inicial en cada palabra, excepto las preposiciones.

Hay que respetar la grafía y puntuación de los títulos, con excepción de los que aparezcan en mayúsculas en la portada original. Se usan dos puntos, también en cursiva, para separar el título principal del subtítulo. Cuando un título que está en cursiva contiene el título de otra obra (sea breve o extensa), este se pone entre comillas.

Los títulos muy largos pueden acortarse en la bibliografía o la nota, indicando la elipsis mediante puntos suspensivos. Si se requiere la traducción de un título, esta sigue al título original y va entre corchetes, sin cursivas ni comillas.

Si es necesario citar tanto el original como la traducción, se puede emplear cualquiera de las dos formas siguientes, dependiendo de cuál sea de mayor interés para las y los lectores, el original o la traducción:

Furet, François. *Le passé d'une illusion*. París: Éditions Robert Laffont, 1995. Traducción de Deborah Furet como *The Passing of an Illusion* (Chicago: University of Chicago Press, 1999). Furet, François. *The Passing of an illusion*. Trad. de Deborah Furet. Chicago: University of Chicago Press, 1999. Originalmente publicado como *Le passé d'une illusion* (París: Éditions Robert Laffont, 1995).

ARTÍCULOS EN REVISTAS

ACADÉMICAS:

Digital

Arroyave, Sergio. 2019. "Coproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes. Entre territorializaciones y refrains". *Maguaré* 33, 1: 17-46. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82390>

En caso de no haber DOI

Arroyave, Sergio. 2019. "Coproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes. Entre territorializaciones y refrains". *Maguaré* 33, 1: 17-46. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/82390/72678>

Físico

Arroyave, Sergio. 2019. "Coproducción del paisaje y el campesino de Río Verde de los Montes. Entre territorializaciones y refrains". *Maguaré* 33, 1: 17-46.

TESIS

Alemaný, Macario. 2005. "El concepto y la justificación del paternalismo". Tesis doctoral en Filosofía del Derecho, Universidad de Alicante, San Vicente de Raspeig."

GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES

Maguaré. Journal of the Department of Anthropology

Maguaré is a biannual academic journal published since 1981 by the Department of Anthropology at Universidad Nacional de Colombia. Its main purpose is to publish original pieces and work that contribute to anthropology and other social sciences. *Maguaré* fosters and supports thematic, theoretical and methodological openness. It seeks to publish anthropologically-inspired texts produced by scholars from other social sciences and the humanities, such as history, sociology, literature, psychology, social work, among others.

Maguaré's editorial staff is composed of a director affiliated to the Department of Anthropology at Universidad Nacional de Colombia, Bogotá; an editor; an Editorial Committee, whose members are professors at several Colombian anthropology departments; and an International Scientific Committee, composed by distinguished professors. These two committees assist the editorial process.

The Journal disseminates several categories of papers and articles, which include: 1) papers based on academic research that present detailed results of research projects; "artículos de reflexión" or reflexive or critical papers that deal with research of a specific subject, based on original sources; 3) short papers: brief documents that present original, preliminary or partial research results; 4) literature surveys about relevant topics to anthropology and the social sciences, based on at least fifty bibliographic references;

5) translation: translations of classic or contemporary texts, or transcriptions of historical documents of special interest

for *Maguaré*; 6) monographic reports, based on a graduate or undergraduate thesis or dissertation.

SUBMISSION PROCESS

Manuscripts submitted to *Maguaré* should not be under consideration elsewhere or have been published in any form. All manuscripts are reviewed anonymously by three academic peers who evaluate if the piece should be published and who suggest minor or major changes.

Authors should send their manuscripts to the following electronic mail: revista-maguare@gmail.com; or to Universidad Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.

The papers (average length of 30 pages, not including bibliography and graphic elements) must be sent in *.doc or *.rtf format, in size 12, double-spaced in Times New Roman. The book reviews will have a maximum length of 1.500 words (about 4 pages).

The first text page must include the following author's data: full name and surname, institutional affiliation and contact e-mail or address. Article should include an abstract in Spanish and English (with a maximum length of 128 words) and 10 Spanish and English keywords. If the article is a research result, its title and funding source must be included as a footnote. Original photographs, illustration, tables or diagrams must be submitted on separate digital folder. Photographs and illustrations must be compressed in png, jpg or tiff format, with a minimum resolution of 300 dpi. All images, figures or tables which

are not the researcher's authorship must have written authorization from the original author and the adequate reference or clarifying note. This authorization must be arranged by the author.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE SYSTEM

Maguaré follows the author-date bibliographic reference system espoused by the Chicago Manual of Style, 16th edition, available at <http://www.chicagomanualofstyle.org>. This system uses parenthetical references for in-text citation and a list of references at the end of each piece. The in-

formation to be included in parentheses is the following: author's last name, year of publication of the work, and page number. For example: (Benavidez 1998, 125). When citing a work by various authors, the following models are used: two and three authors (Shepsle and Bonchek 2005, 45), and four or more authors (Barnes Et ál. 2010, 25). When citing an author quoted by another, the following format is used: (Marzal, quoted in Pease 1982, 11-12). The bibliographical reference list shall follow the Chicago Manual of Style system, with the modifications we have made for publications in Spanish.

NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

M*aguaré* é uma publicação semestral editada desde 1981 pelo Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia. Seu principal objetivo é a divulgação de trabalhos científicos e de pesquisas originais que contribuam para o avanço da antropologia e de outras áreas das ciências sociais. A revista inclina-se à abertura temática, teórica e metodológica, mediante a publicação de documentos relacionados a outras áreas do conhecimento como história, sociologia, literatura, psicologia, assistência social e entre outras com o objetivo de criar redes de conhecimentos e promover a interdisciplinaridade. A equipe editorial é formada por um(a) Diretor(a) adjunto(a) ao Departamento de Antropologia da Universidad Nacional da Colômbia, sede Bogotá, um(a) Editor(a), um Comitê Editorial formado por docentes de vários Departamentos de Antropologia na Colômbia e um Comitê Científico Internacional, integrado por profissionais estrangeiros de reconhecida trajetória acadêmica, cuja função é acompanhar o processo de edição dos documentos recebidos pela revista, que divulga artigos de variados gêneros, apesar de ser um guia para detalhar o tipo de textos priorizados pela revista, não suprime a diversidade de documentos recebidos pela publicação. Entre os quais se encontram: 1) Artigo de pesquisa científica, que apresenta de forma detalhada os resultados originais de projetos de pesquisa; 2) Artigo de reflexão: documento que apresenta resultados de pesquisas dentro de uma perspectiva analítica ou crítica do autor sobre um determinado tema específico, que recorre a fontes originais, 3) Artigo curto: documento breve que apresenta resultados originais,

preliminares ou parciais de uma pesquisa científica; 4) Crítica literária: documento que resulta de uma revisão literária sobre algum tema de interesse particular. Caracteriza-se por realizar uma análise de no mínimo cinquenta fontes bibliográficas; 5) tradução de textos clássicos, da atualidade ou transcrições históricas de interesse particular dentro da perspectiva temática da revista; 6) Tópicos de monografia: documento que extrai os pontos principais de uma tese apresentada para obtenção de algum título.

AValiação DE ARTIGOS

Cada artigo recebido pela revista *Maguaré* é submetido a um processo de seleção feito pelo Comitê Editorial que escolhe os textos que serão avaliados por pares acadêmicos. Uma vez que o texto é selecionado, são determinados três avaliadores nacionais ou internacionais renomados que emitirão um conceito sobre o texto. A publicação final, no entanto, é decisão do Comitê Editorial. Depois de finalizado o processo de revisão, o editor informará ao autor a decisão final sobre o texto. Se este for selecionado pela publicação, a revista enviará ao (à) autor(a) o respectivo formato de autorização para sua publicação em meio impresso ou digital.

APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

1. Todo material proposto para publicação deve ser inédito e não ter sido apresentado em outras revistas ou qualquer tipo de publicações.
2. Os artigos podem ser enviados à revista *Maguaré*, através do e-mail revista-

maguare@gmail.com ou ao endereço da Universidade Nacional da Colômbia, Cra. 30 n. 45-03, edifício 212, oficina 130, Bogotá, Colômbia.

3. Os artigos (de 30 páginas em média sem incluir bibliografias ou gráficos) devem ser enviados em *.doc ou *.rtf, em letra Times New Roman 12 e com espaçamento duplo. As resenhas terão uma extensão máxima de 1.500 palavras (cerca de 4 páginas).
4. Na primeira página do texto deve estar incluído os seguintes dados do(a) autor(a): nome completo, filiação institucional e e-mail ou endereço para contato. Igualmente, deve incluir seu respectivo resumo (128 palavras no máximo) em espanhol e inglês e 10 palavras-chave, também nos respectivos idiomas. Se o artigo for resultado de uma pesquisa ou projeto, deve incluir (em nota de rodapé) o título e o número da pesquisa e, quando necessário, o nome da instituição que financiou.
5. Em um arquivo digital devem ser entregues as fotografias originais, ilustrações, gráficos ou diagramas. Quanto às fotografias e ilustrações, devem estar no formato PNG, JPG ou TIFF em uma resolução mínima de 300 dpi. Toda imagem, figura ou gráfico, que não seja de autoria do

pesquisador deve contar com a autorização por escrito do autor original para sua publicação e com a respectiva referência ou nota explicativa. Essa autorização é responsabilidade do(a) autor(a) do artigo.

SISTEMA DE REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

A revista *Maguaré* submete-se às normas de referência bibliográfica do sistema Autor-data do Chicago Manual of Style, 16ª edição, disponível em <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Esse sistema conta com um modelo de citação parentética no caso de citação dentro do texto e outro modelo para lista bibliográfica. Nas citações dentro do texto, deve estar mencionado entre parênteses o primeiro sobrenome do autor, o ano de publicação da obra e página, por exemplo, (Benavidez 1998, 125). Para mencionar uma obra de vários autores, são utilizados os seguintes modelos: quando são dois ou três (Shepsle e Bonchek 2005, 45); e quando são quatro ou mais (Barnes Et ál. 2010, 25). No caso de fazer referência a um autor citado, deve estar escrito assim: (Marzal, citado em Pease 1982, 11-12). A lista de referência deve submeter-se ao modelo do Chicago Manual of Style com as modificações que incluímos para as publicações em espanhol.



PROFILE Issues in Teachers' Professional Development

Vol. 22, N.º 1 • January-June 2020
Departamento de Lenguas Extranjeras
www.profile.unal.edu.co | rprofile_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Psicología

Vol. 29, N.º 1 • enero-junio 2020
Departamento de Psicología
www.revistacolombianapsicologia.unal.edu.co
revpsico_fchbog@unal.edu.co

Forma y Función

Vol. 33, N.º 1 • enero-junio 2020
Departamento de Lingüística
www.formayfuncion.unal.edu.co | fyf_fchbog@unal.edu.co

Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía

Vol. 29, N.º 1 • enero-junio 2020
Departamento de Geografía
www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co
rcgeogra_fchbog@unal.edu.co

Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura

Vol. 47, N.º 1 • enero-junio 2020
Departamento de Historia
www.anuariodehistoria.unal.edu.co | anuhisto_fchbog@unal.edu.co

Literatura: Teoría, Historia, Crítica

Vol. 22, N.º 1 • enero-junio 2020
Departamento de Literatura
www.literaturathc.unal.edu.co | revliter_fchbog@unal.edu.co

Ideas y Valores

Vol. LXIX, N.º 173 • mayo 2020
Departamento de Filosofía
www.ideasyvalores.unal.edu.co | revideva_fchbog@unal.edu.co

Revista Maguaré

Vol. 33, N.º 2 • julio-diciembre 2019
Departamento de Antropología
www.revistamaguare.unal.edu.co | revmag_fchbog@unal.edu.co

Revista Colombiana de Sociología

Vol. 43, N.º 1 • enero-junio 2020
Departamento de Sociología
www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co
revcolso_fchbog@unal.edu.co

Trabajo Social

Vol. 22, N.º 1 • enero-junio 2020
Departamento de Trabajo Social
www.revtrabajosocial.unal.edu.co | revtrasoc_bog@unal.edu.co

Desde el Jardín de Freud

N.º 19 • enero-diciembre 2019
Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura
www.jardindefreud.unal.edu.co | rpsifreud_bog@unal.edu.co

Matices en Lenguas Extranjeras

N.º 12 • enero-diciembre 2019
Departamento de Lenguas Extranjeras
www.revistas.unal.edu.co/index.php/male
revlenex_fchbog@unal.edu.co

PUNTOS DE VENTA

en la librería, Bogotá
Plazoleta de Las Nieves
Calle 20 N.º 7-15
Tel. 3165000 ext. 29494

Campus Ciudad Universitaria
Edificio Orlando Fals Borda (205)
Edificio de Posgrados de Ciencias
Humanas Rogelio Salmons (225)
Auditorio León de Greiff, piso 1
Tel.: 316 5000, ext. 20040
www.unalibreria.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co



Todas nuestras revistas académicas se pueden consultar on-line bajo la modalidad de acceso abierto.

CENTRO EDITORIAL
Edificio de Posgrados de la
Facultad de Ciencias Humanas
(225), sótano.
Tel: 3165000 ext. 16139, 16141
editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co



maguaré

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia
por Xpress Estudio Gráfico y Digital SAS
Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.

