

EL RETORNO A MULATOS Y LA COMUNIDAD DE PAZ DE SAN JOSÉ DE APARTADÓ: CONTINGENCIAS Y MOMENTOS DE RUPTURA*

JUAN RICARDO APARICIO CUERVO**

japarici@uniandes.edu.co

Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

RESUMEN Este artículo se enfoca en rastrear, a partir de un registro etnográfico, distintos momentos a lo largo de la historia de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó en los cuales se desplieguen prácticas sociales antagónicas que trastocan momentáneamente los proyectos de gobernar a estas poblaciones. En particular, me detengo en distintos momentos de la historia de este colectivo, como la decisión de no abandonar sus territorios y coordinar sus propios retornos, como insumos para adelantar discusiones teóricas alrededor de las concepciones de “lo político”, la resistencia y agencia. Utilizando el registro etnográfico, ofrezco un relato donde las contradicciones, ambivalencias y contingencias permiten entender los límites y posibilidades que tales proyectos tienen para la imaginación social del presente. Me interesa señalar la posibilidad de que aquellas poblaciones expuestas a la violencia física y simbólica de distintas soberanías puedan todavía desplegar prácticas sociales antagónicas.

PALABRAS CLAVE:

Comunidad de Paz de San José de Apartadó, prácticas sociales antagónicas, gubernamentalidad neoliberal humanitaria, etnografía.

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda21.2015.04>

* El trabajo de campo desarrollado para este artículo fue financiado por el proyecto “Reparación y Cuerpos Políticos Fragmentados” de la Vicedecanatura de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes. También fue beneficiado por varios encuentros y presentaciones tanto en Bogotá como en París por el “PROYECTO ECOS-NORD Comprender la subjetividad política hoy: experiencias y conceptualizaciones”, financiado por Colciencias y la Universidad de los Andes.

** Ph.D. Antropología, Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, Estados Unidos.

THE RETURN TO MULATOS AND THE PEACE COMMUNITY OF SAN JOSÉ DE APARTADÓ: CONTINGENCIES AND MOMENTS OF RUPTURE

ABSTRACT This article focuses on examining the ethnological record of different moments throughout the history of the Peace Community of San José de Apartadó in which antagonistic social practices are displayed that momentarily disrupt the projects for governing these populations. In particular, I explore different moments in the history of this collective, such as the decision not to abandon their territories and to coordinate their own return as material for theoretical discussions regarding concepts of “the political,” resistance and agency. Using the ethnographic record, I present a story in which contradictions, ambivalences and contingencies make it possible to understand the limits and possibilities of these projects for the social imagination of the present. I am interested in pointing out the possibility that populations exposed to the physical and symbolic violence of different sovereignties can still engage in antagonistic social practices.

KEY WORDS:

Peace Community of San José de Apartadó, antagonistic social practices, humanitarian neoliberal governmentality, ethnography.

O RETORNO A MULATOS E A COMUNIDADE DE PAZ DE SAN JOSÉ DE APARTADÓ: CONTINGÊNCIAS E MOMENTOS DE RUPTURA

RESUMO Este artigo se enfoca em rastrear, a partir de um registro etnográfico, diferentes momentos ao longo da história da Comunidade de Paz de “San José de Apartadó” nos quais se realizam práticas sociais antagônicas que prejudicam momentaneamente os projetos de governar essas populações. Em particular, detenho-me em diferentes momentos da história desse coletivo, como a decisão de não abandonar seus territórios e coordenar seus próprios retornos, como insumos para realizar discussões teóricas sobre as concepções do “político”, da resistência e da agência. Utilizando o registro etnográfico, ofereço um relato no qual as contradições, ambivalências e contingências permitem entender os limites e possibilidades que esses projetos têm para a imaginação social do presente. Interessa-me sinalizar a possibilidade de que aquelas populações expostas à violência física e simbólica de diferentes soberanias possam ainda realizar práticas sociais antagônicas.

PALAVRAS-CHAVE:

Comunidade de Paz de San José de Apartadó, práticas sociais antagônicas, governamentalidade neoliberal humanitária, etnografia.

EL RETORNO A MULATOS Y LA COMUNIDAD DE PAZ DE SAN JOSÉ DE APARTADÓ: CONTINGENCIAS Y MOMENTOS DE RUPTURA

JUAN RICARDO APARICIO CUERVO

LEGUÉ POR CUARTA VEZ a la vereda de Mulatos en el caserío de San José de Apartadó, desde que inicié mis visitas en 2005. Luego de subir por la sinuosa cuchilla de Chontalito por cuatro horas, desde donde se puede divisar el golfo de Urabá y donde habían restos de la presencia de un campamento temporal de algún grupo armado, y tras dos horas caminando paralelo al río Mulatos, por fin llegamos, junto con una comitiva de observadores internacionales, acompañantes y funcionarios de instituciones internacionales (ver la figura 1). No llovió en varios días, así que el camino fue ligero y sin grandes obstáculos. A la entrada, un cartel informaba: “Bienvenidos a la aldea de Paz Luis Eduardo Guerra. Zona Neutral” (ver la figura 2). Esta vez, 28 de febrero de 2013, el aspecto del lugar contrastaba con respecto a la última vez que estuve, en febrero de 2008. Creada el 23 de febrero de 1997 como respuesta a la intensificación de la confrontación armada en esta región del Urabá antioqueño, y ante la opción de campesinos, acompañados de distintas organizaciones –incluidas la Arquidiócesis de Apartadó y otras organizaciones humanitarias–, de quedarse en el territorio y declarar una zona neutral libre de la presencia de todos los actores armados, la Comunidad de Paz de San José de Apartadó (CPSJA) se ha convertido a lo largo de estos años en un referente de opiniones divididas y contrastantes alrededor del gobierno de las víctimas y su particular desafío por parte de organizaciones populares (Aparicio, 2012 y 2012a). Lo que antes fue una planicie cubierta con un bosque que empezaba a desmontarse pero que todavía rodeaba y entraba a las casas abandonadas por los desplazamientos forzosos del año 2000, ahora era un potrero limpio y con varias edificaciones de madera donde figuraban la escuela, la cocina, varias casas de los pobladores y una biblioteca, donde la Comunidad de Paz de San José de Apartadó (CPSJA) guardaba publicaciones sobre su historia y desarrollo. Les iba a entregar mi libro producto de varios años de reflexiones, visitas e interrogaciones sobre el gobierno humanitario del desplazado interno y la emergencia de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó (Aparicio, 2012).

Figura 2. La Aldea de Paz, Mulatos



Fuente: Juan Ricardo Aparicio (2013).

presencia de bases militares dentro del casco urbano de San José de Apartadó. Luego de esta masacre, que no sólo cobraría la vida de Luis Eduardo sino también la de varios pobladores, incluidos niños de cinco y siete años, la CPSJA declaró la “Ruptura con el Estado colombiano”. Esto significó, en la práctica, no seguir denunciando a las autoridades los sucesos cometidos contra habitantes de la región, terminar las mesas de diálogo con la institucionalidad, crear las propias escuelas guiadas por maestros formados por la misma Comunidad, entre otras decisiones. Y, por supuesto, como lo confirmó el retorno a Mulatos, la autogestión y la no dependencia de una “gubernamentalidad neoliberal humanitaria”² centralizada por las agencias del Estado para decretar y gobernar

2 Con este término estoy describiendo una tecnología de gobierno que se propone llevar a cabo una correcta disposición de las “cosas” para poderlas gobernar, pero no asegurar consigo misma un ejercicio de soberanía sobre cuerpos y poblaciones, sino adecuarlos a las exigencias del mercado. Por supuesto, estoy refiriéndome a las conferencias de Foucault de 1978-1979 sobre el neoliberalismo, donde se propone entender justamente la llegada de una tecnología de tipo ambiental y tolerante a los fenómenos oscilatorios (Foucault, 2007). Foucault mismo caracterizará esta tecnología de gobierno de manera contrastante con sus previas conferencias sobre los anormales y sus respectivas positivities, sobre la razón de Estado fundamentada en el eje de seguridad, territorio y población, así como sobre el racismo, el nazismo y el estalinismo. Será entonces este

estos retornos. En adelante, sólo se registrarían estas acciones en comunicados dirigidos a acompañantes, comunidades hermanadas, ONG y otras instituciones internacionales. La Comunidad, en ese entonces (2005), oponiéndose a vivir al lado de la estación de Policía, decidió volver a desplazarse del casco urbano de San José de Apartadó, lugar donde habían llegado luego de los sucesos del año 2000, para fundar, aproximadamente a 800 metros, por la carretera que conduce a Apartadó, al pequeño asentamiento denominado “San Josecito”. Se trataba de un pequeño asentamiento que, cuando llegué por primera vez, en 2007, parecía todavía un campo de refugiados pero que tan sólo años después tenía mayor infraestructura y dejaba atrás su condición de emergencia.

Esta vez me llamó la atención al inicio de la jornada de travesía que nos llevaría la Aldea de Paz, la reconstrucción de la estación de Policía que custodiaba San José de Apartadó, una fortaleza que parecía omnipresente y contrastante con un casco urbano de no más de seis u ocho cuadras de ancho (ver la figura 3). Pero me sorprendió aún más encontrarme con la Aldea de Paz y verificar lo que unos años antes pensé que era tan sólo una utopía, y ahora parecía convertirse en la actualización, emergencia y avanzada de una autodenominada “población campesina no combatiente” que habitaba un territorio rico en recursos naturales y abundantes fuentes de agua, pero que durante las dos últimas décadas, y hasta hoy, ha sido disputado por distintos grupos armados. En la creación de un espacio-otro –para recordar a Foucault (1998) y su noción de las heterotopías–, destinado a ser habitado por campesinos acompañados de organizaciones que han decidido quedarse en el territorio. Por supuesto, las amenazas siguen hasta hoy, y los comunicados no dejan de llegar informando sobre nuevos desplazamientos, combates, amenazas a líderes, retenciones ilegales (ver www.cdpsja.org). También, y como lo pude verificar en esta visita, varios de los líderes históricos que conocí en años recientes se habían apartado voluntariamente de la CPSJA y ahora vivían en ciudades distantes o aun dentro del territorio. Pero la inauguración de la Aldea de Paz no deja de ser un poderoso ejemplo de la capacidad de poblaciones y sujetos enfrentados con un poder soberano, necropolítico y humanitario, de participar todavía en lo que Laclau (2008) llamó la continuación de “prácticas sociales antagónicas”, y que se rehúsan a ser gobernados por otros. Así, lejos de seguir la metáfora de la nuda

neoliberalismo norteamericano el que, bajo los problemas del capital humano y de las externalidades, por ejemplo, renuncia de manera absoluta a la anulación exhaustiva del crimen y propone un tipo de regulación que se contentará con producir una mera intervención del mercado del crimen con respecto a la oferta del mismo. Ver Aparicio (2012a) para una descripción más detallada de esta desinversión frente al gobierno de la población internamente desplazada en Colombia.

Figura 3. Estación de Policía, San José de Apartadó



Fuente: Juan Ricardo Aparicio (2013).

vida tan recurrente en el mundo académico actual, siguiendo a Comaroff y Comaroff (2013), el propósito central de este artículo es utilizar el registro etnográfico para ilustrar la inexorable voluntad de vivir-en-el-mundo, de construir espacios de experimentación, o quizás de simple *aguante*³ que muestran aún estas poblaciones marginales, y que reafirman con proyectos como el de la Aldea de Paz; en un plano más concreto, tomar la decisión de regresar a sus lugares bajo retornos autogestionados, junto a acompañantes nacionales e internacionales.

3 El libro reciente de Elizabeth Povinelli, *Economies of Abandonment* (2011), introduce el interesante concepto de *perdurance*, para pensar quizás de qué tratan estos proyectos de supervivencia en medio de estas zonas de abandono. No se trata tanto de proyectos con fines determinados, de resistencia o empoderamiento; sino más bien del simple hecho de *perdurar*. He traducido libremente este concepto a la coloquial palabra *aguante*, sugerida por un grupo de lectura donde puse a discutir el borrador del artículo, conformado por Laura Quintana, Pablo Jaramillo, Carlos Andrés Manrique, Alhena Caicedo, Catalina Rodríguez y Ana María Otero. Los y las libro de cualquier responsabilidad en el uso adecuado de esta traducción, y de paso les agradezco los comentarios sobre el borrador. Lo mismo que a los evaluadores anónimos, que hicieron importantes comentarios al respecto.

Este artículo quiere, justamente, situar esta posibilidad de la continuación de “prácticas sociales antagónicas” y/o del simple *aguante* dentro de un terreno complejo y lleno de contradicciones. Siguiendo a Scott (2004) y su fascinante libro sobre el destino de Toussaint Louverture en la Revolución de Haití, lejos de quedarme en un relato romántico que anunciaría finales completos y cerrados, quiero más bien pasar a un registro trágico, donde las contingencias, contradicciones y posibilidades evitan caer en dos riesgos que veo actualmente proliferar en los corredores académicos. Uno, el de condenar cualquier opción de la diferencia a la repetición de la mismidad o la cooptación por parte del Estado, ya sea pensado como entidad aislable y separada de la sociedad civil o como producto y efecto de poder de un Estado capilar y micropolítico. Dos, el de caer en un esencialismo o romanticismo que supondría pensar en un afuera ontológico más allá de la modernidad y situado no sé en qué lugar libre de contradicciones y contingencias. Lejos de ambas opciones, el presente artículo toma el registro etnográfico para ilustrar las complejidades, ambivalencias y potencialidades que tienen estas prácticas, que llevarían simplemente, y de manera parcial, a la creación de la Aldea de Paz.

80 ■ El artículo comienza necesariamente con la contextualización y el origen de la CPSJA, que permitirá entender no sólo las contingencias que existieron detrás de su emergencia, sino, también, diversos sucesos que a lo largo de los años recientes han marcado la continuación de estas prácticas sociales antagónicas. En especial, quiero llamar la atención sobre cómo ésta es una historia de creación de fronteras y espacios otros construidos simbólicamente y con un alto grado de vulnerabilidad para protegerse de los avances de los grupos armados. Luego me concentro en el caso de la Aldea de Paz y lo que tal retorno significa para la CPSJA dentro de su larga historia. Aquí me detendré a explicar que quizás uno de los desafíos más claros de estas acciones es el de abiertamente desobedecer y desujetarse de una “gubernamentalidad neoliberal humanitaria” heredada de la clásica relación de sujeción y gobierno de la Ilustración, característica del Estado moderno (Arendt, 1976; Fassin, 2012; Derrida, 2001). O incluso, el desafío a la avanzada de recientes proyectos de desarrollo en Urabá, comúnmente asociados con el fortalecimiento de las instituciones, el buen gobierno y la llegada de la ley, pero articulados y promovidos por viejas estructuras paramilitares (Ballvé, 2013). Quiero utilizar estos ejemplos, que nutriré con mi registro etnográfico, para complicar sendas discusiones teóricas alrededor de las subjetividades políticas y de la noción misma de “lo político”. En mis conclusiones, quiero justamente repasar cómo y de qué manera estas prácticas sociales antagónicas son capaces de interrogar no sólo el presente del mundo humanitario, sino también, la disputada actualización de los escenarios transicionales y el horizonte del posconflicto en el país.

CONTEXTUALIZACIÓN E HISTORICIDADES

Hoy en día, justo a la entrada de la aldea de La Unión y en San José(cito), existen unos carteles grandes y muy visibles que informan al visitante que está a punto de entrar en una “propiedad privada”. En ellos se relacionan algunos de los Principios fundantes de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, como los que hacen referencia a la prohibición de proporcionar información alguna a ningún actor armado, así como a los grupos de trabajo colectivo y los días comunitarios, y a su definición como “población campesina no combatiente” (ver la figura 4). Una puerta rústica y estos carteles separan claramente a la CPSJA del “mundo exterior” y constituyen un “espacio diferente”. Desde los pasillos de algunas de las casas de San Josecito más cercanas a la carretera que lleva a San José se puede ver a los curiosos observando los carteles y las banderas, los jeeps blancos y los dos voluntarios altos y rubios que viven unos metros después de pasar la puerta, y que se pueden ver desde la entrada. En un sentido práctico, la puerta rústica y los carteles en los que se recogen las normas de la CPSJA constituyen todos los elementos que cualquier nuevo visitante o transeúnte necesita para saber que adentro sucede algo “especial”. Algunos actores armados han querido entender que algo se esconde, como armas, material de guerra, e incluso, soldados de uno u otro bando. Varias comisiones gubernamentales se han negado a entrar en el recinto de la Comunidad sin sus guardaespaldas armados, por temor a lo que podría sucederles.

Gracias a la confluencia de diversos factores, a las propuestas de una “comunidad neutral” para defender el derecho de la población civil a no formar parte de la “guerra de otros”, y al acompañamiento de diversas instituciones y algunos grupos religiosos, el 23 de marzo de 1997 se congregaron 400 familias en la escuela de San José de Apartadó (ver Aparicio, 2012). Allí firmaron una Declaración, que recogía las normas de conducta que debían observar todos los que quisieran formar parte voluntariamente de este novedoso ensamblaje contestatario, análogo y heterotópico respecto al de la norma requerida para aquellos cuerpos y poblaciones fracturados por la violencia y el desplazamiento en el país. Se trata de un rechazo o desujeción de una “gubernamentalidad neoliberal humanitaria” que se encarga de administrar y regular estas poblaciones residuales, actualizada en distintas iniciativas, tales como la promulgación de leyes, en los parques y comisiones de la memoria, en los planes de consolidación del territorio, en la transformación de la víctima en un sujeto útil y productivo, entre otros (ver Aparicio, 2012a y 2010). Pero también, del rechazo a abandonar sus lugares para luego deambular por los circuitos de la burocracia humanitaria una vez llegan a las grandes ciudades. No sólo recogía la distinción clásica entre combatientes y no combatientes,

Figura 4. Letrero a la entrada de San Josecito



Fuente: Juan Ricardo Aparicio (2008).

tan fundamental para inaugurar un derecho moderno de guerra, sino también el tipo de organización económica, política y social que regiría la vida de la CPSJA. Una articulación, en últimas, híbrida entre el derecho moderno y los mundos morales campesinos, que pone en duda o escapa del chantaje de la modernidad planteado por Foucault (1997), que nos pondrá a pensar en un adentro y un afuera (de la modernidad). En esta articulación figuraban la recuperación de la cooperativa de cacao y la constitución de una Asamblea General, compuesta por todos los miembros de la Comunidad, que serían los actores principales en los procesos de toma de decisiones; un reducido Comité Directivo, cuyos miembros serían elegidos anualmente, y programas generales de trabajo colectivo para el beneficio de toda la Comunidad.

No quiero decir que estas prácticas no estuvieran ya allí, o que no surgieran hasta la inauguración de la Comunidad de Paz; por el contrario, como han destacado algunos comentaristas que trabajan con “economías campesinas” en otras partes del mundo, algunas de estas prácticas son sin duda fundamentales y características de las estrategias de supervivencia de las

poblaciones campesinas (Gudeman y Rivera, 1990; Scott, 1985). Según mis entrevistados, los campesinos de San José de Apartadó, antes incluso de la creación de la CPSJA, ya ejecutaban algunas de las prácticas típicas de una “economía comunitaria” (Gibson-Graham, 2006), como los mencionados convites (asambleas de trabajo) o las manos cambiadas (trabajo compartido). Parafraseando el trabajo clásico de Scott (1985), esas “armas de los débiles” fueron las que utilizaron los campesinos recién llegados a esta región en las décadas de 1970 y 1980 para hacerse con un nuevo territorio. Continuaron siendo fundamentales durante los años de la guerra, y después de su constitución como una “Comunidad de Paz”, en 1997. Un exfuncionario de un proyecto de economías campesinas financiado por Holanda, que trabajó directamente en San José de Apartadó durante la década de los ochenta, y que pude entrevistar en 2007, reflexionó sobre estas prácticas:

Pero la economía campesina tiene fortaleza, es que tiene garantizada una política alimentaria, un universo de solidaridad que en la ciudad se rompe [...] esos valores nosotros los potenciamos diciendo que son fortalezas. Había conceptos de “vamos a arreglar un camino para unir a estas veredas acá”, y creamos unas garruchas en 12,5 kilómetros de cables para que la gente saque sus cosechas. Después nos dimos cuenta que también sacaban enfermos, y si el cable se caía, llegaban de las veredas a arreglarlo. En los carretables también, llegaban las *mingas*, las *manos cambiadas*; si el tipo quería hacer una siembra, los vecinos iban y le ayudaban, y él devolvía esos favores también ayudando, y ese tipo. Son valores positivos todos ellos para entenderlos y potenciarlos, y por eso es su permanencia; entonces, los conceptos de hoy hago tanto, en la medida en que el dinero no alcance, allá no funciona. (Comunicación personal, noviembre de 2007)

En varias entrevistas realizadas durante mi trabajo de campo, muchos de los integrantes actuales de la CPSJA que estuvieron durante los primeros años recuerdan que el trabajo colectivo en el campo, acompañados de las religiosas y el personal del Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR), los hacía sentirse más confiados con el proceso que estaban iniciando. Las condiciones generales tanto en San José de Apartadó como en el Bajo Atrato, donde los desplazamientos y masacres aumentaron durante 1997-1998, trajeron a la región a acompañantes internacionales, incluido el CICR, pero también a Brigadas Internacionales de Paz. Éstos fueron fundamentales durante los primeros años, sobre todo para seguir cultivando en los territorios de los cuales habían escapado para refugiarse en San José de Apartadó. Un testimonio recuerda la importancia que tuvieron estos acompañamientos en esos años, cuando todavía continuaban las persecuciones y los asesinatos y la presencia de actores armados:

Las monjas, [eso] fue un acuerdo de la comunidad que le pedimos al Obispo de Apartadó, que si nos podían dar un acompañamiento de hermanas; entonces, cuando eso, el Obispo estaba muy relacionado con la comunidad y dijo que sí, entonces llegaron ahí y nos acompañaban, y llegaron varias personas como ustedes y se quedaban con la comunidad ocho días, una semana, y así, cuando un día llego por ahí el Ejército y se metió, y le toco a la comunidad salir a hablar, que qué hacia el Ejército por ahí, entonces le pedimos el favor a las hermanas que si nos acompañaban, y ellas dijeron que sí, que con mucho gusto. (Comunicación personal, octubre de 2007)

Al preguntarles por su definición de la CPSJA o cómo es su vida cotidiana en ella, muchos coincidieron en su respuesta, destacando el hecho de trabajar unidos o de trabajar en comunidad; otros mencionaron la distinción entre combatientes y no combatientes. Asimismo, los campesinos que podían sentirse ajenos a las cuestiones principales de la CPSJA, en manos de los líderes históricos, señalaron el trabajo conjunto como el aspecto fundamental de lo que para ellos representaba la Comunidad. Poco a poco, durante esos años, los campesinos fueron ganando confianza y no tardaron en poner en práctica diversos proyectos económicos, políticos y sociales, entre los que destacan la ya mencionada recuperación de la antigua cooperativa de cacao, o la organización del regreso de algunas familias a sus aldeas originales. Sin lugar a dudas, tal y como lo narré al principio con el Retorno a Mulatos, se trata de prácticas no dictadas por una “gubernamentalidad neoliberal humanitaria”, sino por los mismos proyectos movilizadas por la CPSJA. Incluso, para ese entonces me refirieron varios intentos de acompañantes por sacar a las poblaciones vulneradas y darles refugio, ya sea en Apartadó o en otras regiones; pero los mismos pobladores se negaron a estas iniciativas y decidieron quedarse en el territorio (Aparicio, 2009, 2012). No sobra mencionar que en las reuniones donde he estado en embajadas con la CPSJA a lo largo de los años, también escuché consejos similares sobre cómo debían aceptar la asistencia humanitaria y los proyectos de infraestructura jalonados por las agencias, para dejar a un lado sus posiciones inamovibles. La respuesta de la CPSJA ha sido la de no escuchar estos consejos, sino cimentarse en sus propias racionalidades. Más adelante me referiré a otros eventos donde expresan esta misma voluntad de desujeción de esta técnica de gobierno, actualizada, en este caso, a través de la decisión de quedarse y *aguantar*. Durante esos primeros años, recordaron que a primera hora de la mañana los grupos de trabajo se desplazaban junto con los acompañantes a los campos abandonados para comprobar su estado, o la situación de sus casas y de otras infraestructuras.

Para ese entonces, un integrante de la CPSJA se encargaba de coordinar las labores de todos los grupos de trabajo. En lugar de desplazar a un grupo grande a trabajar en un solo campo, se organizaron pequeños grupos de trabajo que reali-

zaban diversas actividades, como el cultivo de diferentes productos o la reparación de los senderos. En aquellos días, su trabajo se centraba en preparar su regreso a la aldea de La Unión en el año 2000 (ver discusión abajo), para lo que debían comenzar por reacondicionar los campos abandonados y garantizar las provisiones de alimentos de las familias que regresarían a las aldeas, como habían hecho ellos mismos unos años antes. Un día a la semana dejaban a un lado sus actividades para trabajar en los “días comunitarios”. Actualmente existen entre 70 y 100 grupos con diferentes funciones y actividades, los cuales constituyen la columna vertebral de la estrategia económica de la CPSJA. Uno de los dirigentes del Consejo Interno me explicó su función como coordinador de los grupos de trabajo:

Bueno, al principio yo no sabía mucho. Entendía que lo que uno puede ofrecer a la comunidad es el propio sentido de responsabilidad y de concientización; si te asignan una tarea, debes comprometerte a cumplirla [...] Ahora estoy al cargo de los grupos de trabajo del cacao, y mi responsabilidad consiste en visitarlos en los campos, decirles lo que tienen que hacer, animarlos y ayudarlos en todo lo que pueda [...] Hay unos cuarenta grupos de trabajo pero sólo un tercio de ellos tienen que ver con el cacao; otros cultivan yuca, maíz o frijoles. (Comunicación personal, noviembre de 2008)

En 2005, el banco de datos del Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep) contabilizó las agresiones que la CPSJA había recibido hasta ese año: ejecuciones extrajudiciales (123), homicidios intencionados de individuos protegidos (20), asesinatos y persecuciones políticas (5), muertes por medios y métodos ilícitos (2), desapariciones forzosas (14), detenciones arbitrarias (91), heridos (18), torturados (55), amenazas (92), desplazamientos colectivos forzosos (17), otras agresiones (48) y bombardeos o ataques indiscriminados contra las propiedades de la población civil (20) (Cinep, 2005). Para cualquier observador externo de este panorama –y, de hecho, como algunos pocos entrevistados, principalmente de agencias y organizaciones humanitarias, alguna vez lo mencionaron– queda la pregunta de si tiene algún sentido tal monumental esfuerzo por adelantar estos proyectos de paz en medio del conflicto armado. No es de ninguna manera mi intención clarificar estas decisiones o emitir un juicio al respecto. Prefiero más bien detallar la continuación de estas prácticas sociales antagónicas o de simple *aguante* reflejadas hasta el momento en los esfuerzos por quedarse en el territorio, en la emergencia de unas economías comunitarias que permitían al menos no abandonar los cultivos sino seguirlos cultivando mientras se preparaba el retorno a algunas de las aldeas. En última instancia, siguiendo a Povinelli (2011), de la pervivencia o *aguante* de estas prácticas sociales antagónicas.

Aquí quiero detenerme, pues considero que estas prácticas, como las de rehusarse a abandonar los territorios y organizar sus propios retornos, son justamente las que permiten entrever la continuación de estas prácticas sociales antagónicas dentro de espacios sobredeterminados por la violencia física y simbólica de distintos soberanos. Queda claro que analizo las convergencias y expresiones concretas de “lo político”, entendidas como la continuación y la supervivencia de “prácticas sociales antagónicas” (Mouffe, 1993 y 2005). Se trata de una forma particular de entender “lo político” utilizada por analistas de movimientos sociales al percatarse de cómo las mismas antagonizan con sus mismas prácticas los significados dominantes y hegemónicos de lo humano, la naturaleza, el tiempo, la democracia, la justicia, el progreso, entre otros (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001; véase la edición especial de la revista *Anthropological Quarterly*, 81-1 sobre los movimientos sociales como productores de significados, o *meaning-making movements*). En particular, considero estas continuas decisiones de no abandonar los territorios y emprender retornos para poderlos habitar de nuevo como momentos de ruptura y trastrocamiento, en el sentido dado por Raquel Gutiérrez (2008: 19-20) para describir los sucesos alrededor de los levantamientos de El Alto (Bolivia) entre 2002-2005. Para esta autora, tales sucesos rompen momentáneamente la ilusión de la síntesis estatal, en tres niveles: en el monopolio de la decisión sobre las cuestiones fundamentales del asunto público en manos de los dominantes, en los cimientos de la relación mando-obediencia dentro la sociedad que rige y en las formas de organización política, económica, productiva y ritual del andamiaje normativo y administrativo de la vida social. Más enfáticamente, me interesa señalar que estos momentos de ruptura y trastrocamiento desorganizan la ilusión de la administración de estas poblaciones de una “gubernamentalidad neoliberal humanitaria” que bajo los esquemas de la responsabilidad, inclusión, productividad y tolerancia hacia las víctimas intentan gobernar a estas mismas poblaciones (Aparicio, 2012a). Por supuesto, de ninguna manera pienso que las últimas logran del todo cumplir con estos objetivos de gobernar estas poblaciones. Como lo han mostrado etnografías recientes de las burocracias estatales (Gupta, 2012; Hull, 2012; Mosse, 2005; Mosse y Lewis 2005; para Colombia, ver Jaramillo, 2014), es claro que dentro de las mismas aún continúan las luchas y tensiones entre distintos actores y escalas que ponen en entredicho la eficacia y asepsia de las instituciones características del Estado moderno weberiano (Weber, 1977). Pero son evidentes su desafío a las mismas –con todo lo que han significado estas decisiones de quedarse en el territorio–, así como el retorno mismo a Mulatos y la creación de la Aldea de Paz; pero algo que nunca se puede olvidar: sin garantías.

Sin lugar a dudas, ésta es la razón por la que la “cultura” se convierte en un campo de batalla, porque es la arena de disputa donde se despliegan estos antagonismos (Hall, 1981), que se hacen más evidentes en estos momentos de ruptura y trastrocamiento.

Sin embargo, aunque centro mi atención en la utilización de esta diferencia por las organizaciones populares, los activistas y otros actores, no quiero olvidar la posibilidad de que también se aplican y utilizan otras prácticas sociales antagónicas allí donde no está presente este tipo de organizaciones. Quiero pues mencionar que hasta acá podemos hablar de la existencia de dos registros de estas prácticas sociales antagónicas, trastrocamiento y *aguante*: por un lado, las más públicas, manifestadas, por ejemplo, en la decisión de la “Ruptura con el Estado colombiano”, y otras más cotidianas, como la de preparar el terreno y cultivarlo, como antesala de un retorno, o la de caminar en dirección opuesta a la de las filas para recibir ayuda humanitaria y decidir quedarse en el territorio; quiero pensar estos dos registros como simultáneos y constitutivos de estas prácticas sociales antagónicas, de trastrocamiento y *aguante*. Como demuestra el análisis de Orrantía (2009) sobre la devastación de las poblaciones por las acciones de los paramilitares en la costa caribeña, podría decirse que los “silencios” interminables y la ausencia de “monumentos de recuerdo” escapan a los deseos de los actores armados de controlar el territorio. Incluso, en la misma región de Urabá, en el asentamiento urbano de Apartadó, situado a 10 kilómetros de distancia de la CPSJA, Madariaga (2006) nos ha alertado para que estemos atentos a otras prácticas cotidianas de resistencia que “pasan desapercibidas” (Scott, 1985). Por tanto, quiero dejar claro que, aunque localizo esta particular interpretación particular de “lo político”, no deseo olvidar estas otras “prácticas sociales antagónicas” que emergen de los silencios, los rumores y lo efímero.

RETORNO A MULATOS

En 2008, varios meses antes de la expedición que acompañó a varias familias en su regreso a la alejada aldea de Mulatos, de la que habían sido desplazadas casi diez años antes, se organizaron dos grupos de trabajo que se ocuparon de reconstruir algunas casas, cultivar maíz y frijoles y limpiar los campos abandonados, para sembrar nuevos cultivos. Los grupos de trabajo estaban dirigidos por los propios campesinos, y por Marina, la única mujer que forma parte del actual Consejo Interno. Con unos cuantos campesinos y acompañados de personal de la ONG norteamericana Congregación para la Reconciliación (FOR, *Fellowship for Reconciliation*), visitamos estos grupos para saber cómo iban avanzando y llevarles provisiones, ya que los participantes en los grupos de trabajo abandonan sus aldeas durante una semana y llevan alimentos para unos pocos días. Una vez

en su destino –en este caso, la aldea de Mulatos–, dedicaban el día a limpiar la zona con sus incansables machetes. Por la noche se sentaban junto a una cocina de leña improvisada dentro de una casa incendiada durante los años en que iniciaron los desplazamientos en Mulatos y hablaban sobre el trabajo realizado y las actividades de la jornada siguiente. También formaba parte del grupo el hijo de Marina, a quien tuvo que llevar con ella, ya que nadie podía cuidarlo mientras ella trabajaba. Sus hamacas colgaban de las paredes cubiertas de imágenes con motivos sexuales realizadas por los guerrilleros, los soldados y los paramilitares, en las que se burlaban de sus enemigos y decían lo que harían con ellos si los hacían prisioneros. Los grupos de trabajo debían “comprobar” la zona, es decir, observar si había movimientos de actores armados.

La zona quedaba fuera del alcance de los teléfonos celulares, por lo que el único medio de comunicación con el “mundo exterior” lo constituían los aparatosos teléfonos por satélite de los acompañantes de la expedición. Si era necesario, utilizaban a los campesinos más jóvenes como mensajeros, ya que ellos podían recorrer a pie la distancia entre la montaña y las aldeas de La Unión o San Josecito en cuatro o cinco horas. Una noche, desde su hamaca, Marina afirmaba con nostalgia que se encontraban quizás en los mejores terrenos de toda la región de Urabá: “Se puede sembrar cualquier cosa y crecerá rápidamente; aquí están las mejores reservas de agua y las tierras más fértiles, hay una brisa suave y no hay mosquitos. Pero la guerra acabó con todo; sin embargo, queremos regresar y nosotros [los grupos de trabajo] estamos liderando ese proceso”. Recordaba los bombardeos y los combates entre los actores armados, en los que los campesinos llevaron la peor parte. Debían llevar siempre encima un trozo de tela blanca para hacerla ondear ante los helicópteros e intentar así que dejaran de destruir sus propiedades lanzando proyectiles. Cuando la guerra estalló y tuvieron que abandonar sus casas, los actores armados no las respetaron; por el contrario, las quemaron y escribieron en sus paredes todo tipo de blasfemias para informar a sus enemigos que estaban allí. En voz muy baja, antes de caer profundamente dormida después de todo un día de trabajo en los campos, Marina dijo: “No han respetado ni las casas”.

Uno de los coordinadores de estos retornos me explicó la lógica de la operación:

Nuestra estrategia consistía en traer a las personas que tuvieran el espíritu y el valor de regresar y tratar de recuperar esta tierra, acompañados obviamente por personas de la misma comunidad. Así que llamamos a esas personas, gente con valor, que aunque tuviera miedo pudiera controlarlo [...] El compañero Gildardo y yo fuimos los encargados de coordinar los retornos [...] Yo llegué hace cosa de un año y medio con otras treinta personas. Entré en

una casa abandonada en aquella zona, que estaba cubierta de raíces y plantas, y lo primero que hicimos fue limpiarla. La gente que nos miraba desde allí no nos conocía porque no son de esta comunidad. Les dijimos que éramos de esta comunidad, que no tenían que tener miedo, porque no queríamos robar ni apropiarnos de sus tierras, pero que nuestro sueño era que los propietarios de las tierras pudieran regresar al territorio, y ése era uno de los objetivos principales de la comunidad: que la gente pudiera regresar. Le dije a esas personas que si conocían a algunos de los propietarios les dijeran que regresaran a trabajar, porque estábamos aquí para acompañarlos e íbamos a seguir acompañándolos. (Comunicación personal, marzo de 2008)

Durante esta expedición, se acercaron al grupo algunos campesinos que no formaban parte de la CPSJA y que también habían tenido que abandonar sus casas y sus cultivos. En especial, venían del otro lado de la serranía de Abibe, por los lados del departamento de Córdoba, en especial del corregimiento de Alto Naín. Querían conocer mejor el proceso y avisarnos de los “extraños” que habían visto en la zona. Unos días después del regreso de la expedición a San José(cito), uno de los campesinos me dijo que estaba convencido de querer regresar con su familia a su finca abandonada. Quería vivir de acuerdo con las normas de la CPSJA y formar parte de este proyecto. Su principal preocupación se centraba en cómo iban a reabrir las escuelas, qué maestros querrían ir a Mulatos y quién iba a pagarles el salario. No quería que sus hijos interrumpieran su escolarización. Me explicó su decisión en estos términos:

Si uno entra en la región por su cuenta, con sus animales, se instala en su propia casa y se pone a trabajar, en dos o tres meses puede recoger maíz, frijoles y otros productos. Pero al cabo de tres meses empezarán las operaciones militares y tendrá que irse otra vez dejando todo atrás. Por el contrario, si uno regresa con la Comunidad, espera que ella [la CPSJA] le pueda apoyar. Si ocurre algo, tenemos mucha más información, y quizá los militares no tendrán otra alternativa que respetar a los campesinos. Por eso voy a ir allí [a Mulatos] con mucho entusiasmo y tratando de dar moral a los campesinos que son de allí para que trabajemos juntos para cultivar alimentos para el bienestar de nuestros hijos y nuestros animales y para luchar, porque esas tierras son las mejores, pero nadie las ha trabajado por la falta de seguridad. Hay que estar alerta con las fuerzas armadas que entran en ese territorio. Pero creo que con la CPSJA podremos estar más tiempo, más tranquilos, y podremos trabajar. Lo que necesitamos es respeto porque somos campesinos que trabajamos para cultivar maíz. Esto es muy importante, porque el campesino es el que cultiva el producto para que el pueblo pueda comer. Si no cultivamos, ¿qué comerá la gente de la ciudad? [...] Mucha gente ha oído hablar de la CPSJA pero nadie sabía nada cierto hasta que vinieron y la vieron con sus propios ojos. Ahora dicen que quieren regresar, que se sienten confiados, entienden que quizá puede haber más respeto por las personas y que pueden ir a trabajar. (Comunicación personal, marzo de 2008)

En mi visita siguiente, unos meses después de esta conversación, me dijeron que iban a enviar a Mulatos algunos maestros de su propio “programa de educación alternativa”, gracias a la financiación de algunas de las ONG que habían participado en la expedición. Se trataba de integrantes de la CPSJA que habían terminado sus estudios superiores y trabajaban en la escuela autogestionada de San Josecito “Aníbal Jiménez”, que recibía su nombre en honor de uno de los líderes más carismáticos de la Comunidad, autor de su himno, organizador del “programa de educación alternativa” y abatido a tiros en la masacre del 4 de abril de 1999, ocurrida en el asentamiento de San José de Apartadó (Cinep, 2005). La mayoría de los ahora maestros iban a clase en Apartadó los sábados por la mañana y regresaban a la zona de la CPSJA por la noche. Gracias a ese programa, podían estudiar varios cursos académicos en sólo dos o tres años. La maestra enviada a Mulatos ya la conocía. Era la misma joven que lloraba en la parada del autobús unos años antes porque tenía que abandonar la CPSJA para ir a trabajar como empleada doméstica en Apartadó. En ese entonces, en un mar de lágrimas me dijo lo difícil que le había resultado tomar esa decisión, pero que no tenía otra alternativa. Pero unos meses más tarde regresó a la Comunidad para participar en el “programa de educación alternativa” y enseñar a los niños la historia de los diez últimos años. Ahora se dirigía a Mulatos para enseñar a los jóvenes y adultos retornados.

En mi última visita a Mulatos, en febrero de 2013, relatada al principio de este artículo, la misma profesora seguía encargada de la escuela, y fue a ella a quien le di una copia de mi libro. Entré a ver la biblioteca y encontré un buen número de libros infantiles mezclados con publicaciones de agencias humanitarias y ONG de derechos humanos. A lo largo del camino antes de llegar a la Aldea de Paz, pude verificar la proliferación de cultivos de maíz y yuca, principalmente en áreas que habían sido abandonadas durante la última década a causa de los combates y las persecuciones. La capilla donde nos reunimos esta vez ya había sido ampliada, y una vez más fui invitado a leer algún fragmento de la Biblia frente a acompañantes nacionales e internacionales. Entre los asistentes escuchamos también la entrevista de Luis Eduardo Guerra concedida unas semanas antes de su asesinato, donde parecía advertir el incremento de las amenazas a la CPSJA por parte de distintos actores armados. Por la noche, los habitantes de la Aldea de Paz y otros habitantes de veredas vecinas, junto con los acompañantes, nos reunimos en el kiosco destinado a albergar las asambleas generales y otras reuniones donde se discuten aspectos relacionados con la CPSJA. También se toman allí las decisiones que un Consejo Interno debe gestionar, tales como

la organización de los grupos de trabajo, aspectos disciplinarios de algunos de sus miembros y la rendición de cuentas de delegados que han representado a la CPSJA en eventos internacionales, definir estrategias frente a nuevas amenazas o acercamientos con el Estado y organizaciones internacionales, entre otros aspectos.

Hubo elecciones para definir la conformación del nuevo Consejo Directivo. Varios jóvenes que he conocido a lo largo de estos años tenían pretensiones de ser elegidos. Según los estatutos del Consejo Interno, cualquier miembro puede ser elegido por la Asamblea General, de un total de ocho miembros. Sólo necesita presentarse a la Asamblea General y obtener la mayoría de votos. Las elecciones pueden durar indefinidamente durante varios días hasta que los distintos candidatos se presentan y obtienen las mayorías. Con seguridad, pensé, algunos líderes históricos continuarían en el Consejo Directivo, pues no sólo tenían el respaldo de una buena parte de la CPSJA, sino que sabían hablar en público con firmeza y sin titubeos, quizás producto de sus experiencias de hablar por varios años frente a públicos diversos, nacionales e internacionales. Pero también sabía que algunos querían retirarse, por cansancio o por querer dedicarse a sus actividades agrícolas, que habían tenido que encargar a otros durante sus recorridos nacionales e internacionales. Supe que al final varios de éstos no continuaron en el Consejo, mientras que otros jóvenes entraron a participar en el Consejo Interno. Pero no eran muchos, al fin y al cabo; el Consejo seguía en su mayoría con los mismos participantes.

Luego de varios días de permanencia en la Aldea de Paz, la comisión de acompañamiento regresó a Apartadó, donde tomé el avión hacia Bogotá. Tuve la fortuna de viajar con uno de los acompañantes más cruciales que tiene la CPSJA hasta hoy. Hablamos de la paradoja de ver la Aldea de Paz como una evidencia clara de la fortaleza del proyecto, pero también de las nuevas amenazas de combate, del agotamiento de algunos de sus líderes, de los acercamientos con la Corte Constitucional y el Ministerio del Interior, con el propósito de volver a reconstruir una mínima confianza que permita avanzar en las investigaciones sobre las violaciones de derechos humanos; de las dificultades que ha tenido la transformación de los cultivos de cacao dentro de las exigencias de las agencias certificadoras internacionales del comercio justo, etcétera. Sin lugar a dudas, la Aldea de Paz y la CPSJA misma todavía tenían contingencias, contradicciones y ambivalencias que dejaban claro que no había un final absoluto o la superación de sus dificultades. Pero ahí estaba la Aldea de Paz desafiando no sólo a los actores armados sino a las agencias humanitarias en su propósito de gobernar estas poblaciones, dictar los ritmos de sus procesos y normalizar sus futuros.

CONCLUSIONES: CONTINGENCIA Y EL RETORNO DE “LO TRÁGICO”

Dos libros recientes han examinado con detenimiento, y por medio de distintas figuras, los límites de los relatos utópicos característicos del relato romántico de las revoluciones poscoloniales (Scott, 2004; Mahmood, 2005). El primero está destinado a seguir los pasos de Toussaint Louverture, quizás, uno de los líderes más emblemáticos de la Revolución Haitiana, cuya paradójica consigna durante su vida fue la de la liberación de los esclavos y su derecho a convertirse en ciudadanos franceses. El segundo, a describir etnográficamente lo que una clara tradición de pensamiento político liberal afirma como una imposibilidad: la agencia de las mujeres islámicas cubiertas por el velo. No es el momento de entrar a profundizar en detalle sobre las discusiones y los estudios de caso de ambos libros⁴. Lo que me interesa rescatar es su potencial para interrumpir una noción de la política y el sujeto moviéndose teleológicamente hacia finales garantizados libres de toda contradicción o gobernados por un omnipresente actor racional. Más bien, proponiendo relatos trágicos y divergentes respecto a los de las superaciones claras y la garantía de estas salidas, ambos libros sugieren honrar la contingente, ambigua y paradójica naturaleza de los asuntos humanos para complicar algunos de los conceptos más centrales de nuestra imaginación social como libertad, agencia, resistencia, etcétera (Scott, 2004: 12-13). En particular, he querido en estas páginas ofrecer ejemplos de momentos de ruptura y trastocamiento como las variadas instancias donde la CPSJA decide quedarse en sus territorios y emprender una y otra vez el retorno a Mulatos, a La Unión, o incluso su desplazamiento voluntario hacia San José(cito).

De ninguna manera he considerado que tales momentos son estables en el tiempo o garantizan la disolución de nuevas amenazas o vulnerabilidades. La etnografía que he presentado acá me ha servido para demostrar que tales

4 También, ambos libros realizan sendas discusiones para repensar y quizás resituar el término *agencia* lejos de cualquier teleología liberal que propone a los sujetos aislados y autogobernados por su propia voluntad. De manera mucho más impredecible, y lejos del pensamiento liberal que ubicaría a los sujetos como motores únicos de su historia dirigidos hacia finales predeterminados y con una clara dimensión de los espacios públicos por donde discurriría *la política*, proponen pensar bajo estos términos la contingencia, las ambivalencias y las incompletitudes que implicaría pensar la agencia de los sujetos analizados, Toussaint Louverture y un movimiento feminista islámico. Mahmood (2005), en especial, plantea repensar el término *agencia* dentro del terreno de las subjetivaciones íntimas que ocurren dentro y detrás del velo de las mujeres, sin garantizar ningún fin teleológico a tales prácticas. Incluso, procesos de subjetivación no únicamente anclados en el sujeto mismo sino en relación con otros, para nuestro caso, con el territorio. Nunca aislados de las relaciones de poder sino aun constituidos por las mismas, se trata de comprender cómo se experimentan estas relaciones dentro de la amplísima variedad de posibilidades y contextos. También propone repensar el término *resistencia*, que parecería todavía estar entroncado con un pensamiento liberal y la noción de superación absoluta de estas relaciones de poder. En última instancia, con el retorno a Mulatos se trata simplemente de regresar a los lugares abandonados para seguir perdurando como comunidad campesina no combatiente, nada más y nada menos que eso.

iniciativas son siempre vulnerables pero también activan “horizontes de deseo” (Gutiérrez, 2008) por medio de los cuales los sujetos que he entrevistado, y con los que compartí palabras durante los acompañamientos a los retornos, indican su disposición a habitar de nuevo sus territorios abandonados. Siempre será posible que estos proyectos fracasen en el futuro, ya sea por el fatal cumplimiento de las amenazas, por el cansancio de sus pobladores o por la decisión de algunos de entrar en los circuitos de la burocracia humanitaria. Todo esto puede ser posible. Pero de todas maneras quiero dejar clara la importancia de la movilización de las prácticas sociales antagónicas y su especial virtud de romper y trastocar momentáneamente la síntesis social del Estado moderno y la misma gubernamentalidad neoliberal humanitaria. La etnografía que he movilizadado en estas páginas me ha servido para detallar las ambivalencias y dificultades que tienen estos momentos. No para indicar el fracaso de los mismos, sino quizás para indicar las posibilidades que se abren para repensar el presente al mostrar evidencia de la inminente capacidad de los cuerpos expuestos a la violencia física y simbólica de distintos soberanos para continuar desplegando prácticas sociales antagónicas o simplemente *aguantar*. En última instancia, quizás, tan sólo, para seguir perdurando. ✨

REFERENCIAS

1. Aparicio, Juan Ricardo. 2012. *Rumores, residuos y Estado en la mejor esquina de Sudamérica: una cartografía de lo humanitario en Colombia*. Bogotá, Ediciones Uniandes.
2. Aparicio, Juan Ricardo. 2012a. Los desplazados internos: entre las positivities y los residuos de las márgenes. *Revista de Estudios Sociales* 43, pp. 108-119.
3. Aparicio, Juan Ricardo. 2010. Gobernando a la persona internamente desplazada: problemas y fricciones de un nuevo problema mundial. *Revista Tábula Rasa* (13), pp. 13-44.
4. Aparicio, Juan Ricardo. 2009. La mejor esquina de Sudamérica: aproximaciones etnográficas a la protección de la vida en Urabá. *Antípoda-Revista de Antropología y Arqueología* 8, pp. 87-115.
5. Arendt, Hannah. 1976. *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York, Harcourt.
6. Ballvé, Teo. 2013. *Grassroots Masquerades: Development, Paramilitaries, and Land Laundering in Colombia*. *Geoforum* 50, pp. 62-75.
7. Cinep-Centro de Investigación y Educación Popular. 2005. *San Josesito de Apartadó. La otra versión*. Noche y Niebla. Panorama de Derechos Humanos y Violencia Política en Colombia. Caso Tipo No. 6. Banco de datos de Violencia Política. Bogotá, Cinep.
8. Comaroff, Jean y John Comaroff. 2013. *Teorías desde el Sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
9. Derrida, Jacques. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Londres y Nueva York, Routledge.
10. Escobar, Arturo, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino. 2001. Introducción. Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos. En *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, eds. Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino, pp. 17-48. Bogotá, ICANH, Taurus.
11. Fassin, Didier. 2012. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. Berkeley, University of California Press.
12. Foucault, Michel. 2007. *El nacimiento de la biopolítica*. México, Fondo de Cultura Económica.
13. Foucault, Michel. 1998. Different Spaces. En *Essential Works of Foucault 1954-1984. Aesthetics, Methods and Epistemology*, ed. James D. Faubion, pp. 175-185. Nueva York, The New Press.
14. Foucault, Michel. 1997. What is Enlightenment? En *Michel Foucault. The Essential Works of Foucault, 1954-1984, Ethics, Subjectivity and Truth*, ed. James D. Faubion, pp. 303-319. Nueva York, New Press.
15. Gibson-Graham, J. K. 2006. *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
16. Gudeman, Stephern y Alberto Rivera. 1990. *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge, Cambridge University Press.
17. Gupta, Akhil. 2012. *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*. Durham, Duke University Press.
18. Gutiérrez, Raquel. 2008. *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y movimiento indígena-popular en Bolivia*. Buenos Aires, Tinta Limón.
19. Hall, Stuart. 1981. Notes on Deconstructing the Popular. En *People's History and Socialist Theory*, ed. Raphael Samuel, pp. 227-240. Londres, Routledge.

20. Hull, Mathew. 2012. *Government of Paper. The Materiality of Bureaucracy in Urban Pakistan*. Berkeley, University of California Press.
21. Jaramillo, Pablo. 2014. *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*. Bogotá, Uniandes.
22. Laclau, Ernesto. 2008. ¿Vida nuda o intedeterminación social? En *Debates y combates. Por un horizonte de la política, Ernesto Laclau*. Traducción de Miguel Cañadas, Ernesto Laclau, Leonel Livchitz, pp. 100-123. México, Fondo de Cultura Económica.
23. Madariaga, Patricia. 2006. *Matan y matan y uno sigue ahí*. Bogotá, Ediciones Uniandes.
24. Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, Princeton University Press.
25. Mouffe, Chant. 2005. *On the Political*. Londres y Nueva York, Routledge.
26. Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of the Political*. Londres, Verso.
27. Orrantia, Juan Carlos. 2009. Aqueous Recollections. Moments of the Banality, Intimacy and Unexpectedness of the Aftermath of Terror in Colombia. PhD Dissertation. Department of Anthropology. Yale University, manuscrito sin publicar.
28. Povinelli, Elizabeth. 2011. *Economies of Abandonment. Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham, Duke University Press.
29. Scott, David. 2004. *Conscripts of Modernity. The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham, Duke University Press.
30. Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Nueva Haven, CT, Yale University Press.
31. Weber, Max. 1977. El origen del Estado racional. En *Economía y sociedad*, ed. Johannes Winckelmann, pp. 1047-1076. México, Fondo de Cultura Económica.