



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

# CHOCOLATE Y POLÍTICA: UNA CON-TEXTUALIZACIÓN ETNOGRÁFICA DE LA COMUNIDAD DE PAZ DE SAN JOSÉ DE APARTADÓ

**Alice Gwen Nora Burnyeat**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología  
Bogotá, Colombia  
2015



# CHOCOLATE Y POLÍTICA: UNA CON-TEXTUALIZACIÓN ETNOGRÁFICA DE LA COMUNIDAD DE PAZ DE SAN JOSÉ DE APARTADÓ

**Alice Gwen Nora Burnyeat**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

**Magíster en Antropología**

**Línea Antropología Social**

Directora:

Myriam Jimeno Santoyo (PhD)

Profesora titular Departamento de Antropología / Centro de Estudios Sociales (CES)

Universidad Nacional de Colombia

Grupo de Investigación: Conflicto Social y Violencia

Línea de investigación: Cultura y violencia

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología

Bogotá, Colombia

2015

*Muchos seres humanos no saben cómo se cultiva el cacao, dónde se produce, quién lo produce, las dificultades que hay para producirlo y colocarlo en el mercado. Cómo se cultiva, desde recoger las semillas, la preparación del terreno, el mantenimiento de las plantas, todo el trabajo que se hace en la poscosecha, la recolección hasta la fermentación, el secado, colocarlo en el centro de acopio; después cómo se maneja el transporte hasta llegar a Europa o a Estados Unidos. Para eso tenemos una programación, una coordinación interna, están los grupos de trabajo, está el grupo de seguimiento, el acompañamiento desde el Consejo Interno para todo este proceso, todo el trabajo que hay que hacer para tener una certificación orgánica; es un proceso muy largo. [...] El cacao es un producto apetecido por los seres humanos, es llamativo por el sabor y por todo lo que es el cacao. A mí me gusta tomar el chocolate con dulce, con agüita, con panela, con azúcar, a veces con lechita también, con pan... - Jesús Emilio Tuberquia, miembro de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó*

*Dedico este trabajo a mis padres, Ruth Padel y Myles Burnyeat*

# AGRADECIMIENTOS

Mi primer agradecimiento y el más grande es para los miembros de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, por abrirme las puertas a su mundo. Me han regalado generosamente su confianza en permitir mi entrada como investigadora, y su hospitalidad me ha deslumbrado. Me siento humilde ante su resistencia y dignidad ante tantas injusticias. Ustedes son prueba de que el corazón humano es capaz de cosas más grandes de las que la mayoría de nosotros imaginamos. Un agradecimiento especial a Jesús Emilio Tuberquia y al Consejo Interno, quienes facilitaron el espacio en la Comunidad para descubrir los posibles parámetros de mi rol como investigadora-activista.

Debo un agradecimiento enorme a mi directora Myriam Jimeno y a su grupo de tesistas, además del Grupo de Investigación Conflicto Social y Violencia. El compromiso increíble y los comentarios rigurosos de Myriam y sus tesistas han fortalecido mucho este trabajo. De igual manera agradezco a los colegas de mi cohorte de maestría y doctorado, ha sido un placer desarrollar este trabajo junto a ustedes y ver nuestras investigaciones evolucionar juntas.

Otros antropólogos a quienes debo un especial agradecimiento por su apoyo a mi trabajo y sus comentarios críticos incluyen a Andrés Salcedo (Universidad Nacional), Ana María Forero y Juan Ricardo Aparicio (Universidad de Los Andes). Particularmente, el libro de Aparicio, *Rumores, residuos y Estado en “la mejor esquina de Sudamérica”* ha sido una fuente importante, además de su apoyo a la comercialización de ‘Chocopaz’ en Bogotá.

Este trabajo ha sido realizado gracias a una beca de The Leverhulme Trust (Reino Unido) y otra del Instituto Colombiano de Crédito Educativo y Estudios Técnicos en el Exterior (ICETEX). Estas becas me permitieron dedicarme a tiempo completo al trabajo de la investigación y viajar frecuentemente a la Comunidad, así como viajar para presentar mi trabajo en diversos escenarios académicos fuera de Colombia. Partes de esta tesis han sido presentadas en conferencias en Colombia, Ecuador e Inglaterra. En junio de 2014 presenté una versión temprana del argumento del Capítulo 2 en un seminario en el Centro de Migración, Política y Sociedad (COMPAS, por sus siglas en inglés) de la Universidad de Oxford, en un seminario de ‘Academia y Activismo’ en la Universidad de Sussex, y en una conferencia interdisciplinaria sobre derecho, justicia social y desarrollo global en la

Universidad de Warwick. En septiembre de 2014 expuse una conceptualización de mi relación etnográfica en la conferencia de posgrados del Real Instituto de Antropología de Gran Bretaña e Irlanda (RAI, por sus siglas en inglés) llevada a cabo en la Universidad de Brunel, y presenté el mismo trabajo en el Centro de Historia Mundial del Medio Ambiente en la Universidad de Sussex en una conferencia interdisciplinaria entre activistas y académicos. Posteriormente desarrollé más esa ponencia y la presenté en la conferencia anual de la Asociación de Antropólogos Sociales (ASA, por sus siglas en inglés) en abril de 2015, realizada en la Universidad de Exeter; además presenté la misma ponencia ante un grupo de estudiantes de derechos humanos en la Universidad de York. En octubre de 2014 presenté una ponencia que reúne partes de mis Capítulos 1 y 3 en una conferencia en la Universidad de Los Andes, 'II Encuentro Internacional de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas'. En junio de 2015 presenté la misma ponencia en el XV Congreso de Antropología en Colombia en la Universidad de Magdalena en Santa Marta en un simposio organizado por Myriam Jimeno y el grupo de investigación; así como en un seminario especial para investigaciones en desarrollo en el Real Instituto de Antropología en Londres. En agosto de 2015 lo presenté en el III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) en Ecuador. Los insumos que recibí en todos estos espacios han alimentado enormemente mi análisis.

Agradezco al Padre Javier Giraldo por innumerables conversaciones y su inmensa generosidad en permitirme el acceso a sus archivos personales sobre la Comunidad de Paz; sus archivos han sido uno de los ejes de esta investigación. Agradezco también a Gloria Cuartas, alcaldesa del municipio de Apartadó de 1995 a 1997, por otorgarme una entrevista valiosa. Gracias a la abogada Kirsty Brimelow QC de Dought Street Chambers por darme la oportunidad de ver a la Comunidad en el escenario de mediación con el Estado colombiano y poder usar mi conocimiento etnográfico para contribuir a ese espacio. De igual manera, inmensas gracias a Pablo Mejía Trujillo; nuestra co-dirección del documental 'Chocolate de Paz' ha sido un increíble trabajo en equipo, pensando la Comunidad entre los dos, y me ha invitado a ver la Comunidad de otra manera. Algunas de las entrevistas individuales citadas en esta tesis fueron hechas en el marco de ese trabajo conjunto. El documental, por su parte, no hubiera sido posible sin la generosa financiación de Rupert Nabarro.

Agradezco a Peace Brigades International (PBI), tanto al proyecto en Colombia como a la sección Reino Unido, por crear el escenario en el que llegué por primera vez en la Comunidad de Paz en agosto de 2011. Mi trabajo tanto en el proyecto Colombia como en la sección Reino Unido ha sido mucho más que un empleo. En ambos espacios he conocido a personas muy especiales, a quienes hoy tengo la suerte de contar entre mis amigos más cercanos. Gracias especialmente a Susi Bascon, directora de PBI UK, por darme el espacio en Londres de desarrollar mis pensamientos sobre la Comunidad de Paz en un contexto profesional, y por su increíble amistad y constante creencia en mí. Además, en mis visitas al campo disfruté de la compañía y apoyo varias veces de integrantes de PBI, Movimiento de Reconciliación (FOR por sus siglas en inglés) y Operazione Colomba (Palomas).

Estoy también agradecida por varios amigos y colegas con quienes he tenido importantes conversaciones a lo largo de estos más de cuatro años. Rodeemos el Diálogo, tanto en Londres como en Bogotá, ha sido un espacio fundamental para mi análisis del escenario nacional y de aprendizaje sobre la aplicación de la academia en un momento político histórico en Colombia: el del proceso de paz entre el Gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Gracias a Rodeemos el Diálogo y al Restaurante Lapingachos, empecé a comercializar el chocolate de la Comunidad y a ver las posibilidades inherentes al vínculo chocolate-política. Andrei Gómez-Suárez ha sido un amigo, un respaldo y un crítico sofisticado. Debo muchos de mis desarrollos teóricos a diálogos con él y con su libro *Genocide, Geopolitics and Transnational Networks*, que tuve el privilegio de leer y comentar en forma de manuscrito antes de su publicación y ha sido influyente en mi acercamiento al análisis político. Gómez-Suárez leyó una versión casi final de esta tesis e hizo comentarios rigurosos a la estructura del argumento. Peter Cousins y Diana Ramírez han sido fieles amigos durante todo este proceso, me han leído y han compartido mi amor por la Comunidad. Este trabajo no hubiera sido posible sin su hermosa amistad.

Finalmente mi madre, Ruth Padel, ha tenido la paciencia y la generosidad de escucharme durante horas leyendo apartes de este texto traducido al inglés, haciéndome preguntas estimulantes que fortalecieron la composición de mi argumento y la calidad de la escritura. Su creencia en mí y en mi trabajo me ha inspirado y me he apoyado en su amor. Quizás es por ella que creo que otro mundo es posible.

## Resumen

Esta investigación hace una *con-textualización etnográfica* de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, una comunidad campesina en Urabá que se declaró 'neutral' ante el conflicto armado colombiano en 1997. En su identidad colectiva co-existen dos narrativas, entendidas como prácticas culturales con trayectorias históricas, que se mezclan con otras prácticas incorporadas de la cotidianidad, como su producción de cacao. La *narrativa radical* es el marco según el cual la Comunidad interpreta la política, constituido mediante la genealogía de una 'ruptura' con el Estado y la creación de una lógica interna. La *narrativa orgánica* es la forma en que la Comunidad percibe su relación con el medio ambiente y su proceso organizativo, asociada a un concepto de *comunidad alternativa*. Ambas narrativas se engendran mutuamente en una circularidad recíproca: chocolate y política, un binario que representa un continuo, un con-texto cultural simbiótico que atraviesa la experiencia cotidiana de la vida individual de cada miembro de la Comunidad.

**Palabras clave:** Agricultura orgánica, cacao, Comunidad de Paz de San José de Apartadó, movimientos sociales, narrativas, neutralidad, Urabá (Colombia).

## Abstract

This thesis carries out an *ethnographic con-textualisation* of the Peace Community of San José de Apartadó, a peasant farmer community in Urabá who declared themselves 'neutral' to the Colombian armed conflict in 1997. Two narratives, understood as cultural practices with historical trajectories, co-exist in their collective identity. These combine with other embodied practices of their daily life, such as their production of cocoa. The *radical narrative* is the frame according to which the Community interprets politics, constituted via the genealogy of a 'rupture' with the state and the creation of an internal logic. The *organic narrative* is the way in which the Community perceives their relationship to the environment and to their organisational process, associated with a concept of *alternative community*. Both narratives mutually engender each other in a reciprocal circularity: chocolate and politics, a binary that represents a continuum, a symbiotic cultural con-text which moulds the daily experience of the individual life of each member of the Community.

**Keywords:** Organic agriculture, cocoa, Peace Community of San José de Apartadó, social movements, narratives, neutrality, Urabá (Colombia).

## Contenido

<b>AGRADECIMIENTOS .....</b>	<b>V</b>
<b>PRÓLOGO: EN LAS CACAOTERAS .....</b>	<b>1</b>
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>6</b>
Planteamiento del problema .....	8
La metodología y la relación etnográfico-activista .....	10
La con-textualización etnográfica .....	13
El debate estructura/agencia y la teoría de la práctica.....	14
Las espirales de significación .....	17
La narrativa de víctima-drama de la Comunidad de Paz .....	19
La narrativa orgánica.....	22
Estructura del texto.....	25
<b>CAPÍTULO 1: ORÍGENES .....</b>	<b>27</b>
<b>1.1 Las raíces: colonización, cooperativas y conflicto .....</b>	<b>27</b>
<b>1.1.1 Cacao en los tiempos de colonización .....</b>	<b>27</b>
<b>1.1.2 La llegada del cacao a la zona.....</b>	<b>33</b>
1.1.1 La Cooperativa Balsamar: el proyecto de desarrollo campesino, la cooperación holandesa y la Unión Patriótica.....	36
1.1.2 La violencia en Urabá.....	43
1.1.5 La masacre de Balsamar .....	50
<b>1.2 La fundación de la Comunidad de Paz.....</b>	<b>53</b>
1.2.1 La neutralidad: “¿Cómo vamos a vivir en medio de la guerra sin ser parte?”	53
1.2.2 La Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz y las otras comunidades de paz en Urabá .....	65
<b>1.3 La nueva etapa de ‘organización’ .....</b>	<b>75</b>
<b>1.3.1 Del desplazamiento a la organización propia .....</b>	<b>75</b>
1.3.2 El reglamento.....	79
1.3.3 El cacao y el cambio cultural.....	82
<b>CAPÍTULO 2: LA NARRATIVA RADICAL .....</b>	<b>90</b>
2.1 La genealogía de la ruptura .....	91
2.1.1 El rompimiento con el sector militar .....	91
2.1.2 Masacres y comisiones .....	93
2.1.3 El rompimiento con la justicia .....	99
2.1.4 Más reuniones: el Sistema Interamericano de Derechos Humanos y el concepto de ‘protección’ .....	102
2.1.5 La masacre de Mulatos y La Resbalosa.....	107
2.1.6 Las contra-narrativas .....	112
2.1.7 El puesto de policía.....	119
2.1.8 Los cuatro puntos, las ordenes de la Corte Constitucional y el perdón presidencial.....	124
2.2 Percepciones de la Comunidad sobre el Estado.....	132
2.2.1 El contexto geopolítico del periodo de investigación: el proceso de paz.....	133
2.2.2 “No a la reparación individual de víctimas” .....	138
2.2.3 El perdón “imperdonable” .....	142
<b>CAPÍTULO 3: LA NARRATIVA ORGÁNICA .....</b>	<b>146</b>

3.1 Tecnologías del cacao: desde la semilla hasta el producto .....	146
3.2 La relación comercial con Lush Cosmetics .....	161
3.3 La certificación orgánica .....	166
3.4 Los elementos de la narrativa orgánica.....	171
3.4.1 La soberanía alimentaria .....	171
3.4.2 Contraste con lo no orgánico: “la agricultura de la muerte” .....	174
3.4.3 Percepciones del desarrollo y del capitalismo .....	180
3.5 El fortalecimiento de la narrativa orgánica.....	183
3.6 Lo organizativo: “la alegría de la gente de estar organizados” .....	186
3.7 Un proyecto de comunidad alternativa .....	194
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>202</b>
A manera de cierre .....	206
<b>A. ANEXO: MAPAS .....</b>	<b>210</b>
<b>B. ANEXO: FOTOGRAFÍAS .....</b>	<b>213</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>223</b>

## Lista de abreviaturas

ACCU	Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá
ATCC	Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare
AUC	Autodefensas Unidas de Colombia
CAVIDA	Comunidad de Autodeterminación, Vida y Dignidad
CI	Consejo Interno de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó
CICR	Comité Internacional de la Cruz Roja
CIJP	Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz; desde 2002, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz
CINEP	Centro de Investigación y Educación Popular
CJL	Corporación Jurídica Libertad
CPI	Corte Penal Internacional
CUT	Central Unitaria de Trabajadores
DAS	Departamento Administrativo de Seguridad
DIH	Derecho Internacional Humanitario
DPN	Departamento de Planeación Nacional
ELN	Ejército de Liberación Nacional
EPL	Ejército Popular de Liberación
FARC	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
FOR	Fellowship of Reconciliation
JAC	Junta de Acción Comunal
OACNUDH	Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos
OIA	Organización Indígena de Antioquia
ONG	Organización no gubernamental
PBI	Peace Brigades International
PCC	Partido Comunista Colombiano
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
SIJIN	Seccional de Policía Judicial e Investigación
SINTAGRO	Sindicato de Trabajadores del Agro
SINTRABANANO	Sindicato de Trabajadores del Banano
UP	Unión Patriótica





## PRÓLOGO: EN LAS CACAOTERAS

Estoy sentada en el suelo, en un bosquecillo de árboles de cacao. El suelo es húmedo, compuesto por una multiplicidad de hojas mojadas, ramitas en diferentes etapas de descomposición, tierra negra y espesa. El suelo es hogar de una variedad de insectos que forman parte del proceso de descomposición, de regeneración de vida. De vez en cuando uno de ellos sube por mis brazos empantanados. Estoy en un pequeño claro de la densa cacaotera, en una planada en la pendiente de la montaña. Por dentro de las ramas de los árboles veo otra montaña de la Serranía de Abibe, al otro lado de un valle pequeño. Estoy sudando; el sudor general de los trópicos, y del esfuerzo de ir subiendo y bajando las pendientes. Hace calor, pero agradable. Hace poco cayó una llovizna. El sudor, la lluvia, y el barro se entremezclan, la superficie de mi piel está mojada, pegajosa y sucia, y siento el olor de mi cuerpo, que siempre huele distinto en el campo, como si la tierra se fusionara con mi piel. También siento el olor a perro mojado: Adivine, el perro del Negro (porque ¿qué otro nombre le pondría el Negro a su mascota?), me está acompañando mientras saco el cacao de las mazorcas a un balde de plástico. Está acostado entre hojas de cacao a mi lado, y de vez en cuando intenta morder las moscas y los mosquitos que le persiguen. Escucho los cantos de varios pájaros, y el sonido periódico del crac del machete del Negro cortando cacao de las ramas, seguido por el ruido sordo de una mazorca cayendo al suelo.

A mi lado hay una pila de mazorcas de cacao que el Negro ya abrió con un corte brusco del machete. Las voy abriendo, sacando la fruta al balde con mis dedos. Adentro hay pepas, que llaman 'almendras', cubiertas en una pulpa blanca, con textura y olor a guanábana. Se pueden comer, aunque dicen que no es saludable comer mucho cacao fresco. Tiene un sabor dulce, también como la guanábana, pero no es una pulpa que se presta mucho al mordisco; es más como comer un mamoncillo; se chupa más que masticarlo. Algunas de las mazorcas tienen la plaga 'monilla', que hace que la fruta se vuelva parda y seca, más dura, y más difícil de sacar; ya tengo cortes debajo de las uñas como resultado de mis esfuerzos. Otra plaga, 'escobabruja', vuelve la fruta blanca y polvorienta.

El balde está casi lleno. Ya hemos llenado dos, y los hemos sacado encima de unas hojas de plátano debajo de un árbol más arriba en la cacaotera. Al fin del día, cubriremos la fruta

con otras hojas y la dejaremos allá unos días para que se caliente y se fermente. Luego la llevaremos a una secadora; una mesa grande de madera, para exponerla al sol, y la pulpa –el ‘mucílago’– se secará, dejando solamente las almendras. Me duele la cabeza y siento el cansancio difuso del mediodía. Mi sensación de realidad es borrosa, casi como si estuviera soñando. Termino sacando el cacao de la pila de mazorcas. Meto la mano en el balde y aprieto un puñado de cacao. Es esponjoso, resbaladizo, suave. Intento limpiar mis manos en las hojas mojadas y me pongo a mirar la loma al otro lado del valle mientras espero que el Negro venga con más mazorcas para abrir.

Es mi primera visita al campo como antropóloga. Estoy empezando a reflexionar sobre lo que supone en términos de mi relación y posicionamiento con la Comunidad esta transición de trabajadora de una organización no gubernamental (ONG) internacional a investigadora independiente. Cuando trabajé en *Peace Brigades International* (PBI), una ONG que hace acompañamiento físico para la protección de defensores de derechos humanos, me ubicaba en la Comunidad siempre pensando, consciente o inconscientemente, cómo posicionarme según mi mandato organizativo. Fue un rol claramente delimitado, tanto internamente para ir pensando cómo comportarme, como para la orientación de las personas de la Comunidad hacia mí. Ahora, tengo la libertad mareante de poder definir mi propio ‘mandato’, según mi criterio independiente.

Ha sido en gran parte gracias a mi amistad con el Negro, haber llegado aquí de esta manera. Es él quien me ha abierto las puertas de la Comunidad como investigadora. Lo veo por allá en un árbol, estirando un brazo para cortar una mazorca. Está vestido en jean, sin camiseta, con un sombrero volteado. Es un hombre que pasa los cincuenta años, flacucho (y cada vez más), con orejas no simétricas, una que sobresale más que la otra. Tiene un bigote y una sonrisa contagiosa. El Negro, cuyo nombre real es Jesús Emilio Tuberquia, es lo que quizás la antropología llamaría mi informante privilegiado. Pero para mí realmente es solamente el Negro. Cuánto tiempo hemos compartido juntos, hablando del capitalismo, de la movilización social, de las multinacionales, de estrategias políticas, de la historia de la Comunidad y sus dinámicas internas, de ideologías. Tenemos un lenguaje compartido; podemos hablar con sustantivos abstractos pero refiriéndonos a cosas concretas. Producto de más que cuatro años ahora de compartir tiempo juntos.

Quizás sea llamativo el hecho de que yo, una mujer y extranjera, destaque una amistad con un hombre mayor de una comunidad campesina cuya cultura sea en cierto sentido tradicional y machista. Pero la Comunidad de Paz, desde que empezó a recurrir al acompañamiento internacional como estrategia de protección e incidencia, ha tenido una fuerte claridad sobre el hecho de que las mujeres internacionales que vienen, no están para relaciones románticas. Saben que ese tipo de cosas podría poner en peligro su estrategia de protección. Mi posición en la Comunidad como internacional siempre primó sobre mi condición de mujer. Ante ellos siempre he sido 'otra', pero no objeto de ese fetiche de la extranjera deseada; o por lo menos nunca he sentido esa mirada objetivizante. Mi amistad con el Negro, que empezó cuando estaba en PBI, se basa en gran parte en una cercanía política, en el sentido más amplio de la palabra. Es su culpa que esté acá, le he dicho varias veces. Porque a lo largo de estos años, mucho tiempo al lado suyo, he ido comprendiendo el proyecto de la Comunidad. Es un ideólogo. Es pesimista, pero un pesimismo que le motiva a hacer cosas. Hacer una etnografía del Negro no es fácil. Tantos elementos, tantos momentos y charlas que hemos compartido, algunos que recuerdo y seguramente otros que no recuerdo, pero que me han influenciado. Con cada persona tengo una relación diferente; una comunidad, desde luego, es una multiplicidad de gente. Mi comprensión-interpretación de la Comunidad de Paz está formada por varias relaciones individuales. Pero fueron las charlas con el Negro las que me hicieron dar cuenta del vacío en la representación de la Comunidad, de que la Comunidad de Paz era mucho más que neutralidad, memoria, victimización y denuncias. Me ha dicho que confía en mi criterio. Me ha dicho que yo entiendo a la Comunidad. Que han venido muchos académicos, pero no han captado la totalidad de lo que es la Comunidad. Que yo puedo hacer algo más completo. Esa confianza es a la vez un peso y una oportunidad.

Baja de su árbol y viene hacia mí con los brazos llenos de mazorcas amarillas. Las corta y las sacamos juntos al balde, y luego me ayuda a cargar el balde lleno a nuestro depósito de cacao. Decidimos descansar un rato y almorzar. Mientras comemos el arroz y los huevos que preparamos esa mañana, me cuenta sobre la historia del Colectivo Balsamar, y empiezo a entender que para contar la historia de la Comunidad de Paz, hay que contar la historia de la producción de cacao orgánico y su sentido político.

En la tarde vamos a otra cacaotera en un lugar entre La Unión y Arenas que se llama 'Pelahuevo'. Allí nos encontramos con Negro Junior, uno de los muchos hijos del Negro, un chico de unos doce años que vive en La Unión. Él me pasa la 'puya', un palo largo de más de dos metros que tiene un cuchillo con doble filo al final. Me muestra cómo usarlo para cortar las mazorcas de los árboles. Al principio me cuesta bastante. Los pendientes de la cacaotera son empinados, y siento vértigo al subir y bajarlos entre los árboles. Uso la 'puya' como un bastón para equilibrarme. El trabajo de ir cortando la fruta y dejándola caer al suelo se llama "cogiendo". Mientras el Negro y yo cogemos cacao, Negro Junior lo "recoge", llenando un balde grande con la fruta que cortamos y organizándola en pilas en diferentes sitios entre los árboles. Hay pilas de mazorcas negras y vacías, en proceso de descomposición, que ya se han abierto y sacado, dejadas como abono para la tierra.

Al Negro no le gusta la 'puya'; prefiere subir a los árboles y cortar con su machete. Yo camino entre los árboles intentando coger el cacao. Al principio me cansan los brazos, pero luego desarrollo un ritmo físico e intelectual de trabajo. Empiezo a darme cuenta de que se requiere estrategia. Primero uno tiene que detectar las mazorcas entre las ramas, a veces es difícil ya que tienen la misma forma oblonga que las hojas e, igual que las hojas, varían entre verde (biche), amarillo, naranja, rojo encendido hasta casi morado. Empiezo a pensar en las mazorcas maduras como 'el tesoro amarillo', no sé por qué. Luego hay que encontrar el ángulo con el que se lo puede cortar, en la ramita que une la fruta a la rama. El cuchillo de la 'puya' es curvado, entonces a veces pongo la curva hacia dentro para enganchar la ramita, y a veces sirve meter la curva en contra de la ramita. Muy pronto estoy cubierta en el sedimento que cae de las ramas y por agarrar raíces y plantas en mis subidas y bajadas de las pendientes. Mientras tumbo las mazorcas de las ramas, pienso en la importancia de cada esfuerzo para el resultado final. A veces se pierde una mazorca, el hijo del Negro quizás no la encuentre entre las hojas y las plantas del suelo, o porque se cae en un caño. Sin embargo, las pepas van sumando. Coger, recoger, sacar, secar, recolectar, llevar en costales a la bodega: van sumando los kilos, y periódicamente se envían veinticinco toneladas de cacao a Inglaterra, mi país natal.

El trabajo de coger cacao es como la construcción diaria y humana de la Comunidad de Paz. El proceso del cacao se asemeja al de la Comunidad. 'Lo orgánico' es una metáfora por el proceso organizativo, pero además la producción de cacao es la Comunidad, porque

ha sido el medio primario de interacción y cohesión a lo largo de los años para sus miembros en una identidad colectiva que se reafirma mediante la práctica de producción: de cacao, y de narrativas.

# INTRODUCCIÓN

Chocolate y política puede parecer un binario estático, pero en la realidad de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, las dos cosas se reflejan mutuamente. No existe el chocolate sin la política y viceversa. Como el oro y la cocaína para Taussig (2004), hablar del uno necesariamente significa referirse al otro, los dos objetos se construyen en el ejercicio de reflexionar y escribir. Taussig explora la realidad colombiana desde dos sustancias, cuyas manifestaciones físicas, con cualidades cuasi mitológicas, le dan ejes tangibles para explorar lo que orbita alrededor de sus núcleos. No es solamente trazar la biografía cultural (Kopytoff 1986) o la vida social (Appadurai 1986) de las cosas. Taussig escoge su centro y a partir de allí va trazando una compleja realidad. En mi caso, el chocolate también es una sustancia, con un capital simbólico considerable, con un proceso de producción exótico, con significados múltiples que, igual que el oro y la cocaína, llegan a alturas mitológicas o icónicas. El chocolate es romance, es dulce, es naturaleza, encarna lo orgánico. Pero su contraparte, la política, es un abstracto, es la interacción humana, es el modelo Estados nacionales, es un escenario geopolítico formal, y es, a su vez, todos los escenarios de procesos humanos de deliberaciones sobre el estado social de las cosas en el mundo. El *polis*, como lo entiende Arendt (1989: 211) es un lugar físico-metafísico donde las personas viven juntas, donde nace la *política* como un hecho de compartir palabras, actos y propósitos. Chocolate y política son dos conceptos que emergen alrededor del trabajo etnográfico. Los dejo ser resbaladizos aquí. Lo importante es proponer la existencia de este binario como eje central de la tesis, sin encarcelar ninguno de los dos en una definición rígida. Es un mecanismo literario que sirve para iluminar diferentes aspectos de la realidad social de la Comunidad de Paz. Esta tesis gira en torno a su balance.

Llegué por primera vez a la Comunidad de Paz de San José de Apartadó en agosto de 2011, en mi primera misión a terreno con *Peace Brigades International* (PBI), una organización no gubernamental (ONG) que brinda acompañamiento y protección a defensores de derechos humanos y a comunidades en situación de riesgo en zonas de conflicto armado. Esta labor se desarrolla a través del envío de equipos de observadores internacionales no armados al territorio, cuya presencia disuade los posibles ataques de

los perpetradores<sup>1</sup>. Este encuentro de campo fue estructurado y mediado por parámetros muy específicos. Mi relación con la Comunidad fue delimitada por el papel que tenía<sup>2</sup>. Trabajé dos años en su equipo de Urabá y desde esa posición de trabajadora de una ONG empecé una relación con la Comunidad.

Al terminar mi contrato y regresar a Inglaterra, escribí a la Comunidad proponiendo hacer una maestría en antropología social en la Universidad Nacional de Colombia para desarrollar una investigación con y sobre ellos. Tuve que esperar su respuesta varias semanas, pero finalmente aceptaron. Desde el inicio ha habido una especie de mutualismo en la relación. En enero de 2014 empecé la maestría y, desde entonces, compatriotas británicos y colegas colombianos me han preguntado por qué no decidí estudiar en una universidad en mi nativa Inglaterra de más ‘prestigio’ en términos de la estructura de privilegio y poder de la academia. Esta ha sido una decisión absolutamente consciente con la que buscaba dar la vuelta y problematizar al posicionamiento antropológico, en el que tradicionalmente el antropólogo ‘europeo’ estudia en centros académicos del ‘centro’ y va a estudiar ‘otras’ comunidades en la ‘periferia’. En cambio, he querido pararme desde la escuela de antropología local colombiana, pero con el reconocimiento que soy extranjera a esa escuela. La investigación empezó con un proceso de transición desde la posición anterior, como oficial de PBI, a una investigadora independiente. Poco a poco mi relación con la Comunidad cambió, aunque de seguro siguieron viéndome como parte de la ‘solidaridad internacional’ que les rodea. Construimos con base en la relación anterior una nueva relación en un proceso que caracterizaría como una metodología etnográfico-activista. Poco a poco desarrollé unas estrategias de activismo (que describiré más adelante) en la medida que explorábamos los parámetros de la nueva relación, y se añadieron capas más complejas a mi nuevo rol. Mis métodos en campo de recolección de datos se complementaron con estas estrategias de activismo, que funcionaron también

---

<sup>1</sup> Para más información y análisis acerca del acompañamiento internacional como estrategia de protección, véase Eguren y Mahoney (2006).

<sup>2</sup> El objetivo de la presencia internacional es, en primer lugar, la protección de las personas acompañadas. Por lo tanto, la conducta de los voluntarios se basa en ser visible –mediante el logo de PBI en el uniforme– en los lugares que los acompañados ven como prioritarios, durante temporalidades delimitadas. La interacción se basa en la recolección de información de coyuntura local y desde la solidaridad internacional.

como ejercicios para recoger información. Ambos han buscado, consciente o inconscientemente, fortalecer lo que llamaré la *narrativa orgánica*. El binario chocolate-política nació en el proceso de investigación-activista, como dos campos que se auto-reproducen de forma circular, y mi decisión de dar el espacio a la narrativa orgánica con el método etnográfico enfatiza una apuesta de posición política.

### **Planteamiento del problema**

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó es una comunidad campesina ubicada en Urabá que se declaró neutral ante el conflicto armado en 1997 como una forma de autoprotección de la población civil. La Comunidad ha sido reconocida nacional e internacionalmente, ya que la exigencia de neutralidad en el conflicto ha captado el interés de distintos actores e instituciones, sobre todo en el campo de los derechos humanos. Pero las representaciones sobre la Comunidad han tendido a centrarse en la neutralidad, la situación de derechos humanos, la lucha contra la impunidad y el concepto de ‘resistencia’ civil. El sector de derechos humanos recoge, legitima y reproduce las narrativas de victimización de la Comunidad, pero no otras narrativas de su cotidianidad.

Esta investigación propone mirar a la Comunidad desde un marco de productividad orgánica, en vez del marco de derechos humanos, contando su historia a través de la lente de su producción de cacao. En esa historia se entrelazan lo político con lo cotidiano, es un campo privilegiado de donde irradian narrativas del con-texto histórico y socio-cultural de la Comunidad. Esta mirada etnográfica ilumina lo que llamo un *proyecto de comunidad alternativa*, una identidad colectiva de vida y economía comunitaria, donde se intersectan de forma inextricable la *narrativa radical* con la *narrativa orgánica*, conceptos que definiré más adelante en la introducción, pero que se corresponden, en líneas generales, con *posición política e identidad colectiva cultural*. Para comprender a los movimientos sociales como actores políticos, debemos entender los con-textos culturales que engendran sus estrategias políticas. Esto ha sido argumentado por varios autores en la literatura reciente sobre nuevos movimientos sociales, que ha girado cada vez más hacia métodos etnográficos para entender a los movimientos sociales como composiciones complejas culturales que hacen operaciones de producción de significados (por ejemplo Casas-Cortés, Osterweil y Powell 2008; Holland, Fox y Daro 2008; Kurzman 2008).

La forma habitual de mirar a la Comunidad es a través del discurso público de sus líderes en el plano político: sus denuncias de violaciones de derechos humanos, sus pronunciamientos sobre la ilegitimidad del Estado y su ‘ruptura’ con este. La Comunidad ha estado en lo que llama ‘ruptura’ con el Estado desde 2005 debido a varios factores, entre ellos una masacre llevada a cabo por el Ejército y paramilitares. Ante esto, han planteado cuatro condiciones para reanudar el diálogo con el Estado: una retractación de comentarios estigmatizantes hechos por Álvaro Uribe en 2004 y 2005; una Comisión para evaluar los fracasados intentos de acceder a la justicia; el retiro de un puesto de policía en el pueblo de San José de Apartadó; y el reconocimiento del uso de ‘zonas humanitarias’ en el territorio. La ‘ruptura’ ha sido leída por actores políticos como una postura *radical* y *cerrada*, como una negación de participar en el proyecto democrático (Aparicio 2012: 264-5). Puede que esta sea una postura política problemática, pero sugiero que sea leída en su propio con-texto socio-cultural para comprenderla en el sentido que plantea Bourdieu: “Captar así su punto de vista (...) comprender que si estuviera en su lugar, como suele decirse, indudablemente sería y pensaría como él” (1999: 20). Las narrativas que circulan en el plano geopolítico colombiano interactúan con otras narrativas y prácticas internas de la Comunidad e intersectan sus experiencias y cotidianidad socio-culturales. Para esto es necesario ampliar la mirada para situar la ‘ruptura’ desde un ‘descenso a lo cotidiano’ (Das 2008); un movimiento analítico hacia la cultura y la vida diaria donde se pueda apreciar la producción de narrativas relativas tanto a los sucesos que resuenan en el plano político macro (como la masacre), como las relativas a la identidad entendida como una práctica diaria en la vida social compartida en un nivel micro. Es justamente a ese nivel que se puede comprender la interdependencia de ambas narrativas.

Galtung (1969) propuso los términos de *paz negativa* y *positiva*, la primera entendida como la ausencia de la violencia y la segunda, como la construcción de una sociedad basada en los valores de democracia participativa, igualdad económica y justicia social. Estos son términos conceptuales; no pretendo valorar su aplicación y es una dicotomía que puede verse como demasiado simplista. Sin embargo, pienso que son útiles para señalar un *continuum* y el desplazamiento de una lógica a otra: de política a chocolate o, más bien, de política solo a la conexión vital entre chocolate y política. El discurso de derechos humanos desde el cual normalmente se ha mirado a la Comunidad representa a sus integrantes como *defensores* y se enfoca en sus demandas públicas para la paz negativa;

es decir, que las violaciones cesen, que haya fin a la impunidad y que se respete a la población civil en medio del conflicto. En cambio, lo que llamo la *narrativa orgánica* los representa como *productores y creadores*, lo cual es más cercano al concepto de paz positiva.

Los campesinos de la Comunidad de Paz han estado produciendo cacao desde mucho antes de que se declararon ‘comunidad’. Hoy tienen una relación comercial con una empresa multinacional británica, Lush Cosmetics, que compra su cacao orgánico y visibiliza su proyecto entre sus clientes; este es un escenario comercial que conecta discursos globales de lo ‘ético’ y lo ‘alternativo’ con las narrativas locales. El enfoque de esta tesis no es analizar el trabajo de Lush, sino ver ese acuerdo comercial y la percepción que los miembros de la Comunidad tienen sobre su valor, como parte de un proceso de producción de la *narrativa orgánica*.

Con base en lo anterior, la pregunta que orientó esta investigación fue: ¿Cómo puede el cacao orgánico producido por la Comunidad de Paz de San José de Apartadó iluminar las dimensiones de su construcción de sociedad? El cacao contiene múltiples historias individuales y una historia colectiva. Es una historia política y a la vez de intensa cotidianidad. Aunque Das (2008) propone que lo cotidiano está en lo pequeño, en el hogar, en las relaciones individuales, creo que ese cotidiano construye un marco más amplio, en lugar de más pequeño. El chocolate es el con-texto de la política. El cacao como producto es lo que les permitió construirse como comunidad con un proyecto político. Además, a través del análisis de su *narrativa orgánica* se puede comprender su proyecto de comunidad alternativa, desde la que se entienden mejor sus posturas políticas de neutralidad y ruptura como narrativas producidas en un con-texto cultural.

### **La metodología y la relación etnográfico-activista**

El periodo de investigación para esta tesis empezó formalmente en enero de 2014, pero la relación y mi análisis iniciaron dos años y medio atrás. Durante dieciocho meses realicé once visitas al campo, variando entre dos y veinte días cada una. He recibido miembros de la Comunidad en visitas a Bogotá, y he organizado eventos en la misma ciudad para visibilizar a la Comunidad y vender su chocolate. He producido y co-dirigido el documental ‘Chocolate de Paz’, con cineasta Pablo Mejía Trujillo. He trabajado con la abogada

británica Kirsty Brimelow QC, especialista en derecho internacional y derechos humanos, en un proceso de mediación entre la Comunidad y el Estado colombiano, descubriendo la potencia considerable en la combinación de una abogada y una antropóloga para la resolución de conflictos entre la institucionalidad y una comunidad de víctimas.

El escenario etnográfico, entonces, tiene dos niveles. El primero, la Comunidad como tal. La Comunidad se compone a octubre de 2015 de unos 900 miembros campesinos mestizos quienes viven en once asentamientos en veredas rurales del corregimiento de San José de Apartadó (municipio de Apartadó, departamento de Antioquia) y del municipio de Tierralta (departamento de Córdoba). El segundo escenario etnográfico ha sido Bogotá. En este, lo importante no es la ciudad, sino el hecho que la capital colombiana representa una mirada nacional. Este escenario, menos tangible pero igual de importante como el primero, incluye mis reuniones con la institucionalidad estatal, el cuerpo diplomático, los eventos que organicé con colombianos ‘del común’ (es decir, fuera de los círculos de los derechos humanos), la venta del chocolate y, en general, mi posicionamiento como investigadora extranjera.

Vivir dos años en el Urabá como miembro de la comunidad internacional me había dado una mirada local a la Comunidad y a la cultura campesina urabeña. Un periodo de siete meses en Londres trabajando en la misma organización en su sección Reino Unido y construyendo relaciones con las ONG y académicos que trabajan desde allí sobre Colombia me dio una mirada más internacional. Posicionarme en Bogotá significó la oportunidad de con-textualizar a la Comunidad en su propio país, paralelamente con el cambio de rol de trabajadora de PBI a antropóloga. Cuando trabajaba en PBI no podía ‘injerir’ en asuntos internos de la Comunidad pues el mandato de la ONG se limita a la protección. El hecho de mi participación en el escenario de mediación sin duda representó un cambio fundamental en ese sentido, y en una forma menos obvia la venta de chocolate y la producción del documental redundaron en un involucramiento más personal (en vez de institucional) con la Comunidad, además de la apuesta en la *narrativa orgánica*.

Entre estos dos niveles, usé varias técnicas de recolección de datos. Las visitas y mi diario de campo fueron mi fuente privilegiada. De allí recogí las conversaciones que tuve con varios miembros de la Comunidad a lo largo de mi investigación y mis experiencias de

observación participante en el trabajo en las cacaoteras. Realicé cinco grupos focales en diferentes veredas donde hay una concentración de miembros de la Comunidad quienes trabajan con el cacao (dos en San Josecito, y uno en Arenas Altas, en La Unión y en Mulatos –con pobladores también de La Resbalosa–, respectivamente). Para el documental, con Pablo Mejía grabamos una serie de entrevistas individuales con cinco personajes principales: Jesús Emilio Tuberquia, Gildardo Tuberquia, María Brígida González, Bladimir Arteaga y Alberto Tuberquia, además de unas entrevistas menos extensas con otros miembros de la Comunidad. Organicé varios eventos en Bogotá, la mayoría en el Restaurante Lapingachos en Chapinero donde se vende el chocolate, y otros en las universidades de Los Andes, Nacional y Externado, y en el colegio The English School. En esos eventos participaron Germán Graciano, Gildardo Tuberquia, Julio Guisao y Jesús Emilio, y grabé sus discursos. Además, co-organicé un evento en Londres en el Bar Human Rights Committee con Kirsty Brimelow donde invitamos a Gildardo a contar la historia de la ‘ruptura’ con el Estado (cronología que estructura el argumento del *Capítulo 2* de la presente tesis). También tuve acceso a otras entrevistas que se han realizado con la Comunidad, previas a mi investigación. El escenario de mediación con Brimelow me permitió, además, observar a la Comunidad en interacción con el Estado y profundizar en el análisis de su postura política al verlos en la práctica, más allá de las entrevistas en terreno.

Para entender la perspectiva de personas externas a la Comunidad pero involucradas con ella en diferentes capacidades, entrevisté a Gloria Cuartas, alcaldesa de Apartadó en los primeros años de la Comunidad, y tuve varias conversaciones con el Padre Javier Giraldo, quien ha acompañado a la Comunidad durante toda su existencia y les ha prestado apoyo jurídico y político. Conversé informalmente con varios integrantes de ONG, quienes actualmente y en el pasado han trabajado con la Comunidad. Tuve el privilegio de acceder a los archivos personales del Padre Giraldo, y eso enriqueció mi análisis al poder triangular los testimonios de la Comunidad con documentos históricos (como actas de reuniones entre la Comunidad y la institucionalidad, correspondencia y registro de prensa). También hice una revisión de los textos académicos sobre la historia del conflicto armado en Urabá.

### **La con-textualización etnográfica**

Una comunidad como la de San José de Apartadó que ha sido tanto glorificada como condenada desde tantos ángulos, necesita una mirada fresca. Hay que comprender a la Comunidad en sus múltiples con-textos: Urabá; los movimientos sociales; el conflicto armado colombiano; la comunidad internacional de los derechos humanos; la importación de su discurso; la cultura y la economía campesina; y la globalización del fetiche de lo 'alternativo'. Para ello, propongo como método analítico la *con-textualización etnográfica*, el cual toma en cuenta las corrientes teóricas donde intersectan la antropología y la ciencia política.

El método de Andrei Gómez-Suárez (2015) de *con-textualización* mapea narrativas que circulan entre diferentes partes para demostrar cómo esta circulación ocurre dentro de un flujo de redes transnacionales dinámicas. El autor propone este método para deconstruir las narrativas que circularon alrededor del exterminio del partido político la Unión Patriótica (UP), y lo usa para demostrar que este fenómeno se situó en un contexto de interacciones transnacionales, que fueron informadas y constituidas por la circulación de guiones de simpatía y antipatía hacia la UP, mediante constructos de identidad esencialistas polarizadas. Gómez-Suárez hace una invitación a que se use la con-textualización para nuevas agendas de investigación que no restrinjan el análisis de *textos* a documentos. Siguiendo esa invitación, entonces, para acceder a la realidad socio-cultural de la Comunidad y captar así, más plenamente, el fenómeno poderoso de lo que sugiere la palabra *con-texto*, es necesario ir más allá de un análisis de narrativas que circulan en espacios geopolíticos, para llegar a la cotidianidad y a la construcción de lógicas internas de identidad colectiva. Con ese propósito, propongo mi propio método que llamaré la *con-textualización etnográfica*. Siguiendo a Geertz (1973), entiendo la cultura como un *texto* que puede ser leído e interpretado.

Para mapear este con-texto, sigo el cacao. “Seguir la cosa” es una de las siete estrategias propuestas por Marcus (1995) para hacer una etnografía multi-situada:

Este modo de construir el espacio multi-situado de investigación involucra trazar la circulación a través de diferentes contextos de un objeto de estudio material (por lo menos

como inicialmente concebido), como los *commodities*, regalos, dinero, obras de arte y propiedad intelectual (1995: 106-7)<sup>3</sup>.

Esta propuesta metodológica de Marcus es producto del giro posmoderno, influenciado por el deseo en múltiples agendas de investigación de interrogar el fenómeno de la globalización. La etnografía multi-situada conceptualiza el espacio delimitado del campo de la investigación como un espacio acanalado por múltiples influencias del contexto global: “La sensibilidad posmoderna exige que el sitio se analice no como una totalidad separada y relativamente delimitada, sino como un sitio donde varios flujos intersectan” (Aronoff y Kubik 2013: 41). Esta metodología toma en cuenta este escenario globalizado y la interacción entre lo local y lo global. Comaroff y Comaroff dicen que “las economías de signos y prácticas tienen que ser situadas en la intimidad de los contextos locales que les dieron vida. Al mismo tiempo, hay que insertarlas en los procesos translocales de las cuales eran parte” (2003, citado por Aronoff y Kubik 2013: 44). La herramienta es influenciada por las propuestas teóricas recientes de redes (Castells 1996), flujos (Appadurai 1990) y ensamblajes (Sassen 2006).

Pero la con-textualización etnográfica no es solamente seguir el *chocolate* y sus posibles significados para demostrar la *política*. El enfoque del estudio son ambos elementos y su interacción, de una forma similar al trabajo clásico de Mintz, *Sweetness and Power* (1986), que traza la historia de la producción del azúcar y, a través de esta, revela la composición y el desarrollo del poder colonial mediante el comercio y la emergencia de imaginarios de consumo y significados del azúcar en diferentes sociedades. A través del producto se profundiza sobre las sociedades que le construyen significado social.

### **El debate estructura/agencia y la teoría de la práctica**

Un énfasis de la tesis es la con-textualización de las acciones políticas de la Comunidad en el marco más amplio de su proyecto de comunidad alternativa. Aronoff y Kubik (2013: 60) resumen las corrientes teóricas que justifican la importancia del método etnográfico para estudios de la política. Una de sus premisas básicas es que la cultura es una

---

<sup>3</sup> Todas las citas de esta tesis con referencia original en inglés son traducidas libremente por la autora.

dimensión de todas las interacciones sociales y que, por lo tanto, no puede considerarse un campo diferente de la política o la economía, por ejemplo. En mi trabajo político con Brimelow, resultó clara la utilidad de tener un conocimiento etnográfico a la hora de facilitar un diálogo en el escenario político formal entre una comunidad de víctimas –quizás una de las más difíciles en el país– y el Estado colombiano. Quizás esto se debe llamar la *antropología de resolución de conflictos*. Aunque si otros han comparado el trabajo del antropólogo con la traducción (ej. Crapanzano 1986) y con la interpretación literaria (ej. Geertz 1973), ¿por qué no comparar la disciplina en general, o por lo menos su aplicación en ciertos espacios, con la resolución de conflictos? La Comunidad de Paz, como cualquier comunidad o grupo de víctimas, está compuesta por una multiplicidad de seres humanos. En el escenario de mediación, particularmente, he podido observar de cerca cómo el proceso de toma de decisiones políticas es influenciado por liderazgos, micro-dinámicas, comunicación interna e interpretaciones constantes del Estado que se basan en una estructura mental colectiva construida a través de procesos históricos.

Para entender a la Comunidad, como una multiplicidad de individuos en permanente interacción que forman una identidad colectiva mediante su experiencia en el mundo, es útil resumir la relación estructura/agencia, debate de larga trayectoria en las ciencias sociales. Según Aronoff y Kubik, la tendencia en las ciencias políticas ha sido tradicionalmente la presunción de racionalidad universal, mientras que la antropología ha tendido hacia alguna forma de relativismo cultural (es decir, la presunción de la existencia de escenarios culturalmente transmitidos que dan a los actores modelos de comportamiento que influyen en sus acciones) (2013: 61). Esta es una concepción de la cultura como un repositorio de guiones que, juntos, constituyen un enorme mecanismo regulatorio (Aronoff y Kubik 2013: 64).

El debate estructura/agencia matiza el concepto de la cultura como un dispositivo determinista. La teoría de la agencia ha cobrado mucha fuerza en el pensamiento social reciente. Ahearn (2001) reseña diferentes definiciones de la agencia y argumenta en contra de la idea de definirla sinónimamente con la voluntad propia, porque tal visión desconoce la influencia de la cultura en las acciones humanas: la estructura (cultura) influye en las opciones que tienen los individuos. Sin embargo, también advierte en contra de una visión del individuo como prisionero de la cultura. Ahearn busca equilibrar estos dos extremos, y

propone que la teoría de la práctica es el enfoque que más permite tomar en cuenta tanto estructura como agencia en una circularidad recursiva y mutuamente constituyente. La teoría de la práctica viene de Bourdieu (2007 [1980]), quien se posicionó contundentemente en contra del modelo racionalista del comportamiento humano y también en contra del psicoanálisis, al creer que descontextualiza al individuo de sus entornos social y físico. Bourdieu propuso mirar a la vida social como una matriz de *disposiciones* y a la realidad social como compuesta por múltiples *campos* (por ejemplo educación, ciencia, deporte, burocracia y familia), que engendran *habitus* específicos donde sus participantes llevan a cabo *prácticas incorporadas* que forman las disposiciones relativas a ese campo. Cada individuo desarrolla múltiples disposiciones según los diferentes campos en los que interactúa. La interacción es la práctica incorporada, puesta en escena, y lleva a la formación del individuo; es una agencia con-textualizada en redes. El individuo aprende lo que Bourdieu llama el *sentido de juego*: la sensación de cómo funcionan las cosas en un campo, cómo actuar y ser sujeto. La experiencia del juego produce el “sentido subjetivo”, y el “dominio práctico” del juego, a través de la experiencia vivida-incorporada, crea un “sentido del porvenir probable”, un sentido que se siente en y a través del cuerpo, inconsciente pero también racionalmente (Bourdieu 2007 [1980]: 107). Su idea de *creencia práctica* es un “estado de cuerpo” (2007 [1980]: 111), cuerpo-esquemas que son transferidas transubjetivamente, conocimientos sobre las reglas que rigen el juego pero dentro de las cuales el individuo tiene agencia para innovar:

El sentido práctico, necesidad social vuelta naturaleza, convertida en esquemas motrices y automatismos corporales, es lo que hace que las prácticas, en y por aquello que permanece en ellas oscuro a los ojos de quienes las producen y en lo que se revelan los principios transubjetivos de su producción, sean *sensatas*, vale decir habitadas por un sentido común. Precisamente porque los agentes no saben nunca completamente lo que hacen, lo que hacen tiene más sentido del que ellos saben (Bourdieu 2007 [1980]: 111).

Las prácticas existen y se transmiten de forma transubjetiva. El concepto de *sentido práctico* es la percepción de sensatez de las prácticas que se forman en los diferentes campos sociales, un concepto que permite resaltar cómo las prácticas se naturalizan en sus contextos, pero que al des-contextualizarlas se revelan como construcciones sociales arbitrarias. Con este concepto del sentido de juego, cuyas reglas son transmitidas por práctica incorporada y no por discursos, Bourdieu matiza la dicotomía estructura/agencia, y permite ver su co-existencia.

Con base en eso, se puede entender las narrativas de la Comunidad de Paz como prácticas o tendencias interpretativas y productivas que son culturalmente constituidas y distribuidas entre individuos en interacción permanente, con una genealogía larga y compleja, y que son vinculadas a la (re-)producción constante de identidad colectiva. A continuación se presenta el marco de conceptualización de la producción de narrativas y la introducción a los dos tipos de narrativas que se analiza en esta tesis: la *radical* y la *orgánica*.

### **Las espirales de significación**

El método de Jeffrey Alexander de la sociología cultural (2003, 2012) avala el estudio de las emociones y las ideas colectivas en los movimientos sociales. Es un enfoque importante porque los sentimientos internos y subjetivos, es decir, las subjetividades socialmente construidas, forman la voluntad y los comportamientos de las colectividades. Alexander usa este método para analizar el concepto de trauma (2012). Sostiene que el trauma no existe como realidad objetiva sino que es una construcción social hecha a partir de un proceso de composición y transmisión de narrativas. Unos actores dentro de un grupo social, los *grupos portadores* de las narrativas, primero tienen que *imaginar* una identidad colectiva que ha sido atacada de una manera *injusta* por un *antagonista* (también imaginado). *Producen* narrativas que invitan al resto del grupo social a formar parte de esta identidad colectiva nueva (con base en una que puede o no haber existido antes) marcada por sufrimiento compartido, y ayudar a *transmitirlas* a unas *audiencias* categorizadas en *arenas institucionales* en espacios públicos.

La convicción de las audiencias de que están frente a un *trauma* depende de varios elementos: primero, el *poder performativo* y *simbólico* de la narrativa, que también es condicionado por factores socio-geopolíticos del entorno. Este poder de *convencer* a la audiencia de la calidad del *trauma* depende de una exitosa calificación de la narrativa como una *tragedia*, en el sentido aristotélico, es decir, un relato que produce *catarsis* en la audiencia, lo cual lleva a un sentido de *universalización*. Aristóteles, en su *Poética* (1996 [c.335ac]), planteó el sentido de la tragedia en el teatro, como algo que invoca la (potencial) universalidad del sufrimiento representado. La audiencia, según él, debe verse en el protagonista trágico para que la obra sea verdaderamente trágica; es decir, que conlleve

el elemento de catarsis (limpieza del espectador mediante la evocación de piedad y temor). Segundo, para que sea verdaderamente trágico y universal, se emplea una *codificación* y *balanceo* de un *mal extremo* o *radical*. De esta manera, se crea un *trauma-drama*. La universalización del drama implica una identificación de la audiencia con el sufrimiento, lo cual genera una sensación de responsabilidad social y moral en las acciones político-sociales para impedir la repetición de los hechos: clave en el caso de la red de apoyo de la Comunidad. Todo este proceso ocurre dentro de unos *espirales de significación*: el proceso causa-y-efecto mediante el cual las narrativas se desarrollan, condicionadas por las estructuras sociales e institucionales que afectan su transmisión, y que pueden ser influidas por distribuciones desiguales de poder. Las narrativas, por consiguiente, son afectadas por la interacción con los receptores de su narrativa y sus respuestas; de allí el espiral como imagen. Es una interacción desigual e intersubjetiva con una causalidad que es simbólica y no necesariamente secuencial (2012: 1-96).

Esta es una metodología clave en la deconstrucción de identidades tanto individuales como colectivas, y en la forma en que estas interactúan e impactan con el entorno socio-geopolítico. La idea que los seres humanos se identifican mediante el contraste con un 'otro' está muy establecida en las ciencias sociales. Alexander cita *Imagined Communities* de Benedict Anderson (1983) y, se podría mencionar también a Edward Saïd (1978), para quien la identidad europea es construida sobre un contraste Oriente/Occidente. Además el 'otro' a menudo se construye como un enemigo común, como lo plantea Amartya Sen (2007), quien describe el proceso de identificación con un grupo mediante la construcción de un enemigo común, en una dicotomía de 'ellos/nosotros', y explora el poder de esta construcción en la legitimación de violencia.

Dichos conceptos tienen eco en la propuesta de con-textualización de Gómez-Suárez (2015), quien demuestra la agencia implícita en la construcción de narrativas y el hecho que las víctimas de violencia no existen en una burbuja sino que interactúan con sus perpetradores y con otras audiencias externas; conceptualiza a la UP como una *red civil dinámica* que interactúa con el bloque perpetrador en un *choque intersubjetivo desigual*, desarrolla estrategias, circula narrativas y moviliza afecto para generar simpatía.

## La narrativa de víctima-drama de la Comunidad de Paz

Desde su formación en 1997, la Comunidad ha tenido éxito en la transmisión de su narrativa en la arena institucional de la comunidad internacional de derechos humanos. No usan la categoría de ‘trauma’, pero sí de la ‘víctima’; una categoría cargada de redes de significaciones tanto internacionalmente como en Colombia (véase Hartog 2012 y Castillo, Jimeno y Varela 2015). Esta ha sido, además, una categoría clave en la interacción de Colombia con la comunidad internacional. Se inserta en un contexto geopolítico donde hay una serie de presiones sobre el Gobierno colombiano para mejorar su imagen en materia de derechos humanos y reparar a las víctimas del conflicto para transitar al posconflicto.

La polarización de narrativas-identitarias es un fenómeno amplio en el contexto colombiano. En 2010, escribí que la polarización de discursos alrededor del debate sobre las víctimas del conflicto, en el que vi dos ‘coaliciones’ antagónicas, fue “una barrera a la paz” (Burnyeat, 2010)<sup>4</sup>. Este fenómeno de polarización auto-perpetuante entre víctimas y Gobierno, también se refleja e interactúa de manera simplificada con otras polarizaciones, como izquierda-derecha o comunista-fascista. Esta narrativa ha sido superpuesta sobre la idea de la ‘ruptura’ para (re)producir la idea de que hay una brecha intransitable entre el Gobierno y la Comunidad. Las emociones evocadas por las narrativas que circulan en torno a esas otras polarizaciones contribuyen a la polarización Comunidad-Estado. Se podría pensar, entonces, que la narrativa que produce la Comunidad es una de ‘víctima-drama’, en el sentido que apela a nociones de tragedia, catarsis y universalización. La Comunidad ha aprendido que, con base en su uso exitoso de identificación con esta categoría en la arena institucional de derechos humanos, es capaz de generar simpatía con esta narrativa y el impacto resultante es una sensación de responsabilidad que lleva a acciones de apoyo desde ese sector. El éxito performativo de la narrativa de víctima-drama se basa en los *leitmotifs* de la *injusticia*, la *lucha contra la impunidad* y la *neutralidad*. Este es un discurso fundamentado en la institucionalidad jurídica que surgió después de la segunda guerra mundial para normativizar valores que se consideran universales: Derecho Internacional Humanitario, derechos humanos, órdenes de la Corte Interamericana de

---

<sup>4</sup> Incluso uno de los puntos que más polarizaba el debate sobre cómo reparar a las víctimas fue sobre la falta de consenso sobre la definición misma de ‘víctima’.

Derechos Humanos, órdenes de la Corte Constitucional y otras leyes domésticas que implican la ruptura de estos principios por el Estado colombiano. Esta última categoría también se inscribe dentro de una narrativa incluso más difusa que tiene gran arraigo no solamente en Colombia sino en toda América Latina: la del Estado fallido y de la democracia como una farsa.

El aprendizaje de la *eficacia del discurso* (Bourdieu, 1991 [1982]) impacta el desarrollo de la identidad colectiva de la Comunidad. Los miembros internalizan el discurso, influyendo en su consiguiente desarrollo de pensamiento y acción, en la causalidad compleja y no necesariamente secuencial que plantea Alexander con sus espirales de significación. De esta manera, se aumenta el uso de estos elementos en el discurso público de la Comunidad, y se incrementa la recepción y la (re)producción de estas narrativas en las audiencias, que también son influidas por éstas. Uno de los impactos del fenómeno de la espiral de significación de víctima-drama de la Comunidad ha sido que aunque es una experiencia conocida nacional e internacionalmente, la mayoría de las representaciones hechas por la academia y por ONG se limitan a su neutralidad ante el conflicto armado, su lucha contra la impunidad y la situación de derechos humanos. Estos son temas que se desprenden de las mismas categorías que condicionan la eficacia del discurso de la narrativa de víctima-drama, y son manejados como medios de interacción entre organizaciones internacionales de derechos humanos. Es claro que la arena institucional más dispuesta y condicionada a recibir la narrativa que la Comunidad transmite es la comunidad internacional de derechos humanos y, por extensión aunque aparte, las organizaciones sociales colombianas de derechos humanos que interactúan con la comunidad internacional en redes transnacionales. Este hecho es condicionado por múltiples factores sociales y geopolíticos tanto en el lado de la Comunidad productora de la narrativa como en el lado de la audiencia receptora.

La narrativa que moviliza la Comunidad sostiene la idea de que el Estado tiene un plan unilateral de exterminio en su contra, y se evidencia en la personalización de un Estado antagonista como un sujeto que quiere y actúa según tres motivaciones: (i) La Comunidad es un foco social y el Estado colombiano quiere eliminar a toda organización social porque representa una amenaza a su control; (ii) La Comunidad denuncia violaciones de derechos humanos que son, en gran parte, responsabilidad directa o indirecta del Estado, y el

Gobierno de Santos (2010-actual) quiere limpiar su imagen; (iii) El Estado junto con empresas nacionales e internacionales y el proyecto paramilitar tienen intereses económicos en las tierras de la Comunidad y necesitan deshacerse de sus miembros<sup>5</sup>. Es una visión de un Estado cosificado, homogéneo y demonizado que converge de manera simplista con el proyecto paramilitar y con las empresas interesadas; una visión que aplanar la complejidad de una matriz de redes e historias de perpetración que también han desarrollado en espirales de significación. Pero es una narrativa poderosa que encuentra apego en la comunidad internacional de derechos humanos (a veces en una forma más diplomática, porque hay un espectro dentro de esta narrativa más o menos 'radical'), y en las *comunidades emocionales*<sup>6</sup> (Jimeno, 2008) extendidas en Colombia alrededor del hecho de ser víctimas del Estado y de la consiguiente identificación colectiva que también impulsa la narrativa del Estado fallido.

La producción de esta narrativa es influenciada por una interacción con las narrativas producidas por el antagonista imaginado: el Estado. En el corto plazo, hay dos momentos de gobierno que son importantes de distinguir: (1) La narrativa que transmitía el presidente Álvaro Uribe Vélez durante su mandato (2002-2010) que promovía discursos públicos estigmatizantes contra la Comunidad y así creaba la justificación de acciones violentas en su contra. (2) La narrativa que transmite el presidente Juan Manuel Santos (2010-actual), que se inscribe dentro de sus intereses más amplios de mostrarse públicamente como el mandatario que protagoniza a las víctimas y quien alcanzará la paz en Colombia, especialmente ante la comunidad internacional. En este marco, busca respaldar públicamente a la Comunidad y reconstruir un diálogo, pero sostiene que la Comunidad no ayuda el proceso de mediación porque constantemente critica al Estado. La Comunidad sostiene que Santos hace "puro discurso" y solamente busca ganar puntos políticos con la

---

<sup>5</sup> Entrevista realizada por la autora para PBI Colombia en febrero de 2013. Transcripción en archivos personales de la autora, versión final sin la parte referenciada: PBI Colombia (2013). *Entrevista: Lo económico y lo político – luchas complementarias desde la Comunidad de Paz de San José de Apartadó*. <http://pbicolombia.com/2013/03/03/entrevista-lo-economico-y-lo-politico-luchas-complementarias-desde-la-comunidad-de-paz-de-san-jose-de-apartado/> [accedido 1 junio 2014].

<sup>6</sup> El concepto de Jimeno entiende a las *comunidades emocionales* como agrupaciones que desarrollan un lenguaje compartido sobre las experiencias del sufrimiento. Este es creado por narrativas y testimonios, y puede aportar a la recuperación del sujeto y a la recomposición de la comunidad en los ámbitos cultural y político. Estas comunidades son trazadas por lazos emocionales que apoyan la reconstrucción de la subjetividad.

comunidad internacional, mientras sigue siendo el gran perpetrador de violaciones de derechos humanos y es parte de la maquinaria paramilitar que continúa afectando a la zona de Urabá y llevando a cabo violaciones de derechos humanos en contra la Comunidad. Esta narrativa más reciente encarna el mensaje que el Estado no ha cambiado y no quiere cambiar, una idea muy influyente en la identidad colectiva actual.

A pesar de la percepción de la Comunidad, el Estado no es un ente homogéneo. Este es un concepto empleado para nombrar los efectos de un conjunto de acciones institucionales en un momento dado. La Comunidad tampoco es homogénea, sino un grupo social en permanente desarrollo, con una multiplicidad de voces. Como individuos y colectivo, estas voces se adaptan en el proceso de espirales de significación, así como en los procesos de cambios cultural y social resultante de su contexto político, social y económico, especialmente por las dinámicas de conflicto y amenazas que siguen viviendo. Estas voces han sido influenciadas, sin duda, por la interacción particular que han tenido con una multiplicidad de otros actores.

Para comprender la construcción de la narrativa de víctima-drama, además de los relatos de la Comunidad, también se tomarán en cuenta las voces que influyen en el espiral de significación: algunas a favor, como las del Padre Javier Giraldo y de Eduar Lancheros; otras a manera de contra-narrativas, como las del Ejército. Estas últimas también estimulan la producción de la narrativa de víctima-drama, pues contradecir es una forma de interactuar. La espiral de significación de esta narrativa radical hace parte de la creación de una identidad colectiva y del desarrollo de unas lógicas internas.

### **La narrativa orgánica**

Siguiendo con la misma propuesta de Alexander respecto al desarrollo de narrativas como espirales de significación, analizo la narrativa orgánica como una analogía entre un cuerpo con órganos y un grupo social organizado, así como entre el proceso organizativo y el de producción de cacao, práctica cotidiana de la Comunidad. La Real Academia Española ofrece varios significados de 'orgánico' que incluyen: un cuerpo que tenga 'disposición o aptitud para vivir'; algo que tiene 'armonía y consonancia'; o en la química, una sustancia

cuyos elementos incluyen el carbono<sup>7</sup>. Según el Diccionario Inglés de Oxford, en la biología el término significa ‘de una parte del cuerpo’; ‘de, relacionado con, o de la naturaleza de un órgano o de órganos’; ‘tener órganos, o una estructura física organizada; de, relacionado con, o derivado de un organismo vivo o de los organismos; tener las características de un organismo vivo’. También puede indicar funcionalidad, ‘servir como un instrumento o medio para un fin’; denotar estructuras con una coherencia general, algo ‘que pertenece a la constitución de un todo organizado; estructural’, y significar ‘de o relacionado con una estructura organizada comparable con un ser vivo’, de la misma forma como los antropólogos evolucionistas vieron las sociedades como organismos compuestos de partes relacionadas que evolucionan de simples a complejas, siguiendo leyes naturales que ellos buscaban descubrir. En resumen, ‘orgánico’ significa natural, inherente, conectado, algo que se auto-produce, *como un órgano*. Cuando se habla del cacao orgánico, hay otro conjunto de significados más recientes: ‘de, relacionado con, o derivado de la materia viva’; ‘producido a partir de sustancias naturales, por lo general sin la adición de productos químicos’. De esto se desprenden los usos empleados en el acuerdo entre la Comunidad y Lush, representativos de las narrativas globales de comercio ético, orgánico o alternativo: ‘de un método de la agricultura: no utilizando fertilizantes químicos, pesticidas u otros productos químicos artificiales’, y también ‘de los alimentos: producido sin el uso de fertilizantes artificiales, pesticidas u otros productos químicos artificiales’<sup>8</sup>.

La palabra ‘organización’ tiene la misma raíz que la palabra ‘orgánica’. En los estatutos fundacionales de la Comunidad (*Capítulo 1*) se estipula de forma elaborada y oficial una serie de “órganos de la Comunidad”, incluyendo la asamblea general, el Consejo Interno (CI), el fiscal, los coordinadores de los comités, y las funciones y deberes de cada uno<sup>9</sup>. ¿Una comunidad con órganos? Según el Diccionario Inglés de Oxford, la palabra ‘organizar’ viene de los siglos XIII, al significar en inglés ‘dar a algo órganos corporales o

---

<sup>7</sup> <http://lema.rae.es/drae/?val=org%C3%A1nico> [accedido el 13 de noviembre de 2014].

<sup>8</sup> <http://www.oed.com/view/Entry/132431?redirectedFrom=organic> [accedido el 11 de Septiembre de 2014].

<sup>9</sup> ‘Estatutos de la Comunidad’, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1995-7 pp172-99.

estructura física', y XIV, del francés medieval 'dar a algo una estructura orgánica'<sup>10</sup>. La palabra 'organización' puede referirse tanto al proceso de la coordinación de partes (de un cuerpo, de un sistema) con el fin de llevar a cabo funciones vitales, como a la forma en que una cosa es organizada<sup>11</sup>. Los miembros de la Comunidad insistieron que en el momento de desplazamiento "empezó la organización". Esta frase se refiere a dos cosas: empezó la Comunidad de Paz a ser una organización, y también empezó el proceso de organizarse, es decir, a crear una estructura orgánica. Esto me ayuda a hacer una clarificación: los miembros de la Comunidad piensan en la convivencia entre ellos de una forma parecida a que piensan en la convivencia con la naturaleza. Hay una correspondencia entre su visión del mundo natural y su visión del mundo social, y esta forma parte clave de su proyecto de comunidad alternativa. Jesús Emilio enfatizó los dos elementos: la defensa de los derechos de "cada miembro de la Comunidad e inclusive la población del entorno" y también del entorno natural: "Estar con esa relación internamente en la comunidad humana, pero en toda sintonía con la naturaleza, de proteger el medio ambiente, de proteger el bosque, [...] las buenas prácticas de manejo de cultivo, de protección a la biodiversidad"<sup>12</sup>.

Lo orgánico encarna la idea de mutualismos. Chocolate y política, naturaleza y sociedad, organización cultural e identidad política. La narrativa orgánica se fundamenta sobre esta representación de funciones conectadas y solidarias. Se trata de cómo la Comunidad se percibe a sí misma como colectivo organizado, un grupo con 'órganos' que tiene una integralidad interna basada en la solidaridad entre sus miembros, y una integración con el medio ambiente a su alrededor, evidente en sus discursos sobre sus prácticas de producción de cacao. La orgánica es una narrativa de identidad cultural como población protectora del medio ambiente y promotora de un producto limpio, sin químicos, que

---

<sup>10</sup> <http://www.oed.com/view/Entry/132456?redirectedFrom=organize#eid> [accedido el 17 de julio de 2015].

<sup>11</sup> <http://www.oed.com/view/Entry/132452?redirectedFrom=organization#eid> [accedido el 17 de julio de 2015].

<sup>12</sup> Testimonios tomados por el equipo de PBI UK (cuando yo era parte) durante la visita de Jesús Emilio y Arley a Londres en noviembre de 2013 en el marco de la preparación de la campaña PBI UK-Lush de marzo de 2014, para un informe sobre las 'buenas prácticas' en materia de negocios y derechos humanos de esta relación comercial, titulado 'Solidarity Economy' (informe no público de PBI UK, archivo personal de la autora).

también es objeto de afecto, y que contrasta con su percepción de lo 'no orgánico', que tiene una analogía con la violencia y con el antagonista imaginado tripartito del Estado-paramilitares-compañías multinacionales. Este aspecto es influido por la narrativa radical y su constructo de ellos/nosotros; y a la vez la narrativa orgánica como con-texto cultural y práctica de identidad colectiva influye en la narrativa radical como su con-texto cultural, en una circularidad recíproca.

Ya he mencionado el mutualismo de la relación etnográfico-activista, y de alguna manera también he encontrado formas de integrar mi rol como antropóloga extranjera viviendo en Bogotá con los campos de chocolate y política como ejes de activismo, y la construcción de puentes entre lo rural y lo urbano. En otro trabajo teorizo más profundamente sobre la relación etnográfico-activista de cara al debate sobre la antropología activista (Burnyeat 2016, próxima publicación).

### **Estructura del texto**

Esta tesis presenta una con-textualización etnográfica de la Comunidad de Paz, revelando la co-existencia simbiótica de dos narrativas, la radical y la orgánica, y la importancia de ver ambas para comprender a la Comunidad como proyecto de comunidad alternativa. El texto se estructura en tres partes: historia, política y cultura. En el *Capítulo 1* describo los orígenes de la Comunidad de Paz. Caracterizo el contexto histórico de Urabá como una zona rica en recursos naturales afectada por diferentes olas de colonización y conflicto, con un proyecto de desarrollo campesino asociado con la UP entre 1985-1996 (antecedente político-cultural de la Comunidad). Describo la fundación de la Comunidad de Paz como una agrupación que se auto-denominó 'neutral' ante el conflicto armado, y los orígenes del proceso de organización que llevaron a un cambio cultural hacia un proyecto de comunidad alternativa. En esta sección propongo que dicho cambio cultural es la razón por la cual la Comunidad de Paz de San José de Apartadó sigue existiendo, mientras que las demás comunidades de paz que se formaron en Urabá por la misma época ya no usan ese término. Mi posicionamiento histórico busca 'recontar' la historia de la Comunidad con un enfoque cultural, siguiendo el hilo de la producción de cacao y su papel en la creación de su configuración cultural.

En el *Capítulo 2* desarrollo la genealogía de la 'ruptura' de la Comunidad con el Estado y

la emergencia de los cuatro puntos que se le exigen al Estado para superarla. Me baso en una cronología propuesta por Gildardo Tuberquia para demostrar los hitos que la Comunidad percibe como importantes en ese proceso, y amplió el relato de Gildardo mirando documentación de los archivos personales del Padre Javier Giraldo y los testimonios de otros miembros de la Comunidad, para analizar cómo vivieron la ruptura. Finalmente, describo conversaciones sostenidas con diferentes miembros de la Comunidad durante mis visitas y las cuales iluminan sus percepciones actuales del Estado. Dichas percepciones son construidas por la lógica interna desarrollada a través de la historia de la ruptura.

En el *Capítulo 3* expongo la simbiosis entre la concepción de la Comunidad de cómo relacionarse con la naturaleza, y cómo organizarse y relacionarse entre ellos. Describo mis experiencias haciendo observación participante con ellos en las cacaoteras, aprendiendo las diferentes etapas de la producción de cacao. A través de este trabajo de observación participante pude destacar la percepción del espacio y la naturaleza de los miembros de la Comunidad, e identificar elementos de cómo estas prácticas y vivencias en el mundo forman la narrativa orgánica. La concepción de 'lo orgánico' de la Comunidad es una narrativa que se encuentra en un proceso de fortalecimiento y doy ejemplos de cómo el proceso de investigación podría estar contribuyendo a su crecimiento. Ofrezco una caracterización de la Comunidad de Paz como un 'proyecto de comunidad alternativa' que toma en cuenta la intersección fluida e inextricable entre las narrativas radical y orgánica.

Después del desarrollo de los tres capítulos, concluyo con una reflexión sobre la trayectoria teórico-metodológica de esta tesis, los vacíos etnográficos de lo que no he podido tratar y los límites de esta investigación.

# CAPÍTULO 1: ORÍGENES

Este capítulo describe el contexto histórico que produce la fundación de la Comunidad. En 1.1 se relata la historia de la producción de cacao en Urabá y, en particular, en San José de Apartadó, y su relación con los proyectos político y social de la UP, para aportar información respecto a la persecución en su contra. En 1.2 se explica el desarrollo del concepto de neutralidad y la fundación de la Comunidad de Paz, y en 1.3 se describen los primeros años de su proceso organizativo. Contar la historia de la Comunidad a través de la historia de su producción de cacao permite demostrar la emergencia de la Comunidad enmarcada en su cotidianidad. Ese trabajo diario y los procesos organizativos alrededor ilustran el desarrollo *cultural* de una identidad colectiva.

## **1.1 Las raíces: colonización, cooperativas y conflicto**

### **1.1.1 Cacao en los tiempos de colonización**

Para hacer nuestra tarea de seguir el hilo del cacao en la historia de la Comunidad, tenemos que remontarnos al siglo XVIII. Los primeros cultivadores de cacao en la región fue una comunidad de protestantes calvinistas franceses, quienes después de salir de su país para escapar de la persecución de los católicos, llegó a lo que siglos más tarde se llamaría “la mejor esquina de América” (Aparicio 2012). En la primera mitad de siglo XVIII, este grupo se asentó en Urabá y cultivó cacao a partir de 1740, convirtiéndolo en uno de los productos más importantes en la región. Diez años después llegó a haber una población de 200 cacaoteros, quienes vendían a los piratas ingleses que llegaban al golfo de Urabá en el mar Caribe (Parsons 1963 y Langebaek 2006 citados en Aparicio 2012: 157). Probablemente ese cacao llegaba a Europa, considerando que a partir del siglo XVII el chocolate para tomar como bebida empezó a volverse un producto deseado en ese continente (Coe y Coe 2013). El grupo fue expulsado violentamente en 1758 por los ingleses y los indígenas (para quienes eran competencia económica). En su momento, la comunidad dejó testimonio con las autoridades españolas sobre sus setenta y tres propiedades con 105,800 árboles de cacao. Estas propiedades fueron ocupadas y cultivadas por las comunidades indígenas. En 1967 el historiador James Parsons escribió que los indígenas Cuna en Urabá seguían obteniendo su ingreso económico mayor del cacao, aunque la continuidad de ese cacao hoy día se desconoce (Parsons 1967: 22).

Desde la primera vez que las raíces del árbol de cacao se instalaron en los suelos de Urabá, entonces, ha habido también turbulencias, disputas, violencias, competencias, migraciones, desplazamientos y ocupación. El chocolate, una sustancia naturalmente amarga pero que se transforma en algo dulce, siempre ha sido política, por lo menos en Urabá. Es simbólico de un punto de fricción-encuentro entre dos lógicas contrapuestas de concepción de territorio: para qué la tierra (y para quién), de nuestra relación con la naturaleza, y de la economía.

Cuando la comunidad de franceses llegó a Urabá, la región ya había sido sujeta a olas de colonización, de violencia y de intentos de dominación, tanto de los indígenas nativos como de la tierra y sus recursos. Claudia Steiner y Gerard Martín caracterizan a Urabá como “zona de frontera y de colonización”, factores que han influido y siguen influyendo en la configuración del conflicto armado (CINEP 1995: 50). Eso es importante, pero la contribución de Gloria Cuartas sobre la idea de territorialidad en Urabá da un marco conceptual más fino. Cuartas, alcaldesa del municipio de Apartadó durante los años iniciales de la Comunidad de Paz, hizo un estudio reciente desde un enfoque de la geografía crítica en el que recuenta la creación de un imaginario de Urabá con la llegada en 1510 del conquistador español Vázquez Núñez de Balboa, quien intentó dominar a los indígenas, y fundó el primer asentamiento urbano español en todo el continente, Santa María la Antigua del Darién. Según Cuartas (2014), este hito representa el inicio de una genealogía de ordenamiento territorial de Urabá con base en una convergencia de intereses económicos, políticos y militares a lo largo de siglos. Según Aparicio (2012: 155), los españoles habían intentado varias veces fundar pueblos en Urabá, pero encontraron una población indígena demasiado feroz, y solo el tercer contingente de tropas españolas que llegó en 1507 logró asentarse. Santa María fue un ‘laboratorio’ en el cual los españoles, según Aparicio, aprendieron lecciones para la posterior invasión de otros lugares en América. Luego abandonaron Urabá tras la fundación de Cartagena y Santa Marta en las décadas de 1520 y 1530 y fueron en búsqueda de El Dorado; a partir de 1550, Urabá se convirtió en una de las principales entradas de los piratas para el contrabando. De allí en adelante, Urabá ha sido un lugar objeto de disputa por su posición estratégica (Aparicio 2012: 156).

No es mi intención profundizar aquí en la historia de la colonización española en Urabá (ver Parsons 1967, CINEP 1995, Roldán 2002, Uribe 2004), pero es importante tenerla en cuenta. Según la conceptualización del territorio en Urabá propuesta por Cuartas, desde la conquista se generó un proceso que sigue desarrollándose hoy: la explotación de recursos en la región como parte de un imaginario que ve el territorio como fuente económica<sup>13</sup>. Saltando siglos y dejando atrás a los cacaoteros franceses, hacia finales del siglo XIX se presenta otro hito en la historia de la colonización que también demuestra esta tendencia. Con la llegada de la empresa maderera estadounidense Emery Boston en 1906, empezó un proceso de explotación de madera, tagua y caucho (Aparicio 2012: 158-9) que atrajo migrantes de los departamentos de Córdoba, Bolívar y Chocó para trabajar con la empresa (CINEP 1995: 14). La llegada de estos pequeños colonos provocó fricciones con las comunidades indígenas locales (Pardo 2007: 105). Los recursos se agotaron en la década de 1950 y la empresa se marchó (CINEP 1995: 14). Los colonos, sin embargo, ya se habían asentado y empezaban otras olas de colonización con el auge bananero.

Mary Roldán, en su historia sobre los primeros siete años (1946-1953) del periodo conocido como *La Violencia* (1948-58) de conflicto entre los partidos Conservador y Liberal, en el departamento de Antioquia, explica que en la década de 1940 la imagen sobre Urabá era la de una tierra selvática y peligrosa (Roldán 2002: 217). Este imaginario fue promovido sobre todo por los antioqueños. La región de Urabá se volvió oficialmente parte de Antioquia en 1905, lo cual fue beneficioso para el departamento por su salida al mar Caribe y el comercio entre Panamá, América Central y Estados Unidos, además de sus recursos naturales ricos, sus tierras fértiles y baldíos para ser colonizados. En 1926 el presidente Conservador Pedro Nel Ospina (1922-26) firmó un contrato para comenzar la construcción de la Carretera al Mar para unir Medellín con Urabá, la cual ofrecería a Antioquia más posibilidades para controlar los recursos de Urabá (Roldán 2002: 219). La carretera fue inaugurada en 1955 y prometía integrar a Urabá al centro, pero en realidad se trataba más de la penetración de Antioquia a las riquezas de la región y de su acceso al mar (Díez Gómez 2009). Empezó un proceso de 'antioqueñización' de Urabá. Aparicio explica que se quería colonizar, 'civilizar' y desplazar a grupos raciales y culturales que no

---

<sup>13</sup> Entrevista, 20 de marzo de 2015.

cumplieran con la ideal promovido por los empresarios de Medellín del imaginario del hombre blanco, católico, emprendedor y conservador (2012: 160), porque la presencia de pequeños colonos campesinos de otros perfiles obstaculizaba este deseo de las élites antioqueñas de poseer y dominar todo el territorio (2012: 164). 'Antioqueñizar' significaba blanquear (Aparicio 2012: 164) y poner las cosas en orden (Díez Gómez 2009: 48). El Ejército construyó la carretera y, según Aparicio, esta fue un 'imán' que atrajo a muchos capitalistas, trabajadores y desplazados de La Violencia (2012: 170).

Durante La Violencia, Urabá fue una región mayoritariamente liberal, cuya minoría conservadora era antioqueña (Roldán 2002: 222-30). Después de las elecciones de 1949, un momento tenso en el país tras el asesinato del candidato presidencial liberal Jorge Eliécer Gaitán, surgieron grupos guerrilleros en la región con el objetivo de derrotar al Gobierno conservador. Estos grupos lograron mucho apoyo y atacaron a miembros del partido Conservador y a funcionarios del Estado. La respuesta del Estado fue militarizar la zona. Un año después, los inversionistas que ya se habían instalado consideraron abandonar la zona por falta de protección ante la amenaza de la guerrilla liberal. Preocupados por perder esa inversión, la Caja de Crédito Agrario, Industrial y Minero financió la protección, indicando la prioridad dada al proyecto de expansión capitalista (Roldán 2002: 241). Roldán argumenta que la oposición partidista no explica del todo la lógica del conflicto en Urabá, sino que "la violencia obedecía cada vez más a motivaciones económicas y no a factores puramente partidistas" (2002: 244), y a intereses personales de miembros de ambos partidos (2002: 246). El Estado nombró alcaldes militares y aumentó la militarización. En 1952 la gobernación de Antioquia distribuyó armas a las fuerzas conservadoras de civiles voluntarios, pero sin una adecuada supervisión, la mayoría de estas armas terminó en manos de caciques locales o funcionarios públicos con intereses económicos y políticos propios. Estos grupos conservadores, la 'contrachusma', pronto adquirieron un *momentum* propio y operaban en función de acumulación de riqueza personal (Roldán 2002: 263-4). Roldán concluye sobre esos primeros años de La Violencia en Urabá que "lo que comenzó como violencia partidista evolucionó hasta convertirse en oportunidades de ganancia personal", y los grupos involucrados, inclusive funcionarios del Estado, necesitaban que la violencia persistiera para seguir aprovechando (2002: 282). Fue tras este contexto de facciones y fricciones, en la pos-Violencia, que ocurrió la expansión bananera.

Cuando fue inaugurada la carretera al mar en 1955, el cultivo extensivo de banano comenzaba a reemplazar a la industria de madera y caucho. Fue una zona estratégica para el banano por el clima tropical y por el acceso al mar para la exportación. La compañía United Fruit Company, luego de la masacre de las bananeras en 1929 en el departamento del Magdalena (descrita por Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*), llegó a Urabá a finales de 1950. En vez de comprar propiedades y contratar directamente a los trabajadores, como había hecho en Magdalena, introdujo un sistema de asociaciones de productores en colaboración con los grandes terratenientes capitalistas antioqueños ya establecidos en la región. De esa manera, buscaba tener menos relación directa y obligaciones laborales con los trabajadores (Aparicio 2012: 173). En 1962, Jack Fox, vicepresidente de la United, explicó esta posición con base en la experiencia de confiscación de sus tierras por el gobierno de Fidel Castro en Cuba, y dijo: “Convirtiendo a muchas personas en capitalistas se impone una barrera al comunismo” (García 1996 citado en Díez Gómez 2009: 49). Este discurso anti-comunista tenía fuerte trayectoria en todo el continente desde la Guerra Fría.

Los propietarios de fincas instalaron infraestructura bananera según los lineamientos de la United. La empresa solo tenía que hacer el manejo técnico de las fincas (Díez Gómez 2009: 50). Estas ofertas, coincidiendo con la carretera al mar, ayudaron en la oleada de migración hacia la región por la oportunidad económica. El auge de la industria bananera en la década de 1960 llevó a una explosión poblacional desmesurada; entre 1951 y 1964, los habitantes de Urabá crecieron en un 204 por ciento, pasando de ser 49.160 a 149.850 (CINEP 1995: 52).

El cultivo de banano está particularmente sujeto a riesgos e incertidumbres; es vulnerable frente a condiciones climatológicas y enfermedades, así como frente a conflictos laborales porque requiere recolección diaria. Además, la competencia internacional significa precios inestables. Debido a la combinación de estos factores, el auge poblacional por la llegada de trabajadores no estuvo acompañado por una planificación hacia el futuro (CINEP 1995: 54-55). Hubo una falta de necesidades básicas de infraestructura y servicios públicos, mientras seguían llegando personas desplazadas por La Violencia que buscaban en Urabá

refugio y oportunidades. La dinámica de colonización por la explotación de la tierra empezaba a traslaparse con lógicas y consecuencias de guerra.

Los trabajadores bananeros no tenían idea de su derecho a sindicalizarse. El Partido Comunista Colombiano (PCC) empezó a entrar a Urabá en la década de 1960 y a dar formación marxista a los colonos, los jóvenes y los trabajadores (Díez Gómez 2009). En esa época, el PCC enseñó a los trabajadores sus derechos laborales y se organizaron en sindicatos. Los dos más grandes fueron el Sindicato de Trabajadores del Banano (SINTRABANANO, formado en 1964) y el Sindicato de los Trabajadores del Agro (SINTAGRO, formado en 1972). Por la percepción del comunismo como el 'enemigo', los patrones empezaron a perseguir a los sindicatos y a militarizar las fincas. La lucha sindical se instaló en una población que ya tenía varias fricciones: las tensiones partidistas después del conflicto Liberal-Conservador; los conflictos sobre intereses personales económicos; las diferencias culturales y jerárquicas; las disputas asociadas a la propiedad de la tierra, y los desacuerdos alrededor del acceso a los escasos servicios públicos. Según Díez Gómez, estos diferentes conflictos, que inicialmente estaban separados, empezaron a fundirse en este conflicto de más peso, el obrero-patronal (2009: 50-1).

En este contexto, muchos de los pequeños colonos se vieron obligados a dejar las partes bajas de Urabá para dar paso a la expansión bananera y ganadera (la otra industria dominante), y en los años 1960 iniciaron la colonización de las faldas de la Serranía de Abibe, una sierra de la cordillera occidental de Los Andes. Allí empezaron a reproducir una agricultura de montaña típica de las regiones de donde habían venido desplazados en La Violencia (Aparicio 2012: 6). Los colonos construyeron un pequeño caserío en 1964 (Aparicio 2012: 174), a unos diez kilómetros de la ciudad bananera de Apartadó, y lo llamaron San José de Apartadó, por ser este el patrono de los agricultores (Pardo 2007: 159). Los pobladores conformaron una Junta de Acción Comunal (JAC) y solicitaron servicios básicos y una carretera desde Apartadó. La mayoría de los pobladores venía de municipios de Antioquia occidental como Dabeiba, Frontino, Urama y Peque, y traían consigo prácticas de trabajo colectivo. Empezaron a hacer trochas y usaban estrategias de *convites*, *mingas*, o *manos cambiadas* para trabajar conjuntamente (Aparicio 2012: 174) y sembrar cultivos de subsistencia, sobre todo maíz y frijol.

Las palabras de Brígida González, hoy día miembro de la Comunidad de Paz, son dicientes en este aspecto. Su familia llegó a Urabá en 1967 de Santa Fe de Antioquia, “buscando horizontes”, porque Urabá era “una tierra promisoría”. Esto fue típico de la colonización en esos años. La familia fue hacia las montañas, arriba del municipio de Currulao, un pueblo sobre la carretera al mar:

Era pura montaña, montes. Montes espesos porque había pocas aperturas. Era terroroso porque había serpientes, tigres que se acercaban a la casa. Pero nosotros fuimos adaptando e hicimos alejar un poco el monte. Y sí, nos adaptamos a esta tierra. Había problemas porque el paramilitarismo no nació ayer. Siempre ha existido en Urabá desde los años sesenta. En las partes bajas de las bananeras ya habían desaparecido personas. En esos años se llamaban ‘la mano negra’. Y los escuadrones de la muerte. La gente la mataban, toda persona que pensaba distinta la mataban. [...] Entonces la situación se fue poniendo compleja, pero en las bananeras. Todavía en el campo no había tanta persecución. [...] Era muy bueno, muy tranquilo. Había muchos animales para uno comer. Había muchísimo pescado, uno iba a la quebrada y el pescado, uno lo pisaba. Éramos felices comiendo pescado, con unas yucas que mejor dicho. [...] Si Urabá no se dañe tanto por la violencia, vivíamos era en un paraíso<sup>14</sup>.

### **1.1.2 La llegada del cacao a la zona**

Los colonos que se asentaron en el nuevo caserío de San José de Apartadó (hoy un corregimiento con 32 veredas que ocupa casi la mitad del municipio de Apartadó, 29,886 hectáreas de 60,000 hectáreas<sup>15</sup>), y otros campesinos que lo hicieron en el campo alrededor en las montañas de la serranía, iban ordenando el territorio de forma espontánea según sus necesidades. Su base eran las culturas campesinas que traían de otras partes de Antioquia y Córdoba. Jesús Emilio Montoya (‘Montoya’), miembro de la Comunidad de la vereda La Unión, llegó a la región en 1964. Cuenta que en esos tiempos solo se trabajaba el maíz y el frijol. Los demás cultivos, la yuca, el plátano y el aguacate, se sembraron después<sup>16</sup>. Gildardo Tuberquia, miembro de la Comunidad de Paz, el único integrante del Consejo Interno (CI) de la Comunidad que ha sido parte del mismo desde la formación de la Comunidad, asegura que cuando la gente llegó a la región en los años de 1960:

Encontraron una tierra muy fértil, y empezaron a sembrar el café. El café hasta el 85 fue el cultivo más importante, en el primer renglón de la economía de la gente. Luego apareció el

---

<sup>14</sup> Entrevista 26 de enero de 2015.

<sup>15</sup> ‘Informe sobre el proceso’ (CIJP) Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1995-7, pp126-30.

<sup>16</sup> Grupo focal vereda La Unión, 17 de abril de 2014.

cacao (...) y se volvió el cultivo más interesante de la zona. El café no era de tan buena calidad; la zona es muy húmeda entonces da buen sol para secar el café pero luego se humedecía, entonces la gente se mochó el café para el cacao<sup>17</sup>.

Quienes venían de Antioquia occidental en la década de 1960 trajeron semillas de cacao, que llamaron ‘pajarito’, y las sembraron en su nueva tierra<sup>18</sup>. Filimón, un anciano de la Comunidad que vive en la vereda de Arenas Altas, llegó a la región en esos años, en los sesenta cuando “todavía no había mucho cacao, había unos palitos pero poquiticos que la gente sembraba para tomar”<sup>19</sup>. Según Jesús Emilio Tuberquia, eran “unos arbolitos por allí como para hacer experimentos a ver si pegaba”<sup>20</sup>.

En la década de 1970, la Federación Nacional de Cacaoteros de Colombia (Fedecacao) y la Caja Agraria estimularon la masificación del cacao a través de créditos y se convirtió así en el principal cultivo comercial de la zona. Las instituciones otorgaron préstamos garantizados por las fincas y también legalizaron los títulos de las tierras de los colonos. Según Montoya, delegados de la Caja y Fedecacao visitaron las veredas, organizaron reuniones y repartieron semillas para quienes querían participar en el proyecto. Para hacerlo, se tenía que traer una muestra de tierra de un metro de profundidad. Javier Sánchez, habitante de la vereda La Unión, relató que era un requisito ser dueño de una finca, y explicó que el proyecto se hacía por etapas: hubo un ‘Plan A’, en el que la gente sembraba cinco hectáreas por persona, y un ‘Plan B’, en el que quienes habían sembrado las cinco hectáreas sembraban otras cinco o diez unos años más tarde. En palabras de Sánchez:

Hicieron el préstamo pero también prestaron la asesoría, porque era todo muy tecnificado. La tierra, con el abono, los fertilizantes químicos. La ventaja fue que no daba *monilla* ni la

---

<sup>17</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá con Julio y Gildardo, 6 de mayo de 2014.

<sup>18</sup> Este nombre común, ‘pajarito’, data por lo menos de los años 1880. El ‘pajarito’ es un cacao del grupo forastero (*Theobroma cacao L*) introducido por don Carlos Patín en Antioquia. Se especuló en esos años que el nombre podría deberse al tamaño pequeño de sus almendras, o porque era perseguido por las aves por su jugo exquisito. Esta variedad de cacao abunda en sustancias oleosas y se destaca por los múltiples colores y formas de sus mazorcas. Varios miembros de la Comunidad aún hablan sobre el ‘pajarito’ con bastante cariño. Véase Patiño (2002: 382) y ‘Cuál variedad de Cacao debemos sembrar?’, carta de Edo. Chavarriaga Misas, Jefe de la Sección de Genética de la Facultad Nacional de Agronomía, Medellín 30 de agosto de 1941, disponible en <http://www.bdigital.unal.edu.co/34417/1/34567-135985-1-PB.pdf> [accedido el 7 de agosto de 2015].

<sup>19</sup> Entrevista 24 de enero de 2015.

<sup>20</sup> Grupo focal vereda Arenas Altas, 15 de abril de 2014.

*escobabruja* que son dos cosas que atacan el cacao hoy día<sup>21</sup>. En ese momento no había nada de enfermedades, ni en los árboles ni en las mazorcas. Se vendía a la Luker, había en Apartadó un centro de compra muy grande. Cada productor tenía mucho cacao, el mínimo tenía cinco hectáreas, hasta quince, por una sola persona, y tenía trabajadores. Los finqueros a veces tenían diez trabajadores todos los días en tiempos de cosecha. Mucha producción. Yo me acuerdo [de] las filas en Apartadó con esas bulterías de cacao. En ese momento tenía un buen precio. Los cacaoteros iban empaquetados, con buen billete. El precio se fue cayendo cuando empezaron a llegar las enfermedades, la escobabruja y la monilla, no sé en qué año fue eso. Pero entonces había que invertir más dinero para matar eso<sup>22</sup>.

Las compradoras en ese momento, los años 1970, eran dos empresas chocolateras de Medellín: la Nacional de Chocolates y Casa Luker. Ambas producían chocolate, y aún lo hacen, para la preparación de una bebida caliente, típica del desayuno colombiano. En los primeros años, dijo Jesús Emilio, “la gente [estaba] animada viendo los primeros cultivos, porque es una zona muy productiva, todo el campesinado termina sembrando cacao”<sup>23</sup>. Después de unos años, el cacao empezó a ser afectado por las enfermedades previamente mencionadas.

Orlando Ospina, habitante hoy del asentamiento de San Josecito, también resaltó ese cambio, y dijo que “al principio fue orgánico”, luego los agrónomos contratados por Fedecacao y la Caja Agraria empezaron a explicar al cacaotero “cómo administrar el cultivo, cómo aplicar los insumos”, que eran los insumos químicos que ellos proveían para controlar estas enfermedades<sup>24</sup>. Como Javier señaló, los precios eran buenos al inicio, pero fueron cayendo. Jesús Emilio explicó que el precio era regulado por los intermediarios de las empresas chocolateras en Apartadó, quienes pagaban muy barato. “Había que recoger el cacao acá y la carretera era muy mala, entonces aprovecharon para subir el precio”<sup>25</sup>. Además, los campesinos tenían que pagar los préstamos iniciales con intereses, y según Jesús Emilio, mucha gente quedó con sus fincas embargadas.

---

<sup>21</sup> La escobabruja es un nombre común local para el *Crinipellis Perniciosa* y la monilla para *Moniliasis Moniliophthora Roreri*. Ambas enfermedades afectan el cultivo, reduciendo cosechas de pequeños y medianos productores dando como resultado bajos rendimientos y reducción en sus ingresos. Al respecto, véase Brand Trujillo (2014).

<sup>22</sup> Grupo focal vereda La Unión, 17 de abril de 2014.

<sup>23</sup> Grupo focal vereda Arenas Altas, 15 de abril de 2014.

<sup>24</sup> Grupo focal asentamiento San Josecito, 16 de abril de 2014.

<sup>25</sup> Grupo focal vereda Arenas Altas, 15 de abril de 2014.

### **1.1.1 La Cooperativa Balsamar: el proyecto de desarrollo campesino, la cooperación holandesa y la Unión Patriótica**

Al sentir que las cosas no iban bien con ese sistema, los campesinos de San José crearon la Cooperativa Balsamar en 1985 con el apoyo político de la Unión Patriótica y con fondos de un proyecto de cooperación holandesa. Más adelante se desarrollará el papel de la UP y de Holanda, pero primero nos centraremos en Balsamar. La Cooperativa, al formarse, contaba inicialmente con 25 socios. Para 1987 pasó a tener 110 (Aparicio, 2012: 222), su mayoría miembros de la UP. Según Jesús Emilio, “la idea era levantar un poco el nivel de los precios, y exigir [al Estado] una asistencia técnica para el cultivo de cacao”<sup>26</sup>. Dijo “la gente dice no vamos a depender del Gobierno para el cacao, vamos a hacer nuestra misma organización”<sup>27</sup>.

Un personaje clave en esta historia fue Bartolomé Cataño, fundador y primer colono de San José de Apartadó (Aparicio 2012: 179), concejal de la UP en Apartadó y uno de los dirigentes de Balsamar. Según Brígida, Cataño fue un líder carismático, “un movedor de masas”. Él y sus compañeros empezaron a pensar en cómo organizar la Cooperativa, construir un centro de acopio y la infraestructura necesaria. Entre los campesinos hicieron convites para construir una casa en el pueblo para el principal centro de acopio. Esa casa se levantó sobre los restos de una comercializadora antigua que había habido en 1967, coordinada por la Caja Agraria y Fedecacao. Según Aparicio, era un almacén, daba créditos y transformaba maíz y cacao con maquinaria, pero se quebró debido a una gestión deficiente, bajos precios y deudas. El proyecto holandés y los campesinos de San José, entonces, levantaron los restos de esa Cooperativa para crear Balsamar (2012: 222).

Balsamar también era una tienda donde la gente vendía sus otros productos – el frijol, el arroz, el maíz, el plátano, el aguacate – y compraba sus necesidades básicas – jabón, aceite, panela. Según Brígida, al comprar allí uno “se sentía bien, porque se estaba también apoyando a la organización”<sup>28</sup>. La Cooperativa compraba toda la producción de cacao del corregimiento de San José y la gente empezó a sembrar más. Como

---

<sup>26</sup> Entrevista 24 de enero de 2015.

<sup>27</sup> Grupo focal vereda Arenas Altas, 15 de abril de 2014.

<sup>28</sup> Entrevista 26 de enero de 2015

organización, vendieron directamente a Luker, cortando los intermediarios de Apartadó, quienes según Jesús Emilio tuvieron que entrar en competencia con Balsamar, sin mucho éxito. Entonces “no era la mera compra de cacao sino que tenía todo un sentido social”<sup>29</sup>. Además Balsamar tenía sus propios camiones, por lo que no tenían que contratar el transporte. Según Gloria Cuartas, Balsamar acabó con la acumulación de los intermediarios antioqueños y “colocó un orden político y un orden económico” a la región, con “un profundo liderazgo político y económico”. Cuartas explicó que los intermediarios pagaban más barato si el productor requería de pago inmediato, o pagaba un tiempo después; en cambio Balsamar pagaba inmediatamente<sup>30</sup>. Además, los socios podían sacar préstamos con intereses bajos. La noción que tienen muchos miembros de la Comunidad de la importancia de buscar precios más “justos” en el comercio internacional y de ser ‘autónomos’ (*Capítulo 3*), tiene eco en las narrativas sobre el papel de Balsamar para levantar el precio para que el pequeño productor tuviera un ingreso más digno y no dependiera tanto de la cadena económica capitalista. Desde su fundación en 1985, hasta la llegada de la violencia en 1996, Balsamar fue un centro económico, político y social de toda la zona, descrita por varios miembros de la Comunidad como un “centro turístico” aludiendo a la dinámica de interacción social constante. La autoridad máxima de la Cooperativa era la Asamblea General, constituida por todos los socios. Esta tenía un Consejo Administrativo de diez asociados elegidos por la Asamblea, además de unos comités. A su cargo, estaba la organización de convites y la distribución del trabajo (Aparicio 2012: 223). El funcionamiento y la estructura organizativa de Balsamar fueron antecedentes importantes en la creación de la Comunidad de Paz. Hoy día, la Comunidad tiene una bodega en el asentamiento de San Josecito que funciona de una forma similar. Quien pasa una mañana allí puede observar a los campesinos que llegan de diferentes veredas, con sus bultos de cacao a lomo de mula, para vender a la Comunidad. Bajan las cargas de sus mulas y los encargados de la bodega les ayudan a subir los bultos en la pesa. Luego, miran la calidad del cacao y prueban el nivel de humedad con una máquina para asegurar que esté lo suficientemente seco para que no se pudra durante el viaje a Europa. Allí manejan dos precios: uno, si el cacao es “convencional”, y otro más alto, si

---

<sup>29</sup> Grupo focal vereda Arenas Altas, 15 de abril de 2014.

<sup>30</sup> Entrevista 20 de marzo de 2015

viene de una cacaotera certificada como orgánico. Mientras tanto se ríen, intercambian noticias de las veredas y toman gaseosa, todo esto alrededor de la interacción económica. En la bodega también hay un centro de acopio para maíz y se venden gaseosas y dulces. Se puede uno imaginar a Balsamar con una dinámica similar, aunque más desarrollada. De acuerdo a Jesús Emilio, “era mejor que la bodega ahora, porque eran mejores tiempos”<sup>31</sup>.

El capital principal de la Cooperativa era una finca de 34 hectáreas, hoy día el asentamiento principal de la Comunidad de Paz, San Josecito, también conocido como La Holandita. Además de la casa principal en San José de Apartadó, la Cooperativa tenía otros tres almacenes y alcanzó a comprar maquinarias para la transformación del cacao en chocolate (Aparicio 2012: 224). Según Gildardo, el plan era procesar y exportar chocolate, pero nunca se llegó a usar por la violencia<sup>32</sup>.

Pero, ¿por qué Holanda quiso invertir en Balsamar? Aparicio ha rastreado los diagnósticos elaborados entre los años 1960 y 1980 por varios proyectos de desarrollo de Corpourabá (Corporación de Desarrollo de Urabá), la Gobernación de Antioquia, la Universidad de Antioquia, el Departamento Nacional de Planeación, la Organización de Estados Americanos (OEA) y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Todos los documentos se centraron en la idea del ‘campesinado’ y en el ‘desarrollo rural integral’, en el marco de programas de desarrollo nacional para intentar desequilibrar la pobreza en el campo colombiano (2012: 201-4). Este paradigma de desarrollo se centraba en la idea de los ‘pobres’ como ‘necesitados’ de intervención. En 1980, funcionarios de la Oficina de Asuntos Exteriores de Holanda llegaron al Departamento de Planeación Nacional (DPN) queriendo invertir para “ayudar a los pobres” del país (Aparicio 2012: 211). El DPN los dirigió a Urabá. El enfoque del proyecto en la zona era el empoderamiento de las comunidades locales y el fortalecimiento del modelo cooperativo (Aparicio 2012: 211-215). En San José específicamente, el objetivo del plan era, según un antiguo funcionario entrevistado por Aparicio, “fortalecer las prácticas organizativas informales ya existentes

---

<sup>31</sup> Grupo focal vereda Arenas Altas, 15 de abril de 2014.

<sup>32</sup> Entrevista 21 de enero de 2015.

entre la población de colonos campesinos”. Aparicio interpreta que con esto se “quería decir que los campesinos ya estaban organizados de manera informal” y tenían “prácticas de la ‘ayuda mutua’ y el sentimiento de ‘solidaridad’”; prácticas como los convites, en los que se trabaja conjuntamente para el bien común (2012: 218). Según este funcionario, la solidaridad entre los campesinos de San José se debía al hecho de haber llegado a una zona marginal con topografía difícil, pero también por compartir “las historias de persecución política, marginación económica y el sentimiento de que estaban ‘allí’ y no podían regresar a sus lugares de origen” (2012: 218). Múltiples evaluaciones de las diferentes agencias anteriormente mencionadas coincidían en que Balsamar fue la mejor iniciativa impulsada por los proyectos de desarrollo en Urabá (Aparicio 2012: 223).

Pero hubo otra razón de la llegada de la cooperación holandesa a San José. Según Jesús Emilio, esta se dio por sus vínculos con la red internacional de la UP<sup>33</sup>. De acuerdo con Brígida, la UP “nació a través de la inconformidad de la gente y el abandono del Estado”<sup>34</sup>. Esta plataforma se creó en 1985 a raíz de las negociaciones entre el Gobierno de Belisario Betancur y la guerrilla de las FARC, como una opción política para poner fin al conflicto (Gómez-Suárez 2015). Las FARC, guerrilla marxista-leninista cercana al PCC, surgió en 1964 de las secuelas de La Violencia como una insurgencia contra el proyecto político que no permitía la participación democrática de otros partidos que no fueran el Conservador o el Liberal, y con el objetivo de tomar el poder y hacer una revolución socialista. Vale la pena subrayar que en los años finales de La Violencia hubo un golpe de Estado, en el que por un breve periodo el militar Gustavo Rojas Pinilla (1953-57) instauró una dictadura. A esta le siguió un acuerdo de reparto de poder bipartidista, conocido como Frente Nacional (1958-74), en el que los partidos Conservador y Liberal alternaron el poder por mandatos de cuatro años (véase Pearce 1990). La UP incluía a integrantes de las FARC, quienes creían que la mejor respuesta al conflicto armado era la solución política; a miembros del Partido Comunista, y a muchos civiles que no simpatizaban con la lucha armada de la guerrilla. Después de su fundación en 1985 durante las negociaciones con Betancur, la UP evolucionó, independientemente de las FARC, y llegó a tener apoyo en varias partes del

---

<sup>33</sup> Diario de campo 26 de marzo de 2015.

<sup>34</sup> Entrevista 26 de enero de 2015.

país, promoviendo un proyecto político alternativo con un pensamiento de izquierda. El movimiento ganó mucha fuerza en Urabá, y en San José el apoyo a su proyecto político fue casi unánime<sup>35</sup>. Sin embargo, el vínculo original con las FARC llevó al estigma de la UP y a la creación de discursos que circulaban en el espacio político que justificaban lo que muchos han llamado un ‘genocidio’. Durante la segunda mitad de la década de 1980 e inicios de la de 1990, miles de integrantes y simpatizantes de la UP fueron asesinados, incluyendo dos candidatos presidenciales (Jaime Pardo Leal y Bernardo Jaramillo Ossa), ocho congresistas, trece diputados, setenta concejales, once alcaldes y unos 5000 militantes<sup>36</sup>. Gómez-Suárez (2015) argumenta que se crearon “guiones”: narrativas que circulaban a favor o en contra de la UP y que llevaron al choque entre el “poder blando” del movimiento social y el “poder duro” militar del “bloque perpetrador” que los destruyó (fuerzas militares, paramilitares, narcotraficantes, políticos regionales y terratenientes).

En este contexto, es preciso señalar dos elementos. Primero, la UP promovía en la zona de Urabá un modelo de desarrollo campesino que es un antecedente político y cultural para la Comunidad de Paz; aunque tampoco la Comunidad es una continuación de la UP, como sugiere Gómez-Suárez (2015). Segundo, la estigmatización de la UP por sus vínculos con las FARC, lo que Gómez-Suárez llama el “guion FARC-UP”, cobijó a la Comunidad de Paz por sus vínculos iniciales con la UP, y contribuye a explicar la consecuente persecución a la Comunidad de Paz como tal. El proyecto de desarrollo que promovía la UP en Urabá se basó, según Cuartas, en tres elementos: economía, educación y salud. Las cooperativas eran unos de los motores económicos, por lo que se crearon varias, con su propio nombre y estructura organizativa, en municipios como Mutatá, Belén de Bajirá, Carepa, Apartadó, Chigorodó y Turbo. Recibían asistencia técnica del partido. Cuartas describió el proceso de las cooperativas como “un proyecto de vida de felicidad” y con las cuales se creyó “que era posible construir un proyecto de izquierda, viable, humano”. En ese momento, para Cuartas, la visión de la UP era relacionar a Urabá con Centroamérica, donde también había procesos de resistencia izquierdista, para formar una

---

<sup>35</sup> Aparicio dice que el corregimiento de SJA fue el “baluarte” de la UP en Urabá, e indica que en las elecciones de los años 1980 y 1990, la UP ganó invariablemente en el corregimiento frente a los Liberales, con 1.300 votos contra 5 (Aparicio, 2012: 183).

<sup>36</sup> Editorial: Renace la Unión Patriótica, El Tiempo, 11 de julio de 2013.

“unidad territorial política” en el sentido de crear lazos nacionales con esos países que simpatizaban con el proyecto comunista<sup>37</sup>. Orlando Ospina, miembro de la Comunidad, me contó que aprendió a trabajar con el cacao con los socios de Balsamar, y se hablaba mucho en esos días de que “Costa Rica era el país mejor productor de cacao”<sup>38</sup>. No era casualidad. En los discursos cotidianos alrededor de la práctica de producción en campo, se evidenció la visión política a largo plazo. Otra vez se evidencia cómo el chocolate ha estado ligado a la política por largo tiempo.

En San José, la UP pagaba la jornada de los campesinos para abrir caminos conectando las veredas a San José y a Apartadó<sup>39</sup>, y para la construcción de escuelas y centros de salud. Hoy, en varias veredas del corregimiento, aún hay casas de cemento construidas en esa época por la UP, mientras las demás, que fueron construidas por los campesinos, son de madera. En el asentamiento de la Comunidad en la vereda Mulatos hay un edificio que se usa como un establo para los animales. La base está construida en bloques de cemento; iba a ser una escuela, pero nunca se terminó. Los habitantes del asentamiento han construido un techo de madera con zinc encima: es un palimpsesto que demuestra el pasado y es simbólico del proceso inacabado de desarrollo campesino de la UP; proceso truncado por la persecución. Según Jesús Emilio:

El proyecto político estaba encaminado hacia un desarrollo para el campesino. La construcción de escuelas, de centros de salud, teníamos también planeado todo el diseño de la electrificación, vías de penetración, mejoramiento de las viviendas de los campesinos, y la creación de préstamos con intereses muy bajos. [...] **Éramos nosotros los campesinos planificando el desarrollo que queríamos**<sup>40</sup> (énfasis de la autora).

El cacao fue, entonces, el cultivo con mejor rendimiento económico y en esa época se convirtió en un renglón importante para el proyecto de desarrollo propio. Jesús Emilio contó que la educación fue lo primero en desarrollarse, porque “si no había educación en la zona, no había posibilidades de vivir allí”. Después, siguió la salud; se construyeron “muchos centros de salud en las veredas [...] Con el Servicio Aéreo de Salud de Antioquia entraban helicópteros para atender a los enfermos”. Después planificaron acueductos, para que

---

<sup>37</sup> Entrevista 20 de marzo de 2015

<sup>38</sup> Grupo focal asentamiento San Josecito 16 de abril de 2014.

<sup>39</sup> Entrevista con Gildardo, 21 de enero de 2015.

<sup>40</sup> Entrevista 24 de enero de 2015.

todas las veredas contaran con agua potable, y la electrificación, pero esta llegó apenas hasta la vereda de La Unión, a dos horas de camino de San José, porque “se quedó el proyecto” cuando llegó la violencia. Jesús Emilio dijo que la misión fue:

Un proyecto de desarrollo para que el campesinado se mantuviera, porque es una zona de mucha riqueza, muy productiva. Aquí se perdía el cacao, el café, el maíz, el frijol, había una producción enorme, plátano, yuca, de todo había en cantidad. Entonces era apoyar el campesinado para que no buscara a la ciudad, sino que tuviera un proyecto de vida acá y no tuviera que emigrar a la ciudad<sup>41</sup>.

Todo lo contrario a la actual idea de desarrollo, como me ha enfatizado varias veces Jesús Emilio: un desarrollo que “busca desplazar al campesino” (*Capítulo 3*).

La dinámica social fue una mezcla de optimismo y productividad. Gildardo habló de una fiesta anual para la cosecha del aguacate: “El 19 de marzo se hacía una fiesta de una semana, se daba un premio para el aguacate más grande, había desfiles de caballos, todo el mundo se bañaba en el río. Era un ambiente muy bueno”<sup>42</sup>. Según Jesús Emilio, Bartolomé Cataño fue quien “jalónó mucho esa forma de desarrollo”; nunca había ido a la escuela pero fue un “autodidacta” y se iba a Bogotá “casi siempre descalzo con su sombrerito, a sentarse y hablar con los políticos y plantear las necesidades de los campesinos”. Cuartas coincidió sobre el papel importante de Cataño porque “conocía lo que ocurría en la región pero era un hombre respetado por todo el mundo” y “si alguien pudiera explicar la territorialidad del poder era Bartolomé”<sup>43</sup>. Para Cuartas y los miembros de la Comunidad, la arremetida violenta se produjo contra este modelo de desarrollo campesino. Los elementos culturales presentes en ese entonces incluían el trabajo y el comercio autónomo, el empoderamiento campesino y el desarrollo propio vinculado a un proyecto político de izquierda. Dichos elementos dejaron un legado en la identidad colectiva de la Comunidad de Paz.

---

<sup>41</sup> Entrevista 24 de enero de 2015

<sup>42</sup> Entrevista 21 de enero de 2015

<sup>43</sup> Entrevista 20 de marzo de 2015

### 1.1.2 La violencia en Urabá

Antes de escribir esta sección, Gildardo vino a quedarse unos días conmigo en Londres durante una gira en Europa. Entre reuniones, lo llevé a caminar al lado del canal en Camden Town y le pregunté sobre sus recuerdos de la violencia en su niñez. Nacido en 1975 en la vereda de La Unión, me contó de su miedo y rechazo a las armas desde pequeño. En la década de 1980, recuerda, había milicianos de las FARC en todas las veredas de San José. Eran grupos de jóvenes organizados y armados por la guerrilla, alrededor de quienes había mucho “desorden”: fiestas en La Unión y en San José. Estos milicianos estaban conectados a las FARC pero tenía su propia dinámica. “Mucha borrachera y peleas”, dijo. Gildardo se acordó de una vez que hubo una discusión durante una fiesta y alguien murió abaleado; el entonces comandante de las FARC les quitó las armas a los jóvenes, pero una semana más tarde vino otro comandante e insistió en que tenían que estar armados y se las devolvieron. Le pregunté si alguna vez lo habían intentado reclutar y me dijo que sí, tres veces, pero él siempre decía que “lo estaba pensando” y así logró evadir ser involucrado. Al parecer, Gildardo tenía un proceso temprano e individual anti-armas, de no querer involucrarse en procesos armados; antecedente a su posterior decisión de ser parte de la Comunidad. Me dijo que los comandantes de las FARC andaban por las veredas haciendo discursos sobre el comunismo y la lucha sindical, y le sonaban muy bien, pero veía que la realidad era diferente al discurso.

Sin embargo, las FARC en el campo eran la ley. Cuando sus padres se separaron, él y sus seis hermanos se quedaron con su madre y tuvieron que dividir los bienes; la casa, los animales, la tierra. Su padre no quiso dar nada a su madre, y ella acudió primero a la JAC para que mediara, pero no tuvo efecto. Después, “subió un nivel” y habló con la UP, pero esto tampoco funcionó. Finalmente acudió a las FARC, y bajo órdenes de ellos, su padre obedeció y le dejó la casa a ella, en donde Gildardo creció<sup>44</sup>.

Hubo un proceso complejo que llevó a la espiral de violencia, y la historia de la niñez de Gildardo es un fragmento que refleja el contexto. La historiadora María Teresa Uribe dice

---

<sup>44</sup> Comunicación personal 3 de julio de 2015.

que la conformación de la Comunidad se explica por una convergencia de dos elementos importantes: la historia de organización social y la ubicación geoestratégica. Uribe explica que la historia de las FARC y la UP en el territorio de San José, además de la organización social (y rebeldía), situó al corregimiento en el lado de las FARC en la percepción de los otros actores del conflicto. Dicha situación explica, en parte, la llegada de la violencia a la zona (2004: 89-93). Esto se une con la posición estratégica del lugar, porque en términos militares “quien controle el territorio de San José de Apartadó posee una ventaja militar comparativa para el dominio de la región y de buena parte del noroccidente colombiano” (2004: 92). Los aportes de Uribe refuerzan la narrativa de Cuartas sobre el papel del imaginario de territorialidad, como una espacialidad que tiene que ser controlada y explotada, en la explicación de la violencia en Urabá.

Las guerrillas llegaron a la región hacia finales de la década de 1960. El Ejército de Liberación Nacional (ELN), formado en 1964 e inspirado por la Revolución Cubana, tuvo presencia en Urabá pero no fue un actor importante. El Ejército Popular de Liberación (EPL), formado en el Alto Sinú en Córdoba en 1965, expandió su poder militar y político hasta Urabá (CINEP 1995: 21). Las FARC llegaron en 1969 y empezaron a tomar las zonas de influencia del PCC, creando a mediados de la década de 1970 el V Frente en la zona de San José (Valenzuela 2009: 12). El EPL y las FARC permearon el sector obrero del banano. Valenzuela explica el poder tipo estatal que ejercían las guerrillas, ejemplificado en la anécdota de Gildardo sobre la separación de sus padres:

Las FARC obligaron a los empresarios a negociar la contratación de trabajadores [...] Además, distribuyeron tierras, arreglaron disputas alrededor de derechos de propiedad, regularon los precios, la explotación de recursos forestales y el uso del agua, impusieron salarios mínimos y condiciones laborales a los empresarios y participaron en pequeñas obras públicas junto a las organizaciones sociales. Las guerrillas proporcionaban orden y seguridad y frecuentemente ejercían funciones judiciales. (Valenzuela 2009: 12-13)

Como reacción a la presencia guerrillera y a la amenaza que representaba el sindicalismo al proyecto capitalista, el Estado emprendió una ofensiva contrainsurgente, que también incluyó la persecución de sindicalistas (Valenzuela 2009: 13). Mientras tanto, también empezaba una enemistad entre el EPL y las FARC, llevando a una guerra geoestratégica por el control del territorio (Valenzuela 2009: 13).

Para la década de 1980, los empresarios de la zona estaban preocupados. Su proyecto se

veía amenazado por la influencia comunista, el movimiento sindical y por la violencia entre las guerrillas. Cuartas me explicó que durante la presidencia de Virgilio Barco Vargas (1986-1990) se impulsó el imaginario de Urabá como una región con recursos para explotar y conectar al comercio internacional. Entonces circulaban ideas como la conexión de Bahía Cupica en la costa Pacífica con Turbo, la ciudad portuaria en el golfo de Urabá, para conectar al Pacífico con el Atlántico por medio de una línea férrea o un canal interoceánico. La mayoría de estas propuestas no dieron fruto, pero el imaginario sigue vivo, por ejemplo, en el Plan Estratégico de Urabá-Darién: 2011-2020<sup>45</sup>. El Gobierno de entonces proponía ampliar la carretera al mar Medellín-Turbo y extenderla por el Darién. A hoy, sin embargo, es el único pedazo de la carretera panamericana que no está conectada. Si no fuera por el famoso Tapón del Darién, un trayecto de 160 km. de selva densa entre el sur de Panamá y el norte del departamento del Chocó en Colombia, se podría conducir desde el norte de Alaska hasta el punto más al sur de Chile. Despejar el Tapón sería abrir la región hacia los mercados internacionales. En este aspecto, Cuartas enfatizó así la tensión de los modelos económicos: “En la imaginación del Estado los territorios del Urabá están ya previstos y organizados, hay un ordenamiento territorial que había que organizar para poder desarrollar los megaproyectos que hacia el futuro se iban a realizar”<sup>46</sup>.

El argumento de Cuartas es una narrativa con una interpretación política, pero lo indiscutible es la que Rubén Darío Pardo (2007: 113-4) identifica como una primera guerra antsubversiva (1986-89), originada por la alianza de empresarios bananeros, ganaderos, narcotraficantes y fuerza pública, permitiendo la irrupción en Urabá de grupos de justicia privada. Valenzuela explica que esta alianza fue “un esfuerzo por proteger la propiedad privada, expandir la propiedad rural de narcotraficantes y neutralizar la movilización social y el avance de la izquierda” (2009: 14).

En 1988 una huelga bananera llevó a la cancelación de la personería jurídica de SINTAGRO y SINTRABANANO. En ese mismo año se creó la Central Unitaria de Trabajadores (CUT) y en ese espacio se produjo la unificación de los dos sindicatos en

---

<sup>45</sup> Resumen ejecutivo del plan regional de desarrollo (2011), disponible en <http://www.comisiontrpartita.gov.co/Documents/CartillaPlanEstrategicodeUrabaDarien.pdf> [accedido el 24 de septiembre de 2015].

<sup>46</sup> Entrevista 20 de marzo de 2015.

SINTRAINAGRO que agrupó unos 14.000 trabajadores. En 1989 se logró un acuerdo con el gremio AUGURA sobre los principios de negociación colectiva del sector bananero (CINEP 1995: 17). Pero conectada con el conflicto patronal-sindical, estaba la telaraña de las guerrillas y sus brazos urbanos. En 1991, el EPL se desmovilizó tras una negociación con el gobierno de César Gaviria. Algunos desmovilizados formaron el partido político Esperanza, Paz y Libertad (Esperanza) que entró en competencia política con la UP. El mismo año las FARC y el EPL acordaron tolerar el proyecto político opositor, pero el acuerdo se frustró debido a que el grupo 'Francisco Caraballo', que no se desmovilizó, se unió con las FARC para atacar a Esperanza (CINEP 1995: 63). Algunos ex combatientes del EPL volvieron a la lucha guerrillera y formaron un nuevo frente, el Bernardo Franco. El frente anunció, en un comunicado, el reinicio de sus operaciones militares, declaró la guerra contra sus antiguos compañeros por traición a la causa y empezó a matar a miembros de Esperanza (CINEP 1995: 27). Además, empezaron a involucrarse en el narcotráfico (CINEP 1995: 28). Otros ex combatientes del EPL ingresaron en el Departamento Administrativo de Seguridad (DAS) de Urabá, el servicio de inteligencia del Estado, como parte de su acuerdo de desmovilización. Allí realizaban labores de escolta a integrantes de Esperanza y también eran perseguidos por la disidencia del EPL (CINEP: 26). Las FARC, por su parte, crearon las Milicias Bolivarianas, también grupos armados urbanos, a principios de la década de 1990. Estos atacaban a los integrantes de Esperanza y del DAS de Apartadó por la antigua enemistad entre FARC y EPL. Las milicias eran relativamente independientes de los mandos de la guerrilla rural y se volvieron cada vez más delincuentes y autónomos, hasta que ni las FARC podía controlarlos (CINEP 1995: 26-7), creando el "desorden" descrito por Gildardo.

Luego Esperanza creó los Comandos de Alternativa Popular o los Comandos Populares. Eran grupos armados urbanos que operaban en las bananeras para defender a los miembros del grupo de la disidencia del EPL, las FARC y las Milicias Bolivarianas. Los Comandos empezaron a asesinar a miembros del PCC y la UP, a veces en alianza con miembros del DAS (CINEP 1995: 34) y de la SIJIN (Seccional de Policía Judicial e Investigación). También se aliaron con los administradores de fincas bananeras para protegerlas de las FARC (Madariaga 2006: 25).

En enero de 1994 ocurrió la masacre conocida como 'La Chinita'. Las FARC ingresaron en

un barrio de reinsertados del EPL y mataron a 35 personas e hirieron a 12 más. Entre 1991-1994, esa guerrilla asesinó a 146 militantes de Esperanza (CINEP 1995: 25). La violencia entre las FARC y el EPL/Esperanza, con sus brazos urbanos, se extendió en contra de los miembros de la UP, el PCC, las JAC y los sindicatos (Valenzuela 2009: 14). Según Cuartas, tras la masacre de 'La Chinita', Esperanza empezó a señalar a las FARC de estar motivadas por el miedo de la UP a perder las elecciones de 1994, y se decía también que la masacre se planificó en la Cooperativa Balsamar<sup>47</sup>. Tal señalamiento seguramente fue clave en la estigmatización de la Cooperativa y la violencia posterior.

Este contexto de violencia se sumó a los problemas sociales de la región a raíz de la mala planificación del auge bananero y la explosión poblacional anteriormente descrita. Hubo escasez de vivienda, falta de servicios públicos y presencia de delincuencia común, especialmente de bandas juveniles. La delincuencia juvenil aumentó en las décadas de 1980 y 1990 porque no había oportunidades para la nueva generación urbana con educación primaria y secundaria. Los hijos de los trabajadores no tenían expectativas laborales, por lo que ingresaron a diferentes grupos urbanos delincuenciales, resultando en una proliferación de bandas (CINEP 1995: 64-5). Los empresarios antioqueños preferían otros antioqueños para los cargos medios de la industria, pues estaban acostumbrados a este tipo de economía capitalista y a las relaciones laborales correspondientes; entonces los primeros habitantes de la zona se vieron relegados a los estratos bajos de la economía regional (CINEP 1995: 68).

La década de 1990 fue uno de los momentos más sangrientos de Colombia. La violencia en Urabá tuvo expresiones específicas pero fue conectada con las dinámicas del conflicto armado en el país. Ante este panorama, el Gobierno impulsó procesos de desmovilización y firmó convenios internacionales sobre derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario (DIH). Por la misma época se expandieron los movimientos sociales comprometidos con lograr la paz y defender los derechos humanos, creando así una "cultura de los derechos" para intentar frenar el espiral de violencia (Aparicio 2012: 14-5). Winifred Tate (2007) describe dos momentos del discurso de derechos humanos en

---

<sup>47</sup> Entrevista 20 de marzo de 2015.

Colombia: primero, una vocación de ‘militancia’ de la izquierda que emerge en los años 1960 y 1970, y usa el discurso de derechos humanos para deslegitimar las acciones del Estado. Luego, un segundo momento entra en tensión con la continuada existencia del primero: la ‘profesionalización’ del trabajo de derechos humanos en los años 1990, cuyos actores interactúan con las instituciones del Estado y del sistema internacional para tratar pragmáticamente de lograr mejoras en materia de seguridad, justicia y democracia. En Urabá, la proliferación de organizaciones sociales demandando derechos humanos representaba una amenaza para los empresarios y su dominio sobre el territorio y su uso, junto con la amenaza violenta representada por las guerrillas y la telaraña caótica de los grupos armados. La idea del comunismo como el enemigo, extendido por todo el mundo tras la Guerra Fría, formó un ‘guion’ que justificó la violencia emprendida en contra de todo lo que tenía tinte de izquierda.

En este contexto, en los años 1990, los empresarios en Urabá empezaron a establecer un nuevo orden para retomar el control de la región, y comenzó el auge del paramilitarismo. Para 1994, ya Esperanza estaba funcionando bajo los intereses de los empresarios bananeros, quienes querían recuperar el control y, para lograrlo, optaron por métodos de terror. Los Comandos Populares de Esperanza funcionaban como escuadrones de muerte. Hagamos una pausa para enfatizar eso: Una guerrilla originalmente izquierdista voltea para el otro lado, en medio de este auge de violencia. En las palabras de Gildardo, el EPL:

Tuvo problemas con las FARC y con el Gobierno, se sintió atacado por diferentes partes, entonces decidió desmovilizarse, y en el mismo momento había el auge paramilitar. Ellos se convierten en una organización civil, Esperanza, Paz y Libertad, pero se armaron y se convirtieron en paramilitares. Esa gente conocía mucho las veredas, conocían los líderes, entonces ya con los paramilitares empiezan a matar<sup>48</sup>.

En 1994 se aprobó el Decreto Ley 356 para crear los Servicios Especiales de Vigilancia y Seguridad Privada, conocidos como las Cooperativas de Seguridad o las Convivir, estructuras apoyadas por las élites y miembros del Ejército, entre ellos General Rito Alejo del Río, comandante entre 1995-1997 de la Brigada Decimoséptima con jurisdicción en Urabá (Aparicio 2012: 187). Al respecto, la revista *Semana* informó en 1996:

---

<sup>48</sup> Entrevista 21 de enero de 2015.

Su función es informar a las autoridades de las irregularidades que se presentan en su área de acción con el fin de facilitar la captura de los delincuentes y ayudar en la judicialización de los procesos. Están conformadas por una agrupación de ciudadanos, un comité coordinador y una central privada de comunicaciones, y obran en estrecha colaboración con la Policía, el Ejército, la Fiscalía y la Procuraduría. Su papel es de inteligencia y comunicación, y por el momento sólo cuentan con armas de corto alcance. En días pasados, sin embargo, Uribe Vélez levantó una gran polvareda al proponer que se dotara a las Convivir con armas de largo alcance con el fin de convertirlas en grupos de reacción inmediata en apoyo de las Fuerzas Armadas<sup>49</sup>.

Según Mauricio Romero (2007), el proyecto paramilitar en Colombia empezó en la década de 1980, con la articulación del narcotráfico con la contrainsurgencia como reacción a las negociaciones de paz con las guerrillas iniciadas por Betancur. Hubo una multiplicidad de grupos paramilitares que emergieron de diferentes maneras, asociados a narcotraficantes, al Ejército y a terratenientes (Gómez-Suárez 2015). Para los años de 1990, ya eran grupos consolidados a lo largo del país que complementaban al Ejército en su lucha contra la contrainsurgencia (Romero 2007). Uno de estos grupos fueron las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU) lideradas por Carlos Castaño, las cuales, según Gómez-Suárez, se expandieron por Urabá en los años 1993 y 1994 con el fin de dismantelar la estructura política y social de la UP en la región. Las ACCU actuaban con base a tres intereses: (1) Defensa de la propiedad privada (la ganadería y las fincas bananeras). (2) Lucha antisubversiva (incluso con críticas al Ejército por ser ineficaces). (3) El control del poder político local, lo cual se manifiesta en “desterrar toda forma organizativa, sea de izquierda o independiente”. Este grupo no tenía una propuesta política de orden nacional, pero su discurso se basó en el anticomunismo (CINEP 1995: 30-3). Al consolidar su control en Urabá, los empresarios pudieron estar tranquilos. Mientras en los años de 1980 el paramilitarismo buscaba contribuir a la lucha contrainsurgente, diez años más tarde evolucionó en “un proyecto privado de restauración del orden público” y en “una alternativa de poder a nivel regional vinculada a diversos intereses públicos y privados” (Valenzuela 2009: 14). Hacia finales de la década de 1990, las ACCU se unieron con grupos de otras regiones en una estructura nacional: las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC).

---

<sup>49</sup> *Semana* (noviembre de 1996) <http://www.semana.com/nacion/articulo/mano-dura/30719-3> [accedido 5 de julio de 2015].

En 1996, el entonces gobernador de Antioquia Álvaro Uribe Vélez declaró a Urabá como “Zona Especial de Orden Público” y en junio estableció como comandante de la Brigada Decimoséptima, con jurisdicción en la región, al General Rito Alejo del Río (Madariaga 2006: 27), conocido popularmente como el “pacificador” de Urabá. Como resultado, vendría una cadena de acciones ilegales en la que paramilitares y Ejército trabajaban en conjunto usando métodos de terror. Incluso el entonces Jefe del Estado Mayor y Segundo Comandante de la Brigada Decimoséptima, Coronel Carlos Alfonso Velásquez, escribió una carta al Comandante del Ejército Nacional en mayo de 1996 expresando su preocupación frente a esta colaboración y a las acciones del General del Río<sup>50</sup>. La violencia en contra de personas percibidas como opositores fue brutal, dramática y pública. Díez Gómez dice que esta brutalidad buscaba establecer una hegemonía a través de la creación de lo que Taussig (1986) denominó “la cultura del terror”:

A través del “espectáculo” de la muerte, se actúa más que sobre el cuerpo de la víctima, sobre la consciencia de los espectadores. Se ejerce una especie de control social por medio de la ejemplificación de lo que podría pasar a cada uno de ellos si violasen los parámetros establecidos por el grupo que tiene o busca obtener el poder sobre la población en cuestión (2009: 61).

### **1.1.5 La masacre de Balsamar**

En este contexto, el pueblo de San José de Apartadó quedó expuesto al proyecto contrainsurgente por su cercanía a la UP. Balsamar en especial fue el símbolo representativo del proyecto político. La Cooperativa quedó señalada, como tantas otras experiencias en el país, con el discurso anti-comunista de la Guerra Fría, y con la penetración de las FARC en la cotidianidad de la zona. Junto al elemento político-contrainsurgente estaba el proyecto económico, y Cuartas enfatizó que “la imaginación del poder político de la UP estaba poniendo en tensión el modelo político que ya se había imaginado [...] alrededor de Urabá”. En su visión, la UP estaba produciendo una “espacialidad” que entraba en disputa con el uso del espacio imaginado por el proyecto capitalista<sup>51</sup>. La brutalidad ejercida en contra de la UP se explica por la unidad entre la amenaza política y la concepción económica del territorio. Los reportorios de violencia se volvieron una estrategia de despojo en pro del capital.

---

<sup>50</sup> Archivo personal del Padre Javier Giraldo, carta 31 de mayo de 1996, volumen año 1995-7, pp37-44.

<sup>51</sup> Entrevista 20 de marzo de 2015.

En la narrativa de los miembros de la Comunidad, el elemento económico como razón para la persecución tiene importancia, quizás porque era algo central en sus vidas cotidianas. La significación que dan a eso en su interpretación histórica contribuye a explicar la percepción de desarrollo que tienen hoy (*Capítulo 3*). Jesús Emilio dijo:

La generación de tanta violencia se debe a todas las riquezas económicas en la zona de Urabá. Cuando nace la UP, viene toda la arremetida porque se siente que se están lastimando los intereses económicos del Estado y de las multinacionales. Porque estamos hablando de un partido político con un sentido social [...] Entonces eso lastima los intereses de los bananeros y los ganaderos, de los extractores de minería en la región. Ya se entiende que somos opositores a ese modelo económico impuesto. Y que estamos creando nuestro proyecto de desarrollo. Esto lo ven como un peligro para el modelo económico que se ha impuesto en la zona. Entonces las empresas, los ganaderos, se unen con los paramilitares y con los narcotraficantes, con los Castaño en Córdoba, y entonces todo el proyecto paramilitar se traslada al Urabá para asesinar toda la diligencia de la UP y el aniquilamiento de todas las organizaciones sociales, como los sindicatos, JAC, asociaciones de mujeres, entre otros<sup>52</sup>.

Se podría pensar que esta es una interpretación simplista que ignora la dinámica más amplia insurgencia/contrainsurgencia, pero la percepción del vínculo entre lo económico y lo político quizás ha sido subvalorada al escribir la historia de Urabá, aunque no quiere decir que se deban ignorar las lógicas políticas del conflicto armado. En la opinión de Jesús Emilio, todas las masacres y la estigmatización contra los que habían votado por la UP “deja ver que no había intereses de paz, sino simplemente estrategias de guerra”. Estos argumentos recuerdan la conclusión de Roldán (2002) sobre los primeros años de La Violencia en Urabá, cuando señalaba que era más provechoso para los empresarios seguir la violencia que pararla. Efectivamente, es interesante ver el proyecto La Mejor Esquina de América, un documento elaborado tras un foro en Medellín el 23 de mayo de 1997 sobre el desarrollo en el noroccidente colombiano, firmado por varios actores estatales y empresariales antioqueños, incluyendo al gobernador Álvaro Uribe. El texto estipula la gran intención de desarrollo de ese sector, y el objetivo general incluye “la internacionalización e intensificación de las relaciones económicas y comerciales del país” alrededor de las riquezas en Urabá<sup>53</sup>. En este contexto, es entendible la idea de Jesús Emilio de que el

---

<sup>52</sup> Entrevista 24 de enero de 2015.

<sup>53</sup> Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1997 p147-55

proyecto de desarrollo autónomo era el eje de la confrontación.

Llegamos así a la noche del 19 de septiembre de 1996. Escuché el relato de Noelia Tubercuía, una mujer que vive en la vereda de La Cristalina con su compañero Conrado David, en una misa para conmemorar el decimoctavo aniversario de la fundación de la Comunidad. Durante la misa, varios miembros contaron los diferentes momentos emblemáticos de la historia de la Comunidad. Ella vivía en el pueblo de San José, en una casa en frente de la de Balsamar. Una noche, ella despertó por ruidos en la calle. Salió a ver qué estaba pasando y vio soldados saliendo de la Cooperativa. Me enteré de que durante los cuatro meses anteriores, el Ejército estuvo presente permanentemente en San José y Gildardo me dijo que los soldados iban de casa en casa, “muy amables, pidiendo tinto, hablando con la gente, pero era una estrategia de averiguar quiénes eran los líderes”<sup>54</sup>. Noelia regresó a la cama, y el día siguiente al despertar el pueblo, había cinco cuerpos en la plaza, incluyendo Samuel Arias, el gerente de Balsamar, y otros, todos dirigentes de la Cooperativa. Uno de los hombres era bastante gordo, y habían intentado colgarlo de un gancho de carnicería, pero el cuerpo no se sostuvo y se despedazó por lo pesado que era. Los soldados estaban diciendo: “Hijueputas guerrilleros que los mataron”. Noelia, siendo niña, les dijo: “Ustedes los mataron”. Un soldado le dijo: “Niña, usted no vio nada”, y ella respondió: “Sí, yo les vi”<sup>55</sup>. Milagrosamente sigue con vida. Gildardo me mostró el interior de la casa Balsamar, hoy abandonada. “Todo esto fue cacao, cacao hasta el techo”, me mostró, gesticulando. Me enseñó también los ganchos colgando de una barra de metal, que a veces se usan para colgar racimos de banano y plátano. “Aquí es donde colgaron a los dirigentes de Balsamar”, me dijo<sup>56</sup>.

Ese mismo año, 1996, mataron a Bartolomé Cataño en Apartadó (el 17 de agosto), y a muchos líderes de San José de Apartadó, sin importar a qué organización pertenecían (la UP, la JAC, la Cooperativa). Una frase escueta y triste del anciano Filimón Puertas encapsula la destrucción de la Cooperativa Balsamar: “Mataron [a] todos los socios. Lo que pasaba era que los catalogaban como la UP y eso fue motivo. Pero era solo gente

---

<sup>54</sup> Entrevista 21 de enero de 2015

<sup>55</sup> Diario de campo 21 de marzo de 2015

<sup>56</sup> Diario de campo 21 de marzo de 2015

trabajando”<sup>57</sup>.

## **1.2 La fundación de la Comunidad de Paz**

### **1.2.1 La neutralidad: “¿Cómo vamos a vivir en medio de la guerra sin ser parte?”**

Esa pequeña frase queda rondando mi cabeza. Catalogados como UP, pero “era solo gente trabajando”. ¿Cómo comprender la dimensión de eso? Filimón es un hombre de pocas palabras, sin la capacidad analítica y expresiva que tienen muchos de los líderes que tienen más voz a lo largo de estas páginas. Pero la simplicidad de su respuesta engaña. En ella está contenida el mundo complejo de la identidad colectiva de la Comunidad, de su sentido de la injusticia de su persecución.

Según Gildardo, después de la masacre de Balsamar en septiembre de 1996, San José “empezó a caer”, el pueblo “se veía triste” y comenzó “a quedarse solo”. En los meses siguientes hubo más matanzas y amenazas extendidas para que la gente se desplazara. ‘Ellos’ reunieron a un grupo de pobladores y les dieron dos días para salir de la zona. Gildardo habla de “ellos” sin especificar quiénes, pero está claro que habla intercambiamente de los paramilitares y el Ejército.

Todos los líderes fueron desplazados o asesinados. Nos quedamos los campesinos, no teníamos liderazgo, no conocíamos nada. Todo esto ocurrió por el dominio de la guerrilla, entonces se tenía esa estigmatización, de que todo el mundo es guerrillero. No todos éramos guerrilleros, habíamos campesinos, que no nos metíamos con nadie. Estábamos en el terreno, pero no hacíamos parte de nada<sup>58</sup>.

“No hacíamos parte de nada”, “era solo gente trabajando”, pero estaban señalados. Los líderes que no mataron, huyeron ante las amenazas. El pueblo de San José se volvió un pueblo fantasma, casi todos sus habitantes se fueron. La economía del cacao desapareció, la casa de Balsamar quedó vacía. Según Gildardo, de unos cinco mil pobladores del corregimiento, solamente unos 500 campesinos se quedaron en las veredas alrededor del pueblo, pero no tenían a dónde ir a mercar y menos en dónde vender sus productos. En el año 1996 el corregimiento tenía una población de más de siete mil habitantes<sup>59</sup>, pero con

---

<sup>57</sup> Grupo focal vereda Arenas Altas, 15 de abril de 2014.

<sup>58</sup> Entrevista 21 de enero de 2015

<sup>59</sup> ‘Informe sobre el proceso’ (CIJP) Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1995-7, pp126-130.

el terror no solamente perdieron su centro urbano en San José, sino también su conexión con la ciudad de Apartadó debido a que los paramilitares y el Ejército controlaban la carretera y hacían retenes en los que les quitaban la comida y los medicamentos a quienes mercaban en Apartadó. “Sospechaban que ciertos mercados iban para la guerrilla, entonces bajaban a la persona del carro y la mataban”, dijo Gildardo<sup>60</sup>. Los 500 campesinos que se quedaron vivían en cuatro veredas: La Unión, Arenas, Buenos Aires y Bella Vista. Ellos tomaron la decisión de declararse Comunidad de Paz, la primera en el país y la única de las cuatro que existían en los años de 1990 que todavía mantiene ese nombre actualmente.

La Comunidad de Paz no era la primera comunidad en usar la neutralidad como estrategia de protección ante el conflicto. Revisemos primero qué era la neutralidad para los campesinos de San José, antes de entrar en la compleja pregunta sobre el origen de ese concepto. Según Brígida, “la cosa empezó con la gente murmurando y hablando, que los paramilitares están matando mucha gente, y ¿nosotros qué vamos a hacer? Varios compañeros ya habían ido”<sup>61</sup>. Gildardo dijo que “la gente que quedaba allí empezaba a mirar esa cuestión, cómo quedarse en la región, qué estrategia podía servir, para evitar ser desplazados”<sup>62</sup>. La cuestión, si se querían quedar en las veredas, era “¿cómo vamos a vivir en medio del conflicto sin hacer parte?”<sup>63</sup>. Es notable la agencia implícita en esta reflexión. Eran parte de la dinámica del conflicto, porque como vimos en el relato de Gildardo sobre su niñez, la guerrilla tenía una penetración profunda en la cotidianidad de la vida social. Gildardo dijo:

Antes de la Comunidad de Paz, uno se sentía tranquilo, no pensábamos que eso iba a ser un problema, nosotros vendíamos la comida a la guerrilla. Ellos operaban en la zona pero eran tranquilos. Pedían una o dos gallinas para comer, pues se las vendíamos. Si necesitaban que uno le prestara una bestia, listo. Así uno no hacía parte, pero de alguna forma ellos le involucraban, y no podría negarse<sup>64</sup>.

En las palabras de Germán Graciano Posso, actual representante legal de la Comunidad

---

<sup>60</sup> Entrevista 21 de enero de 2015.

<sup>61</sup> Entrevista 26 de enero de 2015

<sup>62</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014

<sup>63</sup> Brígida, entrevista 26 de enero de 2015

<sup>64</sup> Entrevista 21 de enero de 2015

de Paz, encontrar una forma de no participar en las actividades de los actores armados fue difícil: “Si llega la guerrilla aquí, pues viene el Ejército y la mata. Y el Ejército también, si está la guerrilla aquí, pues dice: ‘Ustedes campesinos acá son colaboradores de la guerrilla’. Y decían que no pueden estar aquí porque está la guerrilla, y si están aquí es porque son colaboradores”<sup>65</sup>. Brígida añade:

“Por ejemplo, usted vive acá. Pasa un guerrillero y le pide agua y le da agua. Pasa un soldado y le pide agua y le da agua. Siempre uno le va a dar el favor, agua o comida; y esos papeles se tenían que cambiar. Aunque uno sabía que eran hijos de campesinos, tuvimos que cambiar una forma y era decir no a todos los actores armados<sup>66</sup>.”

La neutralidad, entonces, no era una idea abstracta externa: supuso el análisis de una lógica arraigada de la vida cotidiana, la hospitalidad de brindar agua o comida a quienes estuvieron de paso por las veredas, y cambiarla para poder sobrevivir. Ese “decir no” se volvió la realidad de lo que significaba esta idea de neutralidad en su vida cotidiana. Ante la pregunta del origen de esa idea, no todos los miembros de la Comunidad respondieron igual. Jesús Emilio habló de la influencia de los indígenas. Gildardo y Brígida dijeron que la idea había venido del entonces Obispo de Apartadó, Monseñor Isaías Duarte Cancino. Gloria Cuartas, por su parte, asegura que la idea de la neutralidad había venido de la ONG la Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz. Ciertamente, todas estas influencias jugaron un papel. No hubo una sola raíz de la idea. Diferentes procesos se traslaparon y se influenciaron, produciendo algo único, cuyo origen es un flujo, una red de actores y de acciones.

Jesús Emilio contó que lo tomaron “desde las comunidades indígenas. Nos basamos mucho en la lucha de las comunidades indígenas, unidas para exigir derechos. Empezamos a hacer la propuesta nuestra, que no iba a ser igual a ellos porque apenas empezamos, pero algo parecido<sup>67</sup>. Las comunidades indígenas fueron las primeras en hablar de neutralidad en Urabá. El 8 de octubre de 1994, los Gobernadores Indígenas de Urabá hicieron un encuentro y públicamente emitieron un acta diciendo que las comunidades indígenas de Urabá “nos declaramos NEUTRALES frente al conflicto

---

<sup>65</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 15 de octubre de 2014

<sup>66</sup> Entrevista 26 de enero de 2015

<sup>67</sup> Entrevista 24 de enero de 2015

armado”<sup>68</sup>. La Organización Indígena de Antioquia hizo una proclamación parecida el 10 de mayo de 1996, diciendo que “LOS INDÍGENAS DE ANTIOQUIA SOMOS NEUTRALES FRENTE AL CONFLICTO ARMADO, PERO NO INDIFERENTES ANTE LA MUERTE”. Una pequeña comunidad, el Resguardo indígena de Pollnes en Chigorodó, declaró que debido a la situación que se estaba viviendo era necesario “ratificar nuestro propósito de NEUTRALIDAD”. El pueblo de Mutatá, conformado por indígenas, afrodescendientes y campesinos, se pronunció diciendo: “hemos decidido como un último y desesperado intento por sobrevivir, DECLARARNOS NEUTRALES ANTE LA GUERRA”<sup>69</sup>. Según Valenzuela (2007), la primera comunidad neutral en Colombia fue la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare (ATCC) del corregimiento de La India en el departamento de Santander, quienes se declararon neutrales ante el conflicto el 17 de mayo de 1987. Su pronunciamiento público aseveró: “Manifestamos el rechazo a todas las formas de violencia” y “hemos optado por el camino de la NO-VIOLENCIA ACTIVA”, que incluye la negación a “cualquier tipo de apoyo a cualquier forma de violencia” (Valenzuela 2007: 6). El proyecto de la ATCC acabó en 1990 con la masacre de sus dirigentes y de la periodista Silvia Margarita Duzán quien realizaba un documental sobre el proyecto<sup>70</sup>.

En 1995, la Comisión Verificadora de los Actores Violentos en Urabá destacó en su informe la infracción del DIH de todos los actores violentos, tanto los legales como ilegales, y recomendó crear en la región “zonas neutrales del conflicto, donde se protegerán los pobladores que no hacen parte del conflicto armado y estén afectados por los enfrentamientos” (CINEP 1995: 45). Esa Comisión se originó en el Consenso Político de Apartadó el 23 de marzo de 1995, tras los asesinatos de muchos miembros de la UP y los sindicatos, para verificar los diferentes actores violentos responsables, y se instaló en Apartadó un mes después (CINEP 1995: 16)<sup>71</sup>. Frente a los asesinatos de los miembros

---

<sup>68</sup> Por la importancia del énfasis en sus declaraciones, se mantienen aquí las mayúsculas empleadas por las comunidades indígenas en sus pronunciamientos.

<sup>69</sup> Declaraciones de neutralidad de otras comunidades, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1995-7, pp78-84.

<sup>70</sup> Comisión Colombiana de Juristas, 23 de febrero de 2010, ‘Masacre de La India: Veinte años de Impunidad’. [http://www.coljuristas.org/documentos/comunicados\\_de\\_prensa/com\\_2010-02-23.pdf](http://www.coljuristas.org/documentos/comunicados_de_prensa/com_2010-02-23.pdf) [accedido el 4 de octubre de 2015].

<sup>71</sup> La Comisión Verificadora de los Actores Violentos en Urabá fue conformada por la Comisión para la Vida, la Justicia y la Paz de la Diócesis de Apartadó (en ese momento liderada por el sacerdote Leonidas Moreno), la Defensoría del Pueblo, la Procuraduría General de la Nación, la Fiscalía

de los partidos de la UP, el PCC y Esperanza, se propuso el retiro de todos los candidatos a la alcaldía de Apartadó para las elecciones locales de 1994 y el nombramiento a una sola candidata, Gloria Cuartas, quien no era miembro de ningún partido. Fue un acuerdo entre los diferentes partidos para evitar más violencia hacia sus integrantes por la disputa de poder y trabajar juntos para lograr la paz en la región. En las mismas elecciones, Álvaro Uribe Vélez fue elegido a la gobernación de Antioquia. El papel de Cuartas ha sido destacado por la visibilización que hizo desde la alcaldía sobre las violaciones masivas a los derechos humanos en Urabá.

Según Cuartas, el CINEP tenía un concepto de zonas y acuerdos humanitarios regionales. El papel de la iglesia en la Comisión Verificadora también fue importante, pues casi todos los miembros de la Comunidad destacaron la influencia del Obispo de Apartadó, Monseñor Isaías Duarte Cancino, en la idea de comunidades neutrales. Según Gildardo, Duarte dijo que “para ser un territorio en paz, tiene que hacer la neutralidad. Y eso implica no colaborar con ninguno, no hacer parte, ni portar munición, no dar información, ni portar armas. Y esa idea fue acogida, porque fue la única alternativa”<sup>72</sup>.

Gildardo dijo que 1996 fue “un año muy difícil”, y empezaron a reunirse y a buscar el apoyo de diferentes ONG, colombianas e internacionales, y de la iglesia. “La iglesia es la que da la idea de la neutralidad”, dijo, y los campesinos que quedaban en las veredas acogieron la idea<sup>73</sup>. Según Jesús Emilio, pidieron al Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) que mediara con todos los actores armados para pedir que respetaran la neutralidad de la Comunidad, pero estos respondieron que no podían mediar entre la población civil y los actores armados, sino solamente entre actores armados. Entonces, pidieron apoyo a la iglesia Católica, quienes aceptaron<sup>74</sup>.

Además de la iglesia, una ONG colombiana había llegado a Urabá promoviendo también

---

General de la Nación, el Gobierno Departamental de Antioquia, y el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), una ONG nacional de una línea jesuita (de la Compañía de Jesús en Colombia).

<sup>72</sup> Entrevista 21 de enero de 2015

<sup>73</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014

<sup>74</sup> Evento en The English School en Bogotá, 12 de marzo de 2015

la idea de comunidades neutrales e, incluso, según Cuartas, fueron ellos los que trajeron la idea desde Bogotá. Dicha ONG era la Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz (CIJP), una organización de religiosos que, a principios de los años 2000, se reconfigurarían como la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, adhiriendo personas laicas comprometidas con los mismos valores de justicia social que los religiosos. CIJP llegó a Urabá en 1996 y empezó el acompañamiento a varias comunidades de población desplazada por las oleadas de violencia y persecución, influyó en la creación de las cuatro Comunidades de Paz de Urabá e impulsó otras iniciativas comunitarias de paz.

Este conjunto de actores integrado por Monseñor Duarte con la Diócesis de Apartadó, el CINEP y la CIJP, se reunió durante seis meses con los campesinos del corregimiento de San José de Apartadó, para analizar el contexto, explorar la posibilidad de declararse neutrales y la manera de hacerlo (Pardo 2007: 163). La propuesta inicial de Duarte fue la de zonas neutrales, una interpretación creativa del principio de distinción entre combatientes y civiles del DIH, que buscaba proteger a los civiles viviendo en zonas de conflicto armado de ser víctima de la guerra (Burnyeat 2013: 439). Pardo explica que este principio se encuentra en el IV Convenio de Ginebra que “estipula en su artículo 14, la creación de zonas sanitarias y de seguridad para la atención de heridos, enfermos y sectores vulnerables de la población como niños, mujeres en embarazo, ancianos y ancianas” (2007: 151). El mismo Convenio establece que estas áreas se considerarán ‘Zonas Neutrales’:

Ninguno de sus ocupantes puede tomar partido en favor de una de las partes en conflicto o desarrollar, dentro o fuera de la zona neutral, algún tipo de proselitismo o de actividad de apoyo a alguna de las partes. Igualmente [el IV Convenio de Ginebra] señala la obligación de [los] beneficiarios de zonas neutrales de permanecer alejados de la guerra (Pardo 2007: 151).

En esta visión, explica Pardo, los beneficiarios de las zonas neutrales ni siquiera deben hacer acciones encaminadas hacia la construcción de paz; estas áreas solo son para la protección y la facilitación de la aplicación del DIH. Sin embargo, en las reuniones entre las ONG, la iglesia y los campesinos en San José, inspirados todos en la neutralidad de las organizaciones indígenas –que fue más un rechazo público a la guerra que solamente para la protección de la población civil–, propusieron replantear ese concepto limitado de neutralidad y convertirlo en una estrategia de paz. De ese modo, dice Pardo, la neutralidad

adquirió un doble sentido: “Como mecanismo de protección y criterio de relacionamiento con los armados, y como instrumento valioso en la construcción de la paz” (2007: 151).

Sin embargo, había otra persona hablando de neutralidad y mirando hacia Urabá: Álvaro Uribe Vélez. Según un documento histórico de la Comunidad que data de 1998:

Se iniciaron talleres con la Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz y algunos líderes sobre la posibilidad de declarar a San José como zona neutral para lograr respeto hacia la población civil. Todos estábamos de acuerdo con la propuesta a pesar de que el Gobernador de Antioquia había tomado la neutralidad como una política suya para comprometer a la población civil en el conflicto, así que fue necesario replantear la idea. Teníamos que hacerlo porque la política de Álvaro Uribe Vélez consistía en declarar, por decreto, zonas neutrales en territorios en los que movían los paramilitares o tenían presencia del Ejército. Esto suponía un peligro para nosotros y carecía de credibilidad entre la población. El sentido de neutralidad es para nosotros otra cosa. Decidimos, entonces, cambiar de nombre teniendo el mismo objetivo; ser neutrales frente a todos los actores armados<sup>75</sup>.

Valenzuela explica que Uribe había propuesto declarar mediante decreto algunos municipios como zonas neutrales, “con base en una concepción de la neutralidad que promovía la no-cooperación con los actores armados ilegales y la cooperación con las fuerzas armadas del Estado” (2009: 15). Según el Padre Javier Giraldo, se realizó una reunión en Apartadó en 1996 entre varias comunidades que buscaban la forma de no hacer parte del conflicto, entre las cuales estaba San José. Uribe llegó a esa reunión y “propuso que se adoptara su concepto y programa de ‘neutralidad activa’, consistente en una ruptura con las guerrillas mediada por una alianza entre la población civil y el Ejército”. Al parecer, la “reacción enérgica de todos los participantes llevó al Gobernador a retirarse de la reunión con odio concentrado” (Giraldo 2007: 53). Dada esta contaminación del concepto de neutralidad, decidieron cambiar el nombre de su iniciativa por el de ‘Comunidad de Paz’.

El 23 de marzo de 1997 se hizo una declaración pública para fundar oficialmente la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Según un relato en la revista de CIJP de ese año, hubo una caravana de solidaridad que subió en buses y carros desde Apartadó hasta el pueblo fantasma de San José (solo diez familias se habían quedado, 90 se había

---

<sup>75</sup> ‘Comunidad de Paz de San José de Apartadó: Historia’, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1995-7, pp65-9.

desplazado a otras partes del país). La caravana incluyó 100 indígenas de la OIA, catequistas, religiosos, un grupo musical, un delegado del Obispo, el Padre Leonidas Moreno de la Diócesis de Apartadó, delegados de la ONG holandesa Paz Christi, un parlamentario holandés, un miembro del CINEP, Gloria Cuartas, miembros de CIJP y unos periodistas internacionales; indicando la variedad de personas e ideas que se unieron. En el camino, observaron a grupos paramilitares pero estos dejaron pasar a la caravana. Los campesinos llegaron de las veredas al pueblo. Era el Domingo de Ramos. El Padre Leonidas dio un discurso comparando la coronación de Jesús con el inicio del proceso de San José. Otro miembro de la iglesia local aseguró que se trataba de propiciar:

[U]na experiencia para la autonomía y el desarrollo alternativo de la comunidad sobre la base del Derecho Internacional de los Derechos Humanos enfrentando la dinámica de la guerra que se adelanta en la región. No podemos dejar que la guerra destruya los tejidos sociales que restan en la región<sup>76</sup>.

La Comunidad tenía, por su parte, una declaración, un documento que se revisaría hacia finales del año. Para ese momento, se estipulaba que después de una consulta interna entre los campesinos, se declaraban Comunidad de Paz, “mientras el conflicto interno persista y la guerra continúe”. Esto indica que en ese momento su prioridad era la protección en medio de la guerra y la intención era de índole temporal. De hecho, en un borrador anterior que encontré en los archivos del Padre Javier Giraldo, se había planteado que la declaración estipulara un periodo de tres años, pero un editor de CIJP en ese entonces lo puso entre paréntesis, con un lápiz, como para sugerir que se dejara abierto.

La declaración explicó las exigencias a los actores armados de respetar a la población civil y también los compromisos de sus miembros de no participar directa ni indirectamente en el conflicto: no portar armas o guardar municiones; no dar apoyo logístico de ningún tipo a ninguna de las partes; no acudir a las partes del conflicto para solucionar sus problemas, y comprometerse a la no injusticia e impunidad. El documento dejó claro que los lugares de vivienda de la Comunidad serían demarcados con vallas y letreros, y los miembros portarían un carnet (una práctica que luego se dejó porque representaba un peligro). En la declaración también se estipuló la conformación del CI, compuesto, en ese entonces, por

---

<sup>76</sup> ‘Relato sobre el acta de declaratoria’, Revista CIJP, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1997, pp19-21.

siete delegados de la Comunidad elegidos por la Asamblea General y un fiscal. Podría tener la asesoría de un miembro de una ONG nacional, (claramente iba a ser CIJP) y un delegado de la Diócesis de Apartadó, bajo solicitud del CI. Se estableció que se tomarían decisiones con mayoría absoluta (cuatro más uno), se tendría que elaborar un reglamento propio, y se cumplirían funciones administrativas y disciplinarias para asegurar el acatamiento de todos los miembros a las obligaciones contenidas en la declaratoria. La creación del CI fue la única parte de la organización interna que era reglamentada de forma oficial en ese momento de fundación. No tenía, como se tuvo más adelante, el otro principio fundamental de la Comunidad: la obligación de todos sus miembros de participar en el trabajo comunitario<sup>77</sup>.

Para María Teresa Uribe, esto fue un “nuevo pacto fundacional” y suponía un “acelerado proceso de aprendizaje político-colectivo” (2004: 104). Para la Comunidad suponía un cambio cultural; como había dicho Brígida, “decir no” a todos los actores armados. Gildardo explicó que se hizo desde “la esperanza de poder quedarnos en las veredas”<sup>78</sup>, pero la neutralidad “fue difícil” porque:

Era decirles a todos los actores armados: ‘No queremos colaborarles’, ‘No queremos que entren a los espacios de la comunidad’, y era también decirle [no] a la fuerza pública, porque usted ha tenido mucha culpabilidad en este desplazamiento, usted ha matado a gente, entonces era decirle a todos... fue difícil, porque había señalamientos, de un lado y del otro<sup>79</sup>.

Para Gildardo la neutralidad aludía a que:

[N]o podía ser uno parte de ningún actor armado, ni vender cosas a ellos, ni portar armas ni colaborar con ninguna información. Ni a un lado ni al otro. Porque si yo le vendía algún artículo a la guerrilla, los paras o al Ejército, me podían matar. Y viceversa. Porque estamos en medio de los actores armados. Entonces firmamos esa decisión. Pero el problema no terminó allí, porque si negamos a la guerrilla, la guerrilla nos dice que estamos al lado de los paramilitares. Si negamos a los paras, nos dicen que somos al lado de la guerrilla<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> ‘Declaración relativa a la Comunidad de Paz de San José de Apartadó’ con reformas adicionales el 23 de diciembre de 1997, y ‘Borrador de declaratoria Comunidad de Paz de San José de Apartadó’ (sin fecha, anterior a 23 de marzo de 1997), Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1995-7, pp142-144 y 88-91 respectivamente.

<sup>78</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014.

<sup>79</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 29 de marzo de 2014.

<sup>80</sup> Entrevista 21 de enero de 2015.

El proceso se convirtió en una lucha ética, exigiendo su derecho como civiles de no ser involucrados. Al respecto, Brígida dijo:

Empezamos a decir no, entonces todos los actores armados empezaron a estar en contra de nosotros. Porque si no están con nosotros están en contra. Entonces la guerrilla nos acusó de ser las Convivir. El Ejército nos acusó de ser guerrilla. Nos tenían en un callejón sin salida. Pero esos eran nuestros principios, y aunque entregáramos nuestras vidas por eso, íbamos a seguir adelante<sup>81</sup>.

La Comunidad tenía que mantenerse firme para mantener su legitimidad, incluso con cosas sencillas. Como dijo Brígida, tenían que decirles a todos los actores: “Si quieren agua, vayan al tanque afuera. Si quieren otro favor, búscalo en otro lado”<sup>82</sup>. La persecución, que hasta ahora se había adelantado en contra de los campesinos de la zona por sus asociaciones, reales o falsas, con los diferentes movimientos sociales y políticos, empezó a dirigirse específicamente en contra de la Comunidad de Paz como tal. Esa persecución empezó a evolucionar, construyendo sobre las lógicas ya existentes. Sin embargo, a pesar de que seguía habiendo violaciones a los derechos humanos de los miembros de la Comunidad, la estrategia de protección sí fue efectiva según Valenzuela<sup>83</sup>. Él explica que el sentido clásico de neutralidad en el DIH toma por su contexto una guerra entre dos países, y considera que debido a la naturaleza de los conflictos armados internos, “la esperanza de que los combatientes respeten el territorio de las comunidades tiene una mínima posibilidad de materializarse” (2009: 6). El estudio de Valenzuela busca determinar cómo medir el éxito de estrategias de neutralidad y argumenta que un proceso de comunidad neutral puede considerarse exitoso:

[S]i logra generar o consolidar procesos democráticos en el nivel local, reparar el tejido

---

<sup>81</sup> Entrevista 26 de enero de 2015.

<sup>82</sup> Entrevista 26 de enero de 2015.

<sup>83</sup> Valenzuela (2009) compara cinco indicadores antes y después de la declaración de neutralidad de la Comunidad de Paz: víctimas civiles, acciones bélicas en territorio comunitario, incursiones al territorio, desplazamiento forzado, y bloqueo económico y confinamiento. Con base en un banco de datos creado por el mismo autor (en el que usó como fuente principal de información a la revista *Noche y Niebla* del CINEP y CIJP, y secundaria la base de datos del Observatorio de Derechos Humanos de la Vicepresidencia de la República de Colombia, informes de la propia Comunidad de Paz y de organizaciones acompañantes y de derechos humanos, la Iglesia Católica y la Defensoría del Pueblo), Valenzuela analizó múltiples cifras para determinar que la tendencia, según los indicadores después de la declaración, fue una baja en el número de homicidios, masacres y otros tipos de violaciones. El autor concluye, sin embargo, que “un hecho notorio es el cambio en los patrones de agresión. Con el paso del tiempo las formas de ‘ablandamiento psicológico’ han adquirido mayor importancia y las que cobran víctimas han tendido a perderla” (2009: 25)

social de comunidades afectadas por la guerra, producir una cultura de paz y coexistencia y fortalecer la capacidad de una comunidad para manejar conflictos en su interior o afectar el contexto más amplio del conflicto (2009: 7).

Pese a la labor de la iglesia en sus diálogos con los diferentes actores armados respecto a la propuesta de neutralidad de la Comunidad, y a pesar del 'éxito' relativo en el mediano y largo plazo, a los pocos días de la declaratoria ocurrió un nuevo desplazamiento. El 27 de marzo de 1997, el jueves santo, el Ejército llegó a la vereda de La Unión diciéndoles a los campesinos que se desplazaran porque detrás de ellos venían los "mochacabezas". Entre el jueves y el sábado se desplazaron más de cien personas de las veredas hasta el pueblo de San José y ocupando las casas abandonadas<sup>84</sup>. Según Pardo, los operativos se extendieron por casi una semana en todas las veredas de San José y hubo órdenes de desalojo a todos los habitantes del corregimiento; combates con la guerrilla y bombardeos; asesinatos de civiles, y destrucción de casas y escuelas (2007: 164). De acuerdo con Gildardo:

[L]os militares anunciando que teníamos que abandonar el territorio porque los 'mochacabezas' venían detrás, y si nos llegaran a encontrar pues acabarían con nosotros. Y de verdad fue así. A los ocho días se hizo el desplazamiento del resto de la gente de las veredas. El Ejército hacía el anuncio, y tras de ellos venían los paramilitares, mochando cabezas y matando gente. A todo a quien encontraban, lo mataron. Entonces se perdió la esperanza en ese momento. La gente se fue<sup>85</sup>.

Gildardo describió así su experiencia personal:

El desplazamiento era algo que yo nunca había vivido. No sabía cómo era un desplazamiento. Cuando iba en camino a San José, no sabía [hacia] dónde iba. No tenía plata. Tenía una niña de una semana nacida. En San José era una situación muy difícil. Habitar una casa entre cinco o seis familias<sup>86</sup>.

Gildardo explicó que al llegar a San José, los campesinos iban "abriendo puerta" porque las 120 casas del pueblo habían quedado abandonadas desde el desplazamiento anterior. La casa Balsamar, construida colectivamente, se volvió un refugio (Aparicio, 2012: 225).

En ese momento, el Gobierno no los reconoció como población desplazada. Según Gildardo, esto se debía a que no se habían ido del corregimiento: "Para ser desplazados teníamos que irnos a Apartadó. ¡Ellos querían vernos totalmente desplazados, salirnos del territorio!"<sup>87</sup>. Según Aparicio, la población no se registró como desplazada porque "no

---

<sup>84</sup> 'Relato sobre el acta de declaratoria', Revista CIJP, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1997, pp19-21.

<sup>85</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014.

<sup>86</sup> Entrevista 21 de enero de 2015.

<sup>87</sup> Entrevista 21 de enero de 2015.

confiaban en la iniciativa gubernamental al respeto y tampoco la conocían en profundidad” (2012: 248). Puede haber sido un poco de las dos cosas; el resultado, sin embargo, fue que no tuvieron acceso a los recursos de ayuda humanitaria del Estado<sup>88</sup>. Según Pardo, en los primeros meses del desplazamiento fue la iglesia la que les proporcionó la alimentación (2007: 165), hecho que representa un primer momento de desfase entre el Estado y la Comunidad.

Cuando la gente se desplazó a San José, Gloria Cuartas, entonces alcaldesa, ordenó el envío de camiones y autobuses para recoger a los campesinos que venían huyendo de la violencia en las veredas y llevarlas a zonas más seguras. Sin embargo, muchos decidieron quedarse a pesar de saber que podrían ser masacrados, acción altamente criticada por organismos nacionales e internacionales, ONG y otros comentaristas externos (Aparicio 2012: 239). Aparicio reflexiona sobre esta decisión como parte de un conjunto de prácticas: “Junto a la ‘política del rechazo’ debemos hablar de una multitud de prácticas económicas, sociales y políticas mediante las que la [Comunidad] proyecta no sólo su deseo de permanecer aislada sino también de construir una visión alternativa” (2012: 240). Este punto es especialmente relevante, puesto que la Comunidad sigue tomando decisiones parecidas en la actualidad. Desplazados en San José, los campesinos empezaron una nueva fase de organización, llevando a un cambio cultural. Pero, antes de llegar a esa fase, miremos a CIJP y a las demás comunidades de paz de Urabá, para entender cómo el desplazamiento y el proceso organizativo propiciaron el desenlace de un proceso que distanció a la Comunidad de San José de las otras iniciativas comunitarias de paz

---

<sup>88</sup> De hecho, contrario al discurso generalizado de la Comunidad, la respuesta humanitaria del Estado no fue nula. Según un informe de la Comunidad, en 1997 la Consejería para los Desplazados les prometió 82 millones de pesos, pero el dinero nunca llegó. En un momento se pagaron 25 millones para una cuenta de luz después de muchas presiones. En febrero de 1999, dos años después, recibieron nueve millones de pesos para un mercado, aunque en reuniones públicas la Fiduciaria La Previsora, que dio ese dinero, afirmó que fueron 180 millones. Esa cifra fue repetida por delegados de la Vicepresidencia en una reunión el 22 de marzo de 2001, quienes según la Comunidad preguntaron de forma sarcástica “si necesitábamos más ayuda o si era suficiente con los 180 millones que nos habían dado”. La Comunidad afirma haber mostrado pruebas escritas mostrando que ese dinero nunca fue recibido. Gestos como estos eran puntuales y mínimos, sin un plan de apoyo concertado, por lo cual considero acertada la afirmación generalizada de la Comunidad de haber consolidado su proceso en San José sin el apoyo del Estado por su situación de desplazamiento. ‘Informe de la Comunidad de Paz sobre la gestión del Estado en la comunidad’, sin fecha, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2001A pp147-151.

impulsadas por CIJP.

### **1.2.2 La Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz y las otras comunidades de paz en Urabá**

La Comisión Intercongregacional (hoy Intereclesial) de Justicia y Paz (CIJP) llegó a Urabá en 1996. CIJP es una ONG colombiana formada en 1988 que hace acompañamiento integral a víctimas del conflicto armado, y es una de las pocas organizaciones en el país que combina una estrategia de acompañamiento jurídico de alto nivel con una presencia permanente en terreno. Con su trabajo, han ganado varias sentencias emblemáticas en Colombia y en la Corte Interamericana de Derechos Humanos, como la que se produjo en contra del General Rito Alejo del Río por la Operación Génesis, y el mismo caso contra Colombia en la Corte Interamericana. La presencia permanente de CIJP en terreno se basa en un acompañamiento político para orientar procesos organizativos de base.

Según me contó el Padre Javier Giraldo<sup>89</sup>, a inicios de los años 1990, CIJP mantuvo un albergue en Barrancabermeja (Santander) para alojamiento temporal de personas en situación de desplazamiento. En 1996 llegaron a Turbo (Antioquia) para hacer una exploración sobre la situación apremiante en Urabá y, en febrero de 1997, ocurrió la Operación Génesis. Esta fue una acción coordinada entre militares y paramilitares en la densa selva del Bajo Atrato, al otro lado del golfo de Urabá en el sector chocoano. La operación se desarrolló presuntamente para combatir a las FARC, pero resultó en el desplazamiento de cerca de 10.000 campesinos, bombardeos indiscriminados y actos de brutalidad extrema, entre los que se incluye el caso emblemático del asesinato de Marino López, por el cual fue condenado Rito Alejo del Río a 25 años de prisión por la Corte Suprema de Justicia. López era un campesino afrodescendiente, cuya cabeza fue arrancada por paramilitares, quienes luego procedieron a jugar fútbol con ella en frente de su comunidad (Burnyeat 2013).

Gran parte de la población desplazada por la Operación Génesis de las cuencas de los ríos Cacarica, Truandó y Salaquí, en el Bajo Atrato, llegaron a Turbo, donde fueron

---

<sup>89</sup> Diario de campo, 22 de diciembre de 2014.

alojados en el coliseo público. CIJP empezó el acompañamiento a estas comunidades y a buscar opciones para que pudieran retornar a sus lugares de origen. Otros grupos de personas desplazadas del Bajo Atrato, de la cuenca de Curvaradó y otras partes del municipio de Río Sucio (Chocó), estaban sufriendo una violencia parecida. En 1996, más de 5.000 pobladores de Curvaradó, Salaquí, Truandó, Quiparadó, Chitadó, Domingodó y Jiguamiandó salieron hacia el pueblo de Mutatá, en la carretera al mar, con el objetivo de bloquear la vía y protestar sobre la situación de militarización y amenazas (PNUD 2003: 20-1). Varias personas<sup>90</sup> me han contado que esta protesta fue, en parte, organizada por las FARC. Sin embargo, nunca llegaron a Mutatá: la Fuerza Pública los detuvo en el camino, en Pavarandó, un pueblo al margen de la carretera. Allí las personas se asentaron en refugios; no podían regresar por amenazas y acudieron a la Diócesis. Según el Padre Javier Giraldo, las condiciones en Pavarandó eran apremiantes: toldos de plástico, un calor insoportable, mosquitos, malaria, enfermedades, desesperanza, un cerco militar alrededor del pueblo y otro, paramilitar, alrededor del mismo. Los manifestantes estaban desesperados por retornar. En ese momento, la idea de comunidades neutrales o de paz se estaba desarrollando entre múltiples actores en Urabá, entre ellos CIJP. Como una medida de emergencia para permitir el retorno se decidió sobre la figura de comunidades de paz. Con este mecanismo, acordaron con el Estado un plan de retorno. CIJP decidió que con las personas desplazadas en Turbo se haría un proceso más pensado, y negoció cuatro años con el Estado sobre cómo retornar a Cacarica. En 2001, las comunidades desplazadas en Turbo retornaron con una organización que formaron, la Comunidad de Autodeterminación, Vida y Dignidad (CAVIDA), y formaron dos Zonas Humanitarias (véase Burnyeat 2013), bajo principios similares de neutralidad.

Las comunidades desplazadas en Pavarandó formaron tres Comunidades de Paz –las únicas otras iniciativas comunitarias en el país que tomaron ese nombre–. Sobre este dato ha habido cierta confusión académica, aunque realmente es más una confusión semántica. Victoria Sanford, quien ha hecho trabajo etnográfico en Urabá, dice que hay 59 comunidades de paz en el Bajo Atrato (2005: 258). Mi comunicación personal con el Padre Javier Giraldo, integrante de la CIJP en ese entonces, y mi revisión documental

---

<sup>90</sup> Sus identidades son protegidas por razones de seguridad.

desarrollada en el marco de la presente investigación, dan cuenta de tres: San Francisco de Asís, Natividad de María y Nuestra Señora del Carmen<sup>91</sup>. Aún no he podido descubrir cuándo estas tres ‘comunidades de paz’ dejaron de usar esos nombres, pero hoy ya no se denominan así. La confusión viene del hecho que estas tres comunidades, todas del Bajo Atrato donde Sanford realizó sus visitas, retornaron a 57 asentamientos agrupadas bajo estas tres formas organizativas<sup>92</sup>. Varias ONG y académicos han hablado de ‘comunidades de paz’, no por la auto-identificación con ese nombre, sino por sus proclamaciones de neutralidad. Otros autores, como Gretchen Alther, reconocen que “algunas se declaran oficialmente como comunidades de paz, otras no” (2006: 283). Las imprecisiones de Sanford respecto a cuántas ‘Comunidades de Paz’ oficiales existían cuando ella visitó al Bajo Atrato no le quitan el valor a su argumento de que este tipo de declaraciones representan una forma de agencia subalterna frente a los grupos armados. Es innegable la agencia de los campesinos de San José en cambiar sus prácticas cotidianas para reivindicar su derecho a no involucrarse en el conflicto. Además, Sanford afirma que a través de la visibilidad internacional que obtuvieron estas iniciativas comunitarias de paz, en gran parte gracias a CIJP, “cada Comunidad de Paz trasciende su localidad como solamente una aldea en un río en Colombia y se vuelve un sitio para la reconstitución de la soberanía estatal”, desde donde “la comunidad internacional puede juzgar el Estado colombiano y presionarlo sobre su forma de ejercer poder” (2005: 268:9).

Como he dicho, ninguna de las otras tres comunidades de paz sigue actualmente con ese nombre, aunque han desarrollado otras formas, como las Zonas Humanitarias de Curvaradó y Jiguamiandó. En este tema, le planteé al Padre Javier que de todas las comunidades de paz, San José fue la única que siguió con esa identidad, porque aunque

---

<sup>91</sup> Un encuentro multi-institucional en 2003 con comunidades en riesgo recogió una recopilación de documentos y memorias del taller y da cuenta de 57 asentamientos en el Bajo Atrato que se declararon las Comunidades de Paz: la de *San Francisco de Asís* se declaró en 1997, después del éxodo de 1996 a Pavarandó, y 19 meses después consiguieron retornar o reubicarse en lugares cercanos (PNUD 2003: 20-1). La de *Natividad de María* se formó con pobladores de las Bocas de Curvaradó en 1998, y la de *Nuestra Señora del Carmen* se formó en 1999 en el río Salaquí (PNUD 2003: 21).

<sup>92</sup> Las otras dos de la cifra de Sanford posiblemente serían CAVIDA, que ella nombra como ‘comunidad de paz’ (pero un líder de CAVIDA me ha confirmado que nunca se llamaron así), y la de San José de Apartadó, o también la Comunidad de Vida y Trabajo La Balsita en Dabeiba, también acompañada por CIJP.

comenzó como una necesidad solamente de protección, el concepto evolucionó hacia un proyecto de comunidad alternativa. El Padre estuvo de acuerdo<sup>93</sup>.

Pensando en la crítica esencialista de la influencia de las ONG a las comunidades, Aparicio dice:

Es así como se construyen estos ensamblajes tan complejos: mediante la combinación de redes horizontales y verticales, y también mediante su dinamismo, su historia interna y las negociaciones diarias donde constantemente se establecen relaciones que se ven sometidas a examen de manera permanente. El argumento de la cooptación o incluso del neocolonialismo utilizado por los observadores externos es demasiado atrevido y no reconoce la naturaleza compleja de estos ensamblajes (2012: 267).

Es peligroso fetichizar la idea de comunidad autónoma, como si fuera una burbuja cultural. La agencia de la Comunidad se destaca en su apropiación selectiva de los elementos de su contexto. Sin duda, la orientación de CIJP representa un vector clave en la conformación de la Comunidad, aun cuando la ONG dejó de trabajar con ellos.

Un aporte importante de CIJP fue el de conectar a las comunidades acompañadas con redes nacionales e internacionales de derechos humanos. Tate describe cómo las organizaciones y movimientos sociales en Colombia empiezan a partir de los años 1980 a conectarse con la comunidad internacional de derechos humanos y a apelar a leyes y estándares internacionales, percibidos como encima del Estado colombiano, porque éste estaba actuando en contra de los derechos humanos. Uno de sus entrevistados dice al respecto que en ese momento se veía dos opciones; o coger armas, o “tomar el camino de apelar a las instituciones fuera del Estado, que eran superiores al Estado y de alguna manera obligarían desde afuera, tenían autoridad y poder” (Tate 2007: 85). Esto es clave para entender la progresiva internacionalización de las ONG en Colombia, entre ellas CIJP. La capacidad que señala Sanford de la Comunidad trascender lo local y conectarse con lo global se debe a la labor de CIJP de construir estas conexiones. Los archivos del Padre Javier contienen varias agendas de reuniones y cartas de 1997 solicitando encuentros con agencias internacionales para que la recién formada Comunidad de Paz pudiera presentarse y solicitar apoyo para la visibilidad internacional y pedir que se hiciera presión

---

<sup>93</sup> Diario de campo, 1 de enero de 2015.

al Estado<sup>94</sup>. Fue justamente CIJP la que llevó el primer acompañamiento internacional al terreno, Peace Brigades International (PBI). Cuando CIJP y la Comunidad se separaron, la primera ayudó a la segunda a establecer relaciones directas con las diferentes agencias internacionales, y hoy es una de las comunidades de base más conectadas internacionalmente<sup>95</sup>. Ha habido una amplia muestra de apoyo desde los gobiernos extranjeros: en sus giras, los miembros de la Comunidad se reúnen con parlamentarios y varias misiones diplomáticas en Colombia han hecho visitas al terreno<sup>96</sup>. En 2011, por ejemplo, la Embajada de Gran Bretaña designó a la Comunidad como ‘defensores del mes’ para legitimar su trabajo como defensores de derechos humanos<sup>97,98</sup>.

Dicha capacidad de hacer conexiones, que se deben en gran parte a CIJP, han influido en la apropiación del discurso de derechos humanos por los miembros de la Comunidad; siendo este uno de sus rasgos definitivos, explorado por Aparicio (2012). Otra implicación de estas conexiones es el hecho que la Comunidad empezó a confiar más en actores

---

<sup>94</sup> Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1997, pp52-57.

<sup>95</sup> Por ejemplo, en el ámbito internacional la Comunidad ha tenido interacción con PBI, Amnistía Internacional, ABColombia, la Caravana Colombiana de Juristas, la Campaña de Solidaridad con Colombia, Rodeemos el Diálogo (Reino Unido), XXI Solidario, la Comisión Valenciana de Verificación de los Derechos Humanos, la Comisión Española de Ayuda al Refugiado (España), la Rete Italiana di Solidarietà Colombia Vive (Italia), Kolko (Alemania), la Red Internacional de Derechos Humanos (Suiza), entre muchos otros. Sería imposible hacer un mapeo completo de las organizaciones sociales y de derechos humanos en Europa y en Estados Unidos que han hecho diferentes tipos de intervenciones para la Comunidad de Paz, entre recaudación de fondos para proyectos, incidencia política, proyectos de comunicación y visibilización, litigio, y actos de solidaridad, ya que una de sus estrategias políticas es hacer giras políticas frecuentes para dar a conocer su proyecto y su situación, y pedir que la comunidad internacional haga incidencia a su favor.

<sup>96</sup> El embajador de Noruega y delegados de las embajadas de Alemania y Francia visitaron en mayo de 2014. Embajada de Alemania en Bogotá (2014), 13 de mayo. ‘Embajadas de Alemania y Francia de visita en el Urabá antioqueño y chocono’. [http://www.bogota.diplo.de/Vertretung/bogota/es/\\_pr/apartado-curvarado.html](http://www.bogota.diplo.de/Vertretung/bogota/es/_pr/apartado-curvarado.html) [accedido 3 junio 2014]; además en marzo de 2015 los embajadores de Francia y Alemania asistieron al decimoctavo aniversario de la Comunidad e incluso quedaron una noche en San Josecito; algo que para la Comunidad fue muy significativo (Diario de campo 21-29 de marzo de 2015).

<sup>97</sup> Gracias a Lorena Serrano por facilitar la documentación de los archivos de la embajada en mayo de 2014.

<sup>98</sup> Reconozco en mi mapeo un sesgo hacia los actores del Reino Unido; esto se debe a que mi experiencia laboral me ha permitido conocer más a fondo (y en gran parte ayudar a construir) las redes que rodean a la Comunidad en ese país. Sin embargo se puede tomar como ejemplo de la extensión y complejidad de redes que existen, y el lector puede hacer el esfuerzo imaginativo para extender esa multiplicidad a otros países en Europa y Estados Unidos y así comprender cómo las redes se multiplican.

internacionales que nacionales, como vemos en la valoración del entrevistado de Tate arriba. Tras varios años de acompañamiento a comunidades en otras partes del país, antes de llegar a San José, CIJP había desarrollado una desconfianza institucional en el Estado, y esta fue compartida con la Comunidad en un contexto en el que era muy fácil encontrar razones para reconfirmar tal percepción.

En la opinión de Cuartas, bajo la influencia de CIJP empezó “a moverse toda una opinión del Estado [como] responsable de los crímenes y por qué la comunidad no podía tener una relación con el Estado”. Esto representa, para ella, un inicio de un proceso de “radicalidad de la responsabilidad estatal”<sup>99</sup>. Esto era una característica importante de las organizaciones de los derechos humanos en Colombia. Tate explica que “la vasta mayoría de los primeros grupos de derechos humanos compartieron una visión del Estado como el enemigo y la fuente primaria de la violencia política”; y uno de sus activistas entrevistados dice: “Éramos organizaciones en contra del Estado, nunca éramos organizaciones no gubernamentales. Todo lo que tenía que ver con el Estado fue malo: represión, desigualdad, mentiras y corrupción” (Tate 2007: 104). Para Cuartas fue una situación incómoda, pues ella era, como alcaldesa, representante del Estado y sintió que CIJP influyó en que la Comunidad se alejara de ella cuando quería ayudar. Cuartas era una representante del Estado en un momento en el que los miembros de la Comunidad percibían las atrocidades contra la población civil como resultado de una colaboración entre el Estado y el paramilitarismo. La funcionaria sintió un “dilema moral impresionante” frente a su papel allí, y la manera en que los pobladores de San José la veían en ese rol. “Era entendible que [...] te decían: ‘Usted dejó matar a mi mamá’, ‘Usted dejó matar a mi papá’, [...] ‘Usted es la alcaldesa, usted es Estado’”<sup>100</sup>. Cuartas se encontraba en la encrucijada de rechazar éticamente a la estructura de la cual formaba parte e irse, o quedarse y hacer lo que podía en términos de denunciar y ayudar. En su percepción, al quedarse, representaba a un “Estado criminal, un Estado que está asesinando la población, no tienes control con el Ejército, no tienes control con la policía”. Era una situación de “ingobernabilidad”, pero a pesar de criticarle por ser del Estado también las

---

<sup>99</sup> Entrevista 20 de marzo de 2015

<sup>100</sup> Entrevista 20 de marzo de 2015.

víctimas le pedían que no se fuera. Ella se preguntaba si estaba “siendo facilitadora” de la estructura paramilitar en la zona, pero la opción que le quedaba era la de irse, sin denunciar “ni recoger a los muertos”. Decidió quedarse, llevando comida y profesores a San José cuando había paramilitares que impedían el paso, y denunciando los atropellos a las autoridades nacionales. “Yo reivindico haberme quedado acompañando a las víctimas”, dice hoy<sup>101</sup>.

Cuartas fue amenazada por sus denuncias y tuvo que salir de la zona; sin embargo, otros le decían “¿Y a ti por qué no te mataron?”, y alegaron que “si tú estás viva es porque tú hiciste parte de [...] la recuperación territorial de la región por el poder paramilitar”<sup>102</sup>. La dificultad que ella describe ante los reclamos de la gente por ser ‘del Estado’ es sintomática de la concepción generalizada de un Estado malvado y homogéneo, difícil de deconstruir, que sigue siendo representada en la narrativa radical de la Comunidad (*Capítulo 2*).

Un artículo de Danilo Rueda y Mauricio Llantén de CIJP da una idea de la concepción inicial que tenía la organización frente al sentido de las comunidades de paz que estaban impulsando en Urabá: las ‘Comunidades de Vida o de Paz’ son “una re-significación de la resistencia” para “vivenciar los derechos humanos y el DIH”. Dichas comunidades son una “experiencia ética en medio del conflicto”, una “posibilidad de resistencia y de autonomía y una manera de dignificar la vida y de renovar el sentido de la rebeldía”. Esta descripción da cuenta de una cierta tendencia a polemizar. El artículo habla de un “movimiento inicial” que es la “iniciativa de sobrevivencia”, pero dice que también es una “propuesta que intenta romper con la dinámica de guerra”. Por eso, “no son comunidades para la pacificación – pacifismo– y la neutralización”, sino “una posibilidad de experiencias de resistencia que propician el ejercicio de los derechos fundamentales y de los pueblos sobre la base de la autonomía, la autodeterminación y la soberanía”<sup>103</sup>. En estos rasgos se evidencia la influencia de la teología de la liberación que tiene la ONG.

---

<sup>101</sup> Entrevista 20 de marzo de 2015.

<sup>102</sup> Entrevista 20 de marzo de 2015.

<sup>103</sup> Revista CIJP, sin fecha, ‘Comunidades de vida: Comunidades de paz, comunidades neutrales’, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1995-7, pp217-225.

Otro artículo de la historia de la Comunidad contiene una sección sobre “temas de reflexión” de la Comunidad:

(a) [D]esarrollo del capitalismo como deshumanización vs. Comunidad de Paz una alternativa humanizadora; (b) Historia de la política vs. Política Popular de la Comunidad de Paz; (c) Conjunto de opresiones vs La Comunidad de Paz un conjunto de resistencias; (d) El hombre viejo vs. el hombre nuevo; (e) La Comunidad de Paz una nueva forma de resolver los conflictos, una nueva forma de esperanza<sup>104</sup>.

El lenguaje comunista (la idea del nuevo hombre) y la mirada hacia las raíces de la injusticia social y la guerra en el modelo económico capitalista demuestran la orientación de CIJP, que contribuyó a la percepción de la Comunidad sobre el Estado. CIJP planteó una serie de objetivos para la Comunidad. El central era la protección de la población civil en medio del conflicto, seguido por otros objetivos que se desprenden de este, los cuales tienen que ver con “la búsqueda de la resistencia y la lucha de poder crear la autonomía de un proceso”, incluyendo el trabajo comunitario, el tejido social, el proceso organizativo y la economía solidaria<sup>105</sup>.

El discurso de CIJP representa a la Comunidad como un ejercicio de ‘resistencia’ y ‘humanización’ frente al capitalismo; un ideal de vida social comunitaria, que es una ‘alternativa humanizadora’ que lucha contra la sociedad capitalista. En este discurso se juntan dos corrientes: la ideal socialista y la teología de la liberación que protagoniza la autonomía de comunidades de base. La influencia de CIJP en el momento de creación de la ideología inicial de la Comunidad seguramente se conectó con las lógicas pre-existentes de la Cooperativa Balsamar y la UP. Las narrativas de la Comunidad hoy tienen claros ecos con esta ideología de CIJP, aunque se han desarrollado de forma independiente tras la salida de la ONG de la Comunidad.

A partir de 2000, la relación CIJP-Comunidad empezó a cambiar y dos años después CIJP dejó definitivamente de acompañar a la Comunidad. La separación está documentada en unas cartas intercambiadas entre ambos organismos, fechadas del año 2002. La primera

---

<sup>104</sup> ‘Comunidad de Paz de San José de Apartadó: Historia y sentido’, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1995-7, pp131-141.

<sup>105</sup> ‘Informe sobre el proceso’, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1995-7, pp126-130.

carta, del CI a CIJP, se tituló “Un proceso autónomo”. El documento reza “queremos agradecer a Justicia y Paz el aporte, el respaldo, el apoyo que nos está dando” y añade que:

La búsqueda de autonomía la aprendimos en este recorrido con ustedes, pero también nosotros ya estábamos en ese caminar; **mantenemos en nuestra memoria el proceso de la Unión Patriótica, todo un trabajo político y alternativo que vivimos [...] También el proceso económico y solidario de la Cooperativa Balsamar** (Énfasis de la autora).

En el documento, la Comunidad explicó que preferiría que CIJP siguiera solamente con el acompañamiento jurídico, sin la presencia permanente; que quería un convenio directo con PBI para mantener la protección internacional en terreno, y que les interesaba que el Padre Javier siguiera como asesor<sup>106</sup>. CIJP respondió diciendo que no podía hacer el acompañamiento sin su presencia permanente en el terreno, debido a su responsabilidad en la redacción de comunicados públicos, y a la interlocución con instancias jurídicas e institucionales:

“[N]inguna acción jurídica [...] es posible desarrollar sin los mínimos de información y de confianza, sin la presencia nuestra [...] en la articulación de acciones con los grupos de internacionales y en el diálogo fluido con el conjunto de la comunidad.

CIJP propuso entonces que otra organización de acompañamiento puramente jurídico tomara los casos, y recomendó a la Corporación Jurídica de Libertad (CJL), ONG de Medellín<sup>107</sup>. La Comunidad respondió que entendía esta decisión y dio por terminado el acompañamiento, diciendo: “Al separarnos, queremos agradecerles profundamente su solidaridad y su acompañamiento y esperamos reencontrarnos como personas en nuevos espacios, unidos por unos mismos ideales”<sup>108</sup>. A partir de allí, inició el involucramiento de la CJL en comunicados y correspondencia.

Después de esta separación, Eduar Lancheros, uno de los integrantes del equipo misionero de CIJP que hacía presencia permanente en San José, salió de la ONG para quedarse acompañando a la Comunidad a título personal. De igual forma, el Padre Javier

---

<sup>106</sup> ‘Un proceso autónomo’, sin fecha, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2002, pp210-211.

<sup>107</sup> Carta de CIJP a la Comunidad, sin fecha, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2002 pp242-254

<sup>108</sup> Carta del CI a CIJP, 10 de octubre de 2002, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2002 p260

salió poco después de CIJP y quedó como asesor a la Comunidad. Giraldo ha actuado como vocero en varias ocasiones, ha representado a la Comunidad en muchas audiencias en la Corte Constitucional e Interamericana, y ha interpuesto una serie de derechos de petición en nombre de la Comunidad. El Padre ha escrito extensivamente sobre la Comunidad, incluyendo un libro que recopila todas las violaciones de derechos humanos entre 1997 y 2010 (Giraldo, 2010). Lancheros, quien falleció debido a un cáncer en 2012, sigue siendo un personaje clave en el imaginario actual de la Comunidad. Aparicio habla de su experiencia etnográfica en terreno con él (si bien no es nombrado en el texto, es evidente por el contexto). Dice que en poco tiempo se dio cuenta de que él “es un integrante más de este complejo ensamblaje” (2012: 197). Los dos libros de Lancheros se refieren a la Comunidad (2000, 2002) y hablan de las “barbaries” del “para-Estado” colombiano, y desarrollan el concepto de resistencia civil como estrategia para generar cambios políticos al asumir “una posición crítica y argumentativa frente al Estado [que] le rompe el esquema de coerción” (2000: 18). En sus trabajos, Lancheros planteaba el objetivo de proyectos de ‘resistencia’ como la Comunidad de “dejar consignada la verdad” (2002: 46, 2000: 71). Sus textos tienen un lenguaje que se posiciona de manera contundente contra el Estado “terrorista” y al lado de los proyectos de resistencia con “coraje y la fuerza increíble de una convicción comunitaria tan y tan golpeada” (2002: 49) y su “dignidad” (2002: 56). Lancheros cuestionaba la “legitimidad” del Estado colombiano (y la del modelo Estado-nación en general) y su “lógica excluyente” (2000: 7), y veía los proyectos de resistencia como “alternativas ético-políticas” (2000: 9). Además, planteaba la idea de ‘desobediencia civil’ (donde podríamos clasificar la ‘ruptura’) como una necesidad ética porque “un ciudadano que trata con dicho Estado [ilegítimo] contribuye a su corrupción” (Gandhi citado en Lancheros, 2000: 51).

Las narrativas de la Comunidad se han formado en un proceso de apropiación selectiva de elementos, en intersubjetividades que se han tejido en múltiples espirales de significación, un proceso de interacción y transferencia de lógicas. No se puede diferenciar entre la influencia Comunidad-otros y la influencia otros-Comunidad. Se crean audiencias mutuamente receptivas, cargadas con emociones, y la circulación de narrativas no ocurre solamente en el plano racional. Hay relaciones de confianza construida en el tiempo. La relación con el Padre Javier Giraldo, por ejemplo, es influida por su autoridad religiosa y por experiencias compartidas; una cercanía de ideas y análisis políticos, y las acciones

políticas, jurídicas y solidarias que él ha llevado a cabo por la Comunidad. De seguro la percepción del Estado que tiene el Padre también ha sido influenciada por su experiencia acompañando a la Comunidad. La relación afectiva recíproca es la base de los lazos políticos, y esta intersubjetividad produce narrativas-identitarias.

## **1.3 La nueva etapa de ‘organización’**

### **1.3.1 Del desplazamiento a la organización propia**

Algo que empezó como una opción de protección para poder quedarse en el territorio, comenzó a evolucionar cuando los habitantes convivían en San José. Los campesinos del corregimiento, descendientes de colonos, nunca habían sido ‘comunidad’ en el sentido en el que lo son las poblaciones indígenas o afrodescendientes, las cuales tienden a tener identidades colectivas. Había prácticas comunitarias, sí; se compartía mano de obra, estaba la economía solidaria de Balsamar, se colaboraba entre vecinos los domingos para mercar, o para las reuniones de la UP o de la JAC. Eran campesinos, como categoría social común, pero no tenían todavía el tipo de lazos y auto-identificación como ‘comunidad’ que se desarrollaría después. Hicieron la declaración de neutralidad con la esperanza que con ese compromiso público su forma de vida sería respetada y los actores armados les dejarían trabajar sus tierras en paz. Pero una vez desplazados en San José, el proceso empezó a transformarse. Empezaron a volverse una ‘comunidad política’, es decir, un grupo con un sentido de pertenencia. Sobre la inspiración que tomaron de las comunidades indígenas, Germán dijo:

Ver cómo las organizaciones indígenas tenían esa fuerza, a través de la organización, de mucha gente unida, podían así hacer muchísimas cosas, exigir respeto y esas cosas. Nosotros como campesinos no teníamos esa experiencia. Porque nuestros padres, nuestros abuelos, fueron más como campesinos independientes, laborar su finca, su tierra, no tenían esa experiencia de los indígenas, cada uno tiraba por su lado, a mantener su finca, su ganado. Entonces reflexionamos desde allí, que esta organización en este país era bastante fundamental que cogiéramos estos ejemplos<sup>109</sup>.

La coyuntura era grave y tenían que buscar una salida de la crisis. En palabras de Germán:

En estos momentos no sabíamos qué hacer, en las 32 veredas de San José no quedaba nadie, se desplazaron a Medellín, a Bogotá, a otras partes del país. La gente que quedaba era gente que no tenía ni siquiera para bajar hasta Apartadó, habían perdido todo, los

---

<sup>109</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 15 de octubre de 2014.

paramilitares arrasaron con todo [...] por ejemplo una familia con ocho o diez hijos trasladarse a Medellín no había cómo. Entonces pensamos qué hacer, vamos a morir de hambre, pues vamos a unirnos y ver qué hacemos. Se mataba gente todos los días<sup>110</sup>.

Gildardo dijo que había varios habitantes firmes en no irse de la zona (los que se negaron a ir en los camiones que Cuartas mandó). Explicó que entre los que quedaban, no había líderes: “Allí comenzamos la organización, desde cero, los líderes que no habían asesinado fueron amenazados, les había tocado huir”<sup>111</sup>. Ante esta situación, solicitaron a CIJP acompañamiento permanente en el pueblo de San José, diciendo que si se aceptara, habría un grupo grande de campesinos que resistiría el desplazamiento, caso contrario ocurriría si no se daba esa asistencia (Giraldo, 2007: 54).

Fue así como empezó una nueva etapa en la historia de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, la cual les llevaría a crear algo más que una propuesta de protección. A partir de ese momento empezaron a reunirse y a pensar en un proceso colectivo, porque reconocieron que solamente trabajando y conviviendo juntos lograrían sobrevivir. Los encuentros tenían dos niveles: retos cotidianos de sobrevivencia y el sentido ideológico, unidos por la ideal y la práctica de ‘organización’. Según Gildardo, en esas reuniones empezaron a revisar las dificultades que tenían, como el paramilitarismo, los problemas de salud, de educación y de alimentación. No tenían la asistencia humanitaria del Gobierno, por lo que la gente tenía hambre. Al inicio el único apoyo que recibían era el de la iglesia: “Se fueron por los negocios de Apartadó pidiendo comida y nos traían una comida por día. Entonces hacíamos una olla grande, comunitariamente, cocinábamos y servíamos a la gente”. Las enfermedades proliferaron: “No estábamos enseñados a andar en caseríos, entonces las enfermedades nos llegaban en montón. Problemas de gripa, de malaria, de todo”<sup>112</sup>.

Los miembros de la Comunidad analizaron la situación y la posibilidad de quedarse en San José. Había tanto riesgos en quedarse como en irse. Según Jesús Emilio, unos 350 “decidimos apostarle a la defensa a la tierra. Porque era quién estaba dispuesto a apostarle

---

<sup>110</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 15 de octubre de 2014.

<sup>111</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014.

<sup>112</sup> Entrevista 21 de enero de 2015.

la vida”<sup>113</sup>. Según Gildardo, esos 350 dijeron “de aquí no nos vamos a ir. Hicimos una firma de renunciar a apoyar a cualquier actor armado [...] Dijimos, irnos de aquí es perder la tierra. Regresar después va a ser un problema. Nos van a quitar las tierras”<sup>114</sup>. Jesús Emilio contó que se reunían dos o tres veces al día, y empezaron a pensar en cómo coordinarse en diferentes comités, y cómo se iba a reglamentar el proceso para protegerse y cubrir sus necesidades básicas: “Tocó hacer toda una coordinación, delegar personas que representaban a las familias de cada vereda. Delegar comités para el reparto de alimentos. Había que crear un Consejo Interno para la interlocución con las instituciones y la comunidad internacional”<sup>115</sup>.

Se habían hecho procesos de reuniones y discusiones colectivas para la declaración de neutralidad, pero eso fue solamente con representantes de cada vereda para acordar los principios descritos en 1.2.1 y aprender a “decir no” a los actores armados. Esta vez fue mucho más amplio. Gildardo explicó:

Pensábamos sobre todo en la neutralidad, porque pensábamos que el respeto se iba a dar en las veredas, con tal que nosotros nos comprometiéramos a no colaborar con ningún actor armado. Pero eso no fue respetado y la gente se desplazó. Y allí en San José seguimos en esa idea, pero ya teníamos que ir a otras estrategias para podernos mantener. Y allí es donde nacen nuevos líderes porque no había líderes, y se sacan los reglamentos y estatutos de la Comunidad, el himno, el escudo, todo eso. Entonces cuando estábamos hablando con las ONG sobre la Comunidad de Paz, no estábamos hablando de grupos de trabajo o trabajo comunitario; todo eso se da después del desplazamiento. Ya la gente decía: ‘Necesitamos un reglamento para poder sobrevivir, tenemos que ser comunitarios porque tenemos que iniciar con algunos cultivos, no podemos dejarnos morir de hambre’ [...] [la gente] tiene que tener los principios claros, porque estamos en medio de fuego cruzado y la gente no puede estar individualmente, tiene que estar organizada, en grupos de trabajo, consciente de las cosas, debe estar comprometida con el trabajo comunitario, debe tener un acompañamiento. Y todo esto lo fuimos hablando todos los días con la gente, charlamos, consultamos con la gente, la gente aportando cosas<sup>116</sup>.

Hay varios elementos interesantes aquí: la idea de que la gente “no puede estar individualmente” sino que “tiene que estar organizada”, sugiere que al inicio, el esfuerzo por “organizarse” venía sobre todo de una necesidad apremiante de sobrevivencia, un paso más allá en la protección, pero en el proceso, se creó un sentido de “comunidad”.

---

<sup>113</sup> Entrevista 24 de enero de 2015

<sup>114</sup> Entrevista 21 de enero de 2015

<sup>115</sup> Entrevista 24 de enero de 2015

<sup>116</sup> Entrevista 21 de enero de 2015

Germán también dijo que fue en esa etapa del desplazamiento en la que “se construye realmente” y la “Comunidad de Paz empieza de eso. Todos, los hombres y las mujeres empezaron a construir juntos”. Él lo dijo: “Estábamos todos reflexionando en que teníamos que unirnos porque no había otra opción, teníamos que defender la vida”<sup>117</sup>, en un contexto de fuego cruzado.

En ese momento, surgió la experiencia de trabajo comunitario. En el desplazamiento, la mayoría de los cultivos tradicionales de la zona se perdió: el frijol, el maíz, el arroz, el plátano y la yuca. Los dueños no pudieron atenderlos porque muchas de las fincas quedaban lejos del pueblo y no podían ir a trabajar en una zona de combate. También hubo quemados de cultivos por el Ejército y los paramilitares para evitar que las FARC comieran lo que los campesinos habían dejado. El cacao, como es un árbol, fue el único cultivo que se mantuvo. Además, como no es un cultivo de pancoger (cultivo de subsistencia), sino para la comercialización, el Ejército no lo destruyó.

En ese momento era peligroso que una persona saliera sola del pueblo, entonces los campesinos se organizaron en grupos grandes de cincuenta o cien personas para ir a trabajar los cultivos más cercanos a San José, sin importar de quién fueran. Recordamos las palabras de Gildardo, “la gente no puede estar individualmente”; tiene que estar “en grupos de trabajo”. Además, se formaron grupos grandes para ir a las fincas de donde se habían desplazado para recoger lo que hubiera quedado en las casas, si los actores armados no habían quemado todo. Al llegar a las fincas, limpiaban las cacaoteras que se habían llenado de maleza, recogían el cacao y sembraban cultivos de pancoger. Con el cacao empezaron a tener ingresos económicos otra vez y pudieron dejar de depender de la ayuda de la iglesia. En este proceso, además, se formó la experiencia de trabajar juntos y compartir las ganancias. Independientemente de quién fuera el dueño de la tierra trabajada, compartían por partes iguales tanto el dinero procedente del cacao como la comida de subsistencia. Al respecto, Gildardo dijo:

Comenzamos a organizar los grupos de trabajo para poder salir y darnos protección el uno al otro. Salimos al campo por la mañana pero en la tarde veníamos y evaluamos, y

---

<sup>117</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 15 de octubre de 2014

decíamos, esto funciona. Entonces al día siguiente fuimos, sembramos, y así fue creando fuerza poco a poco y fuimos creciendo con los cultivos<sup>118</sup>.

Estos grupos de trabajo fueron acompañados por integrantes de CIJP y a veces también por el CICR, para ‘escoltar’ los campesinos. La frase “fuimos creciendo con los cultivos” indica la integralidad de la Comunidad con el cacao, el vínculo entre el trabajo en la tierra y el proceso organizativo; es casi como si el cultivo de cacao alimentara a la organización, como si fuera un ser vivo. Así, el cacao estuvo en el centro del proyecto de sobrevivencia. El trabajo colectivo en las cacaoteras ocurría paralelamente con las reuniones para pensar cómo debería ser una ‘Comunidad de Paz’; mientras los campesinos inventaban su visión de la organización, también producían cacao. Gildardo explicó cómo se les ocurrió la idea de los grupos de trabajo:

No podíamos salir del caserío; había guerrilla que mataba, había paramilitares que mataban, había el Ejército que protegía a los paramilitares y que también podía matar. Entonces nadie podía salir. Entonces salió esa idea, salir agrupados. Me acuerdo que empezamos un mero grupo sembrando plátano y maíz. Y fuimos mirando que funcionaba, y pensamos que también con esos grupos podríamos administrar el cacao que hemos dejado. Hicimos grupos para trabajar en Arenas, en La Unión, con acompañamiento del CICR. Fuimos en la mañana y en la tarde regresamos, con el cacao ya cogido y lo pudimos solear y lo pudimos vender. Entonces fue así que nació la idea del trabajo en grupo, el trabajo comunitario. Que entre nosotros mismos podíamos brindarnos protección. Si hay alguien solo, nos pueden matar. Pero si hay un grupo de cincuenta personas, no nos van a poder desaparecer. Entonces es desde la misma necesidad de alimentación, de organizarnos comunitariamente<sup>119</sup>.

### 1.3.2 El reglamento

Cuatro meses después de la declaración inicial, el 23 de julio de 1997, la Comunidad aprobó una serie de principios. En el documento se explica que son “una producción colectiva desde la que planteamos formas distintas de relacionarnos”, y que “la Comunidad parte de una convicción: que no podemos pensar en tú o yo, sino que debemos pensar en el otro en un sentido de NOSOTROS”, y por eso “es tan importante fortalecer los lazos comunitarios a través del trabajo”. El trabajo comunitario ya para ese entonces era “de carácter obligatorio para los miembros”. Los principios que adoptaron fueron: (i) la libertad, que definen como “la capacidad de autonomía de las comunidades

---

<sup>118</sup> Entrevista 20 de enero de 2015

<sup>119</sup> Entrevista 20 de enero de 2015

y de cada miembro de ellas para tomar decisiones autónomamente sin ninguna clase de presión y sin sentirse excluido”; (ii) el diálogo transparente ante los actores armados; (iii) el respeto a la pluralidad, que viene del principio de la neutralidad, y significa que cada miembro “tiene derechos a discutir, a no estar de acuerdo y a plantear alternativas. Si se es negro, indígena, chilapo [cordobés], paisa [antioqueño], liberal, conservador, comunista”; (iv) la solidaridad, pensado desde la idea de que “se suman conjuntamente esfuerzos para el bien común” para “humanizar la convivencia”; y (v) resistencia y justicia, entendido como la razón por la cual resisten, “porque sabemos que hay una situación injusta”. El concepto de ‘humanización’ es particularmente llamativo en el documento:

Frente a la lógica impuesta por el capital que busca multiplicarse a través de la explotación de muchos para el beneficio de unos pocos, la Comunidad de Paz busca alternativas desde el trabajo comunitario que nos da la posibilidad a todos de sembrar y hacer producir la tierra para compartir sus frutos y desde la comercialización de los productos del campo mejorando los precios para el que ha trabajado la tierra.

Desde estos principios, la libertad, la igualdad, el respeto, la solidaridad y el diálogo, se buscó crear algo ‘alternativo’: El “nuevo hombre de la Comunidad de Paz” como respuesta a una forma de pensar que “ha generado un proceso de deshumanización”<sup>120</sup>. Nunca he escuchado a ningún miembro de la Comunidad hablar de la idea del ‘nuevo hombre’ (en mi opinión, este concepto pertenecía más a las lógicas de CIJP que no fueron transferidas con tanto éxito a la Comunidad), pero el concepto de ‘humanización’ tiene gran arraigo. Pardo destaca la forma en que en la convivencia de la Comunidad “prima el interés colectivo sobre el individual”, y que la economía solidaria “contrasta con el modelo económico capitalista basado en el individualismo y la concentración de capital”, además de la conceptualización del trabajo como “espacio de realización personal y comunitaria” (2007: 175).

Un ejemplo de la dinámica actual: observé una jornada de trabajo comunitario en el asentamiento de San Josecito para construir pisos de cemento en las casas de los ancianos para mejorar su calidad de vivienda y controlar plagas, como pulgas y mosquitos.

---

<sup>120</sup> ‘Principios’, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1995-7 pp145-51

Todos los habitantes del asentamiento empezaron temprano, se fueron al río y traían arena desde la orilla hasta las cuatro casas donde iban a empezar el trabajo. Los hombres y los jóvenes traían arena en cajones grandes de madera balanceados en parejas sobre mulas. Las personas que no tenían mulas, cargaron baldes grandes, uno en cada mano. Las mujeres llevaron baldes más livianos a sus hombros. Hasta los niños de cinco años participaron, llevando arena en receptáculos más pequeños, como baldes y hasta platos de plástico. Otras personas se encargaron de llenar de arena, con palas, los envases que llegaban. Al llegar a las casas, la gente depositaba la arena en una pila que iba creciendo poco a poco, balde tras balde, donde otras personas mezclaban la arena con cemento y agua, y los más experimentados en construcción aplicaban el cemento mezclado en los pisos de las casas. En todo el proceso, lo que valoraron fue el esfuerzo de cada uno en poner de su parte, haciendo del trabajo del día un momento de integración comunitaria y de valorar incluso a los niños, con sus platos de plástico y cucharas de arena<sup>121</sup> (este tema se profundiza en el *Capítulo 3*).

Hacia finales del primer año de conformada, el 21 de noviembre de 1997 se organizó una asamblea general para la constitución formal de la nueva Comunidad de Paz, la adopción de estatutos y el nombramiento de directivos. Había 200 miembros presentes, los estatutos y el reglamento fueron presentados y aprobados por mayoría. Se nombró el primer CI, cuyo coordinador general fue Luis Eduardo Guerra (más tarde asesinado en la masacre de Mulatos). Entre los demás estuvo Gildardo, quien contó que antes de esa asamblea, hubo una especie de CI informal con solo cuatro personas. En los primeros meses, dijo Gildardo, para “buscar líderes” tuvieron que preguntarse “¿Quién quiere correr la misma suerte que corrieron los demás compañeros?”<sup>122</sup>. En la asamblea se nombró una serie de comités: salud, mujeres, deportes, trabajo, agropecuario y de educación y cultura<sup>123</sup>. Los estatutos definen a la Comunidad como una organización sin ánimo de lucro, constituida por términos indefinidos, y estipulan que está compuesta por todas las veredas existentes en el corregimiento de San José según la manifestación por escrito del deseo de

---

<sup>121</sup> Diario de campo 27 de enero de 2015

<sup>122</sup> Entrevista 21 de enero de 2015

<sup>123</sup> ‘Acta de asamblea constitutiva’ 21 de noviembre de 1997, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1995-7 pp166-171.

pertenecer a la organización. Los objetivos incluyen “crear una estructura legal que promueva la participación ciudadana y la capacitación de los miembros para la vinculación y participación equitativa en todos los ámbitos de la vida social, que le permite lograr su autogestión, desarrollo y proyección social”. Los requisitos para los miembros incluyen ser mayor de 12 años, no tener vínculos con grupos armados y “tener deseos de vivir en comunidad demostrando interés en los trabajos comunitarios”<sup>124</sup>.

Alther (2006) traza la diferencia entre la neutralidad como estrategia de sobrevivencia y la construcción de paz, que es otra cosa. El proceso de organización ya empezaba a entrar en el ámbito de construcción de paz. Sin embargo, la autora destaca el vínculo entre protección y organización: “Cuando una comunidad está organizada, es más capaz de protegerse de amenazas repentinas” y puede “empezar a desarrollar sus propias capacidades de protección” (2006: 280-281). El proceso organizativo, entonces, es una estrategia de protección a largo plazo, porque la comunidad puede satisfacer mejor sus necesidades básicas y eso impacta su capacidad de resistencia a largo plazo.

### **1.3.3 El cacao y el cambio cultural**

El cacao tuvo un papel importante en el proceso de creación de la comunidad nueva. En palabras de Germán:

El cacao es un árbol, se enrastró, se llenó de chupones pero estaban los árboles y la producción estaba allí, un poco menos, pero allí estaba. En cambio, en tres meses el maíz se desapareció, las frisoleras, todo lo del pancoger desaparecía. Entonces era difícil sembrar porque no teníamos la economía. En cambio el cacao estaba allí, en medio del rastrojo, en medio del miedo, poder sacar el cacao, traerlo hasta el casco urbano y poderlo secar y poderlo vender hasta Apartadó y Medellín a la Nacional, a la Luker para poder comenzar, a ir sobreviviendo, porque era hambre lo que estábamos viviendo. Entonces empezamos a tener ingresos económicos, para poder comprar medicamentos para los enfermos, los alimentos. Entonces por eso históricamente el cacao ha sido fundamental para nosotros<sup>125</sup>.

El cacao fue central para volverse más autónomos, y en 1999 la Comunidad empezó un

---

<sup>124</sup> ‘Estatutos de la Comunidad’, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1995-7 pp172-199.

<sup>125</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 15 de octubre de 2014.

proyecto de 'reactivación de cacao'. Jesús Emilio dijo que el CI organizaba jornadas en diferentes cacaoteras para limpiarlas y podar los árboles, y apoyaba desde el fondo comunitario con alimentos para los trabajadores y herramientas para el trabajo. Además de renovar cultivos abandonados, empezaron a sembrar nuevos cultivos de cacao. Esto era una evolución de las formas anteriores a la Comunidad de Paz de trabajo y economía. Como explicó Jesús Emilio: "No le vamos a pagar el tiempo completo porque la cacaotera es suya. Pero le pagamos, por ejemplo, la mitad del trabajo. Porque usted no va a jornalear con nosotros sino va a trabajar para usted, pero le ayudamos"<sup>126</sup>.

Como bien destaca María Teresa Uribe, la cultura campesina en los tiempos de la Cooperativa Balsamar y la Unión Patriótica ya tenía un concepto de solidaridad económica, pero estaba compuesta por "unidades económicas familiares". La guerra produjo un cambio de una economía campesina tradicional, como la descrita en el estudio clásico de Gudeman y Rivera (1990), a "una unidad colectivizada" (Uribe 2004: 105). Según Jesús Emilio, "ha sido todo un proceso de pensar cómo levantar la economía y ver cómo el campesino puede mantenerse"<sup>127</sup>.

El cacao fue un cultivo apto para todo este proceso por varias razones, más allá de haber sido el 'cultivo resistente'. Primero, porque hay un ciclo de producción constante, y segundo, porque al estar en una zona de conflicto, no siempre podían garantizar la posibilidad de ir a trabajar. Sus capacidades de trabajo dependían de dónde estaba el teatro de guerra en un determinado momento, y el cacao es un cultivo más 'estable' en comparación con otros que se pierden rápidamente si durante unas semanas no se les puede atender. Por eso, el cacao tiene un significado especial en la historia y la identidad de la Comunidad. Bladimir Arteaga, un joven de unos treinta años de la vereda de Mulatos, me dijo riendo que "han sido parte de la resistencia estos palitos": "Es un cultivo más resistente que otros cultivos, como es un árbol. Aguanta más, no se muere fácilmente. Simplemente crece más, deja de producir tanto, sino poquitico. Pero uno le pone la mano y allí vuelve"<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> Grupo focal, vereda Arenas Altas, 15 de abril de 2014.

<sup>127</sup> Grupo focal, vereda Arenas Altas, 15 de abril de 2014.

<sup>128</sup> Entrevista 19 de enero de 2015.

El cacao fue un cultivo que ayudó a aglutinar personas de diferentes veredas que no habían sido parte de la dinámica de Balsamar. Las zonas cacaoteras fueron las veredas más cercanas al pueblo de San José –Arenas, La Unión, La Cristalina–, por eso también fue un cultivo al que recurrieron para sobrevivir en el desplazamiento. Germán, cuya familia era de unas veredas que no habían sido cacaoteras sino ganaderas (El Porvenir, Playa Larga, La Esperanza), explicó que ante la concentración de personas en San José durante el desplazamiento, gente que “antes no conocíamos el cacao, nos compartimos con la gente que trabajaba el cacao”. En ese momento:

Preguntábamos cómo era la poda, cómo se cogía, todo eso [...] Y después del desplazamiento, mucha gente perdió todo, ganado, todo, y la gente dependía de las cacaoteras. [...] nosotros los que no sabíamos del cacao aprendimos en el desplazamiento. Por otro lado hay gente aquí que eran prácticamente los fundadores de la producción de cacao aquí. Aprendimos de ellos, todo el manejo, desde la siembra. [...] La gente que estaba desde Balsamar, tenían el conocimiento y lo podía explicar<sup>129</sup>.

Por tanto, el cacao fue el cultivo eje de la integración de la gente en un proyecto en común, base para la creación de la estructura ‘orgánica’. Pardo destaca las propiedades del cacao como “cultivo reforestador” (2007: 181). Al organizarse alrededor de este cultivo, la Comunidad también estaba integrándose en su entorno natural y aportando al medio ambiente. La Comunidad empezó en 1999 a comprar todo el cacao producido en la zona, como una cooperativa. Según Pardo, compraban tanto de miembros de la Comunidad como de otros campesinos que no hacían parte de la organización pero que vivían en veredas vecinas. Luego, lograron el acuerdo directo con la Compañía Nacional de Chocolates y la Casa Luker (2007: 182), eliminando los intermediarios de la misma manera que lo había hecho Balsamar. Jesús Emilio contó que buscaron fondos de la cooperación internacional para empezar a comprar, y “así empezamos otra vez a levantar el precio y a regularlo, y logramos hacer otra vez el convenio con la Nacional y la Luker”<sup>130</sup>. Javier Sánchez, miembro de la Comunidad de la vereda La Unión, explicó, “el modelo era similar a la Cooperativa. Tener la bodega para vender el cacao y comprar algunas cosas, sobre

---

<sup>129</sup> Grupo focal, asentamiento San Josecito, 16 de abril de 2014.

<sup>130</sup> Grupo focal, vereda Arenas Altas, 15 de abril de 2014.

todo el maíz. [...] Y la ganancia no es para sacar un capital sino pensar en un fondo para el bien común”<sup>131</sup>.

En esos años iniciales, otra meta importante fue la de empezar a retornar a las veredas de donde habían sido desplazados y, como dijo Gildardo, el cacao “es un cultivo que permitió que la gente retornara”<sup>132</sup>. Las personas que iban retornando a las veredas empezaron a trabajar en las cacaoteras abandonadas. Gildardo habló sobre el papel del cacao en los retornos de forma casi antropomórfica: “Todavía hay cacaoteras que están allí en el monte, bajo selva; esperando a que la gente las vuelva a trabajar”<sup>133</sup>. En una visita a la vereda de Mulatos, Gildardo me llevó a conocer una cacaotera grande donde habían “recuperado” la mitad, pero otra parte todavía estaba bajo selva, y me mostró el contraste. Caminamos por la cacaotera selvática para llegar a la cacaotera que estaban trabajando. Me mostró uno de los árboles en su estado ‘natural’: “Mira cómo está de alto”, me dijo, “como no ha tenido administración, los árboles se elevaron. Ellos allí producen; hay unas cocas de mazorca allá”. En cambio, la otra parte de la cacaotera tenía pinta de una plantación organizada. Está “diferente”, dijo Gildardo, “parece que nunca ha estado abandonado”, pero cuando llegaron a Mulatos “las cacaoteras [estaban] amontadas. Pero el cacao [estaba] allí, como esperando a que el amo que llegue a darle mantenimiento. Algo misterioso. Más elevados, más altos, pero se ha mantenido vivo”. Otra vez la apreciación del cacao como elemento con vida, una parte integrada en el entorno simbiótico de medio ambiente y campesinado.

El trabajo de ‘renovar’ el cacao es “muy diferente a uno de comenzar a sembrar desde cero, solamente necesita administración y ya”, siguió Gildardo, y nos paramos en el borde entre la cacaotera trabajada y la selvática para apreciar el contraste. La cacaotera había estado abandonada entre 1996 y 2012, dieciséis años, y el lado trabajado “estaba igualmente perdido como este aquí, que está en selva”, me dijo, señalando entre la una y la otra. “Pero si uno le mete mano, allí está. Está vivo”. La parte recuperada, unas cuatro hectáreas con unos 1.500 árboles, llevaba tres años desde que le ‘metieron mano’, y

---

<sup>131</sup> Grupo focal, vereda La Unión, 17 de abril de 2014.

<sup>132</sup> Entrevista, 20 de enero de 2015.

<sup>133</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá 6 de mayo de 2015.

Gildardo dijo que el año anterior, 2014, habían cosechado 700 kilos de cacao<sup>134</sup>.

Los primeros retornos se dieron hacia las veredas de La Unión, Arenas Altas y La Esperanza. Las dos primeras están a aproximadamente una hora y media de camino desde el pueblo de San José, caminando por trochas montañosas que en temporadas de lluvias se llenan con barro. La Esperanza está más lejos, a unas cinco horas caminando de La Unión, dependiendo de cuánto barro haya. Retornar era muy importante para el proyecto de la Comunidad, por un lado para empezar a recuperar su forma de vida en el campo y, por otro, para ocupar el territorio y resistir desde allí, interrumpiendo la espacialidad que se estaba produciendo por los actores armados y el teatro de guerra. En esos años era muy común la venta forzada de tierras. “Usted me la vende o me la vende su viuda” era una amenaza común de los paramilitares, según relatan varios miembros de la Comunidad. Además, la situación de titulación de tierras en todo el corregimiento era – y sigue siendo– un caos; para estar seguros de salvar sus propiedades, tenían que estar en sus tierras.

El 23 de marzo de 1998, para conmemorar un año de su fundación como Comunidad de Paz, se produjo el primer retorno de 300 personas a La Unión. La idea no era volver a su forma anterior de vida de las unidades familiares, esta vez tenían que estar juntos para sobrevivir. Por esta razón decidieron construir un caserío para vivir en comunidad. En una solicitud de fondos para apoyar este primer retorno, explicaron: “Sabemos que no podemos retornar a nuestras veredas si no es organizadamente y en caseríos para en comunidad podernos defender”. En su texto explicaban que necesitaban materiales para construir el caserío, semillas para sembrar y animales como peces y pollos para alimentarse. Propusieron construir huertas y sembrar hortalizas: cebolla, cilantro, berenjena, tomate, pepino, pimentón, y unas semillas para los cultivos agrícolas de 30 grupos de trabajo: yuca, frijol, plátano, arroz, maracuyá y lulo. También pidieron dinero para vacunas, mallas, tejas de zinc, entre otras cosas<sup>135</sup>. Dicha propuesta se hizo, aparentemente, tanto al Estado como a las organizaciones internacionales. Según Pardo (2007: 202), el primer retorno a

---

<sup>134</sup> Entrevista, 20 de enero de 2015.

<sup>135</sup> Propuesta ‘Necesidades del retorno y reactivación de cultivos’, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1998, pp133-136.

La Unión fue apoyado por Oxfam y el CICR, pero dieron alimentación solamente para los primeros tres meses, lo cual resultó ser insuficiente porque las familias necesitaban dos ciclos de cosechas de los diferentes cultivos para poder volverse autónomos económicamente y autosostenibles. Sin embargo, ya para ese entonces el proyecto de recuperación del modelo de la Cooperativa permitió que desde el fondo comunitario, alimentado por el cacao, pudiera apoyar a las familias retornadas.

El 25 de marzo de 1998, la Comunidad escribió una carta al presidente Liberal Ernesto Samper Pizano (1994-1998), avisándole sobre el retorno a La Unión y quejándose ante la falta de apoyo del Estado. Según esta carta, había habido varias reuniones entre miembros de la Comunidad y funcionarios del Estado, y se había acordado que el Estado iba a mandar alimentos cada doce días. El documento reporta, además, que en septiembre de 1997 el Estado había prometido ayudar a la Comunidad con semillas, herramientas, asesoría técnica en agricultura, cultivos de peces, pollos, ganado, cerdos, “es decir el poder reactivarnos y sostenernos económicamente”, pero ninguno de esos compromisos se había cumplido. En su comunicación le pidieron al Estado que les brindara alimentación mientras lograban reactivarse en el retorno, y explicaron que por ser zona de guerra debían contar con seis meses de apoyo en la alimentación, porque aunque “a veces queramos trabajar no podemos ir, pues la zona se encuentra en combates. [...] el orden público nos impide muchas veces realizar nuestros objetivos comunitarios y por tanto el sembrar o recoger la cosecha depende de lo que esté pasando en el momento”<sup>136</sup>. Pero en ninguno de sus retornos lograron tener apoyo concertado del Estado<sup>137</sup>.

Con el apoyo de la ONG sueca Diakonía, en 1999 nueve familias retornaron a La Esperanza. La ONG financió la compra de maquinarias para construir casas, pero la gente se vio obligada a irse debido a amenazas. El 24 de septiembre de 1999, para conmemorar

---

<sup>136</sup> Carta al Presidente Samper, 25 de marzo de 1998, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1998, pp57-60.

<sup>137</sup> El apoyo de hecho no fue nulo. Para el retorno a Arenas Altas, el municipio de Apartadó dio 1.000 kg. de semillas de frijol y unas partes para la construcción de un acueducto (3 mangueras, 15 varillas y algunos tubos). Sin embargo, este apoyo fue mínimo y no hubo un plan de apoyo concertado, así que considero adecuada la afirmación de la Comunidad de haber hecho sus retornos sin apoyo del Estado. ‘Informe de la Comunidad de Paz sobre la gestión del Estado en la comunidad’, sin fecha, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2001A pp147-151.

30 meses desde su fundación, miembros de la Comunidad retornaron a Arenas Altas, donde construyeron un nuevo caserío con el apoyo de una congregación religiosa (Pardo 2007: 202)<sup>138</sup>.

El día antes de conmemorar sus 18 meses, la Comunidad proclamó:

La esencia de nuestro proceso es el trabajo comunitario y la solidaridad. Nos hemos comprometido a no participar ni callar las injusticias, a no colaborar con ninguno de los actores armados: paramilitares-ejército y guerrilla y a construir comunitariamente un sentido de resistencia<sup>139</sup>.

No es mi intención en esta tesis elaborar una cronología exhaustiva de la Comunidad. El libro de Giraldo (2010) contiene una cronología exhaustiva de todas las agresiones que han padecido. Lo que espero mostrar es el proceso de creación cultural de la Comunidad dentro de un contexto histórico, que ayuda a entender su evolución como movimiento social. Quisiera resaltar el hecho que la experiencia 'organizativa' de los años iniciales produjera un cambio cultural. Sobre el trabajo conjunto, Gildardo dijo: "Antes había unas prácticas parecidas, pero no así tan fuertes. Se trabajaba toda la gente de una vereda en el mejoramiento de los caminos. Pero nunca trabajamos los cultivos en grupos de trabajo". La experiencia de desplazamiento y la necesidad de protección llevaron a una situación en la que trabajar juntos era más práctico y seguro, tanto física como psicológicamente. Pero esta experiencia adquirió un significado que se volvió una filosofía de vida en la que la convivencia y la vida comunal son valoradas como un principio más que una necesidad práctica. Gildardo explicó que el sentido de salir en grupos era "solidariamente sembrar y lo que producimos, repartimos. Y es así que hasta hoy funcionan los grupos de trabajo"<sup>140</sup>.

**Conclusión del capítulo:** Este capítulo ha caracterizado a Urabá como una región rica en recursos naturales, caracterizada por diferentes olas de colonización y conflicto asociadas con tensiones políticas y económicas. Entre los años 1985 y 1996 hubo un proyecto de desarrollo campesino en Urabá y, específicamente, en el corregimiento de San José de

---

<sup>138</sup> Propuesta de la Comunidad sobre retorno a Arenas Altas, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1999, p105

<sup>139</sup> 'Una Comunidad de paz en medio de la guerra celebra 18 meses de haberse declarado como Comunidad de Paz', 22 de septiembre de 1998, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1998 p169

<sup>140</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 29 de marzo de 2014.

Apartadó, apoyado por la UP, cuyo centro emblemático para el presente estudio fue la Cooperativa Balsamar. El cacao como producto fue el centro de este proyecto político y social. Todo fue destruido durante la persecución a la UP, produciendo fragmentación social y atomización del proyecto económico autónomo. La fundación de la Comunidad de Paz en 1997 fue influenciada por la idea de comunidades neutrales promovida por varios actores externos, incluyendo a CIJP, al Obispo de Apartadó y a las comunidades indígenas. El propósito inicial de la neutralidad se limitó a la protección de la población civil, sin embargo, cinco días después de la 'declaratoria', hubo ofensivas militares y paramilitares que causaron el desplazamiento de los campesinos al pueblo de San José. Entonces, empezaron un nuevo proceso de organización que llevó a un cambio cultural en el que los miembros de la Comunidad empezaron un proyecto más amplio: un proyecto de comunidad alternativa. El cacao tuvo un lugar privilegiado en este cambio cultural. Al 'recuperar' las cacaoteras, empezaron la práctica de trabajo comunitario, un ejercicio y medio de interacción afectiva que empezó como necesidad de protección y volvió un principio de la Comunidad y de su identidad como colectivo victimizado y alternativo. El cacao es un cultivo 'resistente' que ha aguantado el conflicto, un objeto simbólico de afecto y antropomorfismo, que los miembros de la Comunidad asocian con su propia identidad.

## CAPÍTULO 2: LA NARRATIVA RADICAL

Cuando visité la Comunidad para su decimoctavo aniversario el 23 de marzo de 2015, me senté en el quiosco mientras varios de los miembros preparaban el espacio. Habían trabajado duro para el evento, al que iban a asistir los embajadores de Alemania y Francia, quienes habían dado a la Comunidad una mención honorable en su premio de derechos humanos ‘Antonio Nariño’ y querían acompañar a la Comunidad en esta conmemoración, además de oficiales de la OACNUDH y la Misión Permanente para la Paz de la Organización de Estados Americanos (MAPP-OEA), así como acompañantes de otras organizaciones internacionales. Los miembros de la Comunidad habían pintado nuevas pancartas para la entrada a San Josecito, cortado el pasto y construido camarotes nuevos de madera para los huéspedes. Había una sensación general de emoción y satisfacción con el trabajo conjunto. Observé a unos miembros traer una bandera blanca de unos cuatro metros de largo con una frase pintada en mayúsculas verdes, que colgaron por las paredes del quiosco. La frase era: “HEMOS SUFRIDO TODA CLASE DE AGRESIONES DE PARTE DEL ESTADO COLOMBIANO”. Me generó una sensación extraña. Pensé: ustedes llevan dieciocho años sobreviviendo, creando comunidad. Han logrado mantenerse en su territorio y crear una significativa red de apoyo y visibilización internacional; han logrado preservar, de cierta manera, una forma de vida y una identidad campesina a través de la exportación de cacao orgánico; y tienen una autonomía y una reflexión compleja sobre la ética, la política y la sociedad... y *¿esa es la frase identitaria que escogen para celebrarlo?* La negatividad inherente en esa frase llamaría la atención a muchos de los críticos de la Comunidad, quienes afirman la contra-narrativa de ‘la Comunidad cerrada’. Y, sin embargo, no se puede esconder la narrativa de victimización debajo de la narrativa orgánica que exploraré en el *Capítulo 3*. Las dos narrativas coexisten de forma interdependiente: chocolate y política. En esta frase se ve una reafirmación de una identidad colectiva y una visión del mundo, una necesidad de reafirmar la idea del Estado perpetrador para seguir siendo la Comunidad de Paz. La bandera era parte de un ritual para esa reafirmación; esta concepción es una de sus creencias fundadoras.

He escuchado muchas críticas a la Comunidad de académicos, diplomáticos y de representantes de ONG, quienes critican la postura de ‘ruptura’ con el Estado por ser demasiado ‘cerrada’ y ‘radical’, y por no ceder en sus exigencias para encontrar un punto

medio con el Estado, aprovechando la nueva coyuntura política del gobierno de Santos. Pero la ruptura tiene una historia larga y compleja que ha resultado en la polarización de narrativas de identidad, de la estigmatización de la Comunidad, y de su sentido de injusticia y verdad moral.

He propuesto en la *Introducción* que la narrativa que la Comunidad produce puede ser útilmente entendida como una de ‘víctima-drama’. En este capítulo trazaré la genealogía de la ruptura, para entender la postura política como históricamente producida. La narrativa de víctima-drama es un recuento de sucesos, pero también es un constructo político-cultural que tiene un uso social. En 2.1 trazo la relación Comunidad-Estado desde la fundación de la Comunidad en 1997 hasta 2013, y los diferentes elementos que llevaron a la frustración de esta relación. Describo la decisión de la Comunidad de ‘romper’ con las instituciones del Gobierno, las cuatro condiciones que dieron para retomar el diálogo y cómo éstas son traducidas en órdenes al Estado de la Corte Interamericana de Derechos Humanos y de la Corte Constitucional colombiana. Esbozo algunos detalles sobre el proceso desde 2012 hasta hoy –con la mediación de Kirsty Brimelow y mía entre la Comunidad y el Estado–, incluyendo el ‘perdón’ del presidente Santos. En 2.2 describo las percepciones actuales de la Comunidad sobre el Estado con base en conversaciones con varios miembros sobre temas actuales como el proceso de paz y el ‘perdón’.

## **2.1 La genealogía de la ruptura**

### **2.1.1 El rompimiento con el sector militar**

En un evento público en Londres, durante una gira por Europa, Kirsty Brimelow y yo invitamos a Gildardo Tuberquia a contar la historia de la ruptura. El relato de Gildardo da cuenta de la lógica que percibe de cómo se dieron las cosas. Para comprender a la Comunidad en sus propios términos, tomo su relato como estructura para este capítulo. Él empezó: “Nuestra intención [...] siempre fue un acercamiento con el Gobierno, buscando que hubiera un reconocimiento”<sup>141</sup>. Al inicio, varias de las relaciones institucionales fueron lideradas por CIJP. Su acompañamiento incluía la publicación de comunicados públicos

---

<sup>141</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015, Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido, ‘Rupture and Reconciliation in Colombia’

que llamaban ‘constancias históricas’ y ‘censuras éticas’, subidos a su página web y enviados a su red extensiva internacional y a varias instituciones gubernamentales. Esta forma de documentar hechos es una estrategia que sigue usando la Comunidad hoy día. Además de las constancias, también iban a reuniones con las instituciones para hablar con las autoridades sobre lo que estaba ocurriendo.

La primera relación en fracasar fue la que se tenía con el sector militar. En 1999, la Justicia Penal Militar citó varias veces tanto a miembros de CIJP como de la Comunidad a presentarse en las instalaciones de la Brigada Decimoséptima en Urabá para denunciar formalmente lo que habían publicado en sus constancias. La postura de CIJP, reiterada en cartas y reuniones, era que no presentaban denuncias formales, sino que documentaban los abusos en sus ‘constancias’, porque en sus doce años de experiencia habían concluido que la Justicia Penal Militar era una estructura de impunidad que desconocía el principio de la imparcialidad justamente porque las personas investigadas pertenecían a la misma estructura militar. Su otra queja era que cuando se citaba víctimas a las instalaciones militares, estas luego eran identificadas por posibles victimarios como personas que habían denunciado, exponiéndoles a represalias: “La Justicia Militar ha convertido testigos en víctimas después”. Su solicitud era que los casos fueran atendidos por la justicia civil<sup>142</sup>.

A pesar de no querer colaborar con la justicia militar, hubo reuniones en la Brigada Decimoséptima para tratar la seguridad. En más de una ocasión el entonces comandante se comprometió a instruir a que sus subordinados no entrar en los espacios de la Comunidad si no había situación que lo ameritase<sup>143</sup>. La presencia de los militares en la

---

<sup>142</sup> Carta de CIJP a Juez Penal Militar 114, 13 de septiembre de 2015, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1999 pp120-1; Carta de CIJP a Procurador General de la Nación, 24 de septiembre de 1999, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1999, pp141-2; Carta de CIJP a Procurador General de la Nación, 13 de septiembre de 1999, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1999, pp122-3 y Carta de CIJP a Procurador General de la Nación, 24 de septiembre de 1999, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1999, pp141-2

<sup>143</sup> Acta de reunión en la Brigada Decimoséptima, 10 de enero de 2000, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2000 pp1-2 y Acta de reunión en la Brigada Decimoséptima, 5 de febrero de 2000, volumen año 1999, pp141-2

<sup>143</sup> Acta de reunión en la Brigada Decimoséptima, 10 de enero de 2000, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2000 pp15-6

Comunidad desató la producción de una contra-narrativa, especialmente de parte de la Fuerza Pública, sobre la idea de que la Comunidad quería una ‘república independiente’ porque no quería que el Ejército entrara en sus espacios. En el 2000, el Comandante General de las Fuerzas Militares de Colombia solicitó formalmente al Ministro de Defensa consultar con el Gobierno y aclarar la “posición oficial” respecto al tema de las Comunidades de Paz, en particular sobre la presencia de las Fuerzas Militares en las mismas, porque fue un tema que “ha ocasionado desgaste en diversos ámbitos al Estado Colombiano y por ende a la Fuerza Pública”<sup>144</sup>. La respuesta del entonces ministro de Defensa, Luis Fernando Ramírez, y el entonces ministro del Interior, Humberto de la Calle, fue que con la excepción del área de distensión de San Vicente del Caguán durante el proceso de paz de 1998-2002, “no existe ningún territorio vedado para la Fuerza Pública”<sup>145</sup>. Esta postura se reiteró en varias ocasiones, y hoy sigue repitiéndose<sup>146</sup>. Era evidente que la idea de la neutralidad tocaba un punto delicado. Despertaba un principio global sobre los derechos de la Fuerza Pública y la naturaleza de su actuación en el país. La neutralidad parecía cuestionar la soberanía del Estado, y debido a las frustraciones con esta relación, la Comunidad decidió no interlocutar más con la Fuerza Pública, solo con las autoridades civiles.

### **2.1.2 Masacres y comisiones**

Gildardo siguió su relato sobre la ruptura, explicando la búsqueda de la justicia de la Comunidad:

[Queríamos] que hubiera justicia por toda la situación, del desplazamiento, de los asesinatos, de las masacres. En el año 2000, los paramilitares y los militares realizaron dos matanzas. Una en La Unión, donde asesinaron a seis personas, [...] y además a cinco

---

<sup>144</sup> Carta del Comando General de las Fuerzas Militares de Colombia al Ministerio de Defensa, 19 de junio de 2000, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2000 p286.

<sup>145</sup> Carta de los Ministros de Interior y de Defensa al Comando General de las Fuerzas Militares de Colombia, fecha no clara en la copia, posiblemente noviembre de 2000, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2000 p518

<sup>146</sup> He escuchado varias veces de miembros de CIJP y del Padre Javier Giraldo, sobre un antecedente contrario a esta posición. En 1997, hubo una serie de acuerdos entre el Gobierno nacional y representantes de las comunidades desplazadas en Pavarandó. Uno de los compromisos del Gobierno para el retorno de los desplazados relativo a la seguridad fue: “El Ejército Nacional no tendrá presencia fija permanente dentro de los asentamientos de las comunidades que retornan mientras no exista alteración del orden público que amerite su intervención” (PNUD 2003: 134).

personas que eran coordinadores de Grupos de Trabajo. Y luego en San José, también se hizo una matanza [el 19 de febrero de 2000<sup>147</sup>], donde asesinaron a cinco personas<sup>148</sup>.

He escuchado muchas versiones de la masacre de La Unión, un hito dominante en la memoria histórica de los miembros de la Comunidad. Eliécer Guzmán, hoy día integrante del CI, habitante de la vereda de La Unión y familiar de algunas de las víctimas, me contó que tenía dieciocho años cuando los paramilitares vinieron al caserío. Fueron casa por casa, dijo, y exigieron que todos los campesinos fueran a reunirse en el quiosco. Dijeron que ellos iban a mandar ahora en el territorio. Luego empezaron a sacar gente de la reunión, primero a las mujeres con los niños, quienes se fueron corriendo para esconderse en el monte. Luego empezaron a señalar a hombres y a decirles que siguieran a las mujeres. Sacaron a los ancianos y a unos jóvenes. En ese entonces, dijo Eliécer, yo estaba en esa zona gris entre adolescente y hombre, parece que dudaron conmigo, pero finalmente me señalaron y me fui corriendo. Fui la última persona que sacaron y mientras corría, oí los tiros con los que mataron a los que quedaban<sup>149</sup>.

Sobre este evento, escuché otra versión de Berta Quintero, durante varios años la única mujer del CI. Ella me contó que estaba en su casa cuando ocurrió la matanza, por lo que logró esconderse y no ir al quiosco. No vi nada, me dijo, pero en la casa frente del quiosco, una casa de dos pisos, estaba la madre de dos de los hombres asesinados, quien observó desde una ventana la forma en que mataron a sus hijos. Uno de ellos se negó a arrodillarse, me dijo, como muestra de su negación a someterse ante sus asesinos. También mencionó otro elemento que decía era “humillante”. Vino Medicina Legal en un helicóptero con el Cuerpo Técnico de Investigación (CTI) de la Policía, tres días después de la masacre (la Comunidad había llevado los cuerpos a la cancha de fútbol, a una distancia corta del caserío, porque ya se estaban empezando a descomponer, proceso rápido en ese clima tropical). Los funcionarios subieron dos de los cuerpos al helicóptero y despegaron, pero al parecer no aguantaron el olor que expedían y los tiraron desde el aire, cayendo de nuevo

---

<sup>147</sup> Constancia histórica 8 de julio de 2015, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2000 pp300-304.

<sup>148</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015. ‘Rupture and Reconciliation in Colombia’. Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido.

<sup>149</sup> Eliécer me contó este relato en el año 2013, cuando trabajaba en PBI

en la cancha. Al día siguiente, los mismos funcionarios regresaron en mulas para hacer la necropsia *in situ* y así enterrarlos en La Unión. La Comunidad estaba, sin embargo, profundamente ofendida por el trato a sus muertos, según Berta<sup>150</sup>.

Según la constancia que emitió CIJP sobre la masacre, el 8 de julio de 2000 había soldados alrededor del caserío de La Unión todo el día, y un helicóptero de la Brigada Decimoséptima sobrevolaba en círculos. Veinte encapuchados ingresaron al caserío, mataron a los seis hombres y quemaron una casa comunitaria. Dijeron a los demás que tenían veinte días para irse de la zona y aseveraron que se trataba de “una comunidad de guerrilleros y no una comunidad de paz”. Las 63 familias de La Unión se desplazaron nuevamente a San José<sup>151</sup>. Vale recordar que el 2000 fue tal vez el año más fuerte de la ofensiva paramilitar en todo el país. Gildardo explicó que después de la masacre de la Unión:

Se dio la conformación de una comisión especial de investigación, con varios órganos del Estado. Estaba la Defensoría, la Procuraduría, la Fiscalía, la Cancillería, con presencia de Naciones Unidas, y fue coordinada por la Vicepresidencia. Entonces la Comisión se creó a raíz de estas dos matanzas, con el fin de investigar[las]<sup>152</sup>.

Comenzó una etapa de múltiples comisiones y reuniones. Ya habían intentado obtener justicia con el apoyo de CIJP por varios de los crímenes cometidos antes de la masacre, pero no habían obtenido resultados y no había ningún perpetrador sancionado (Pardo 2007: 190). En agosto de 2000, miembros de la Comunidad se reunieron con el entonces vicepresidente de la República, Gustavo Bell Lemus, y le solicitaron crear una Comisión de Investigación<sup>153</sup>. En el encuentro plantearon dos objetivos complementarios: buscar justicia y prevenir más ataques, porque consideraron que “toda acción de justicia ejemplar contra los victimarios conllevaría a generar acciones de prevención”<sup>154</sup>. Fue así como se

---

<sup>150</sup> Diario de campo, 16 de diciembre de 2014.

<sup>151</sup> Constancia histórica 8 de julio de 2015, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2000 pp300-304.

<sup>152</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015. ‘Rupture and Reconciliation in Colombia’. Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido.

<sup>153</sup> Carta de la Comunidad a la Vicepresidencia, 27 de abril de 2001, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2001A pp139-41.

<sup>154</sup> ‘Un Caminar en Dignidad: Documento entregado al Señor Vicepresidente de la República de Colombia, en reunión del día 23 de septiembre de 2002’, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2002, pp268-275.

conformó una comisión integrada por la Fiscalía, la Procuraduría, la Defensoría del Pueblo, coordinada por la Vicepresidencia, con veeduría de la OACNUDH. Dicha comisión hizo una primera visita el mismo mes de agosto, en la que acordaron con la Comunidad el funcionamiento del organismo y recogieron testimonios en San José y La Unión<sup>155</sup>. Inicialmente la idea era investigar la masacre de La Unión, sin embargo, al ver la cantidad de asesinatos y violaciones, la Comisión planteó ampliar su mandato y mirar los casos de manera conjunta para ser más eficaces<sup>156</sup>.

Para esa visita la Comunidad elaboró una carta especificando que ya tenían un total de 79 víctimas sin un solo condenado, y esperaban que se percibiera su participación en la comisión como “una muestra real e indudable de la voluntad de la Comunidad [...] a dar otra oportunidad histórica para que el sistema de justicia pueda demostrar que es posible romper la impunidad”<sup>157</sup>. La carta habló de sus frustraciones con el sistema jurídico, incluyendo su sentimiento de que la Procuraduría no creía en sus testimonios y que les exigía pruebas más contundentes como grabaciones y fotos, desconociendo su carácter de campesinos que salen a trabajar sin ese tipo de equipos. El documento decía que siempre habían querido colaborar con la justicia, pero que no tenían “confianza” en los órganos de justicia locales debido a la influencia del paramilitarismo sobre las autoridades. En el escrito reiteraron su preocupación porque “se sigue afirmando que estamos cerrados frente al Estado”. Las peticiones que plantearon eran: (1) Que la Comisión delegara sus diligencias en organismos nacionales y no locales; (2) Que no hicieran sus visitas con acompañamiento de la Fuerza Pública; (3) Que rindiera un informe preliminar después de un tiempo sobre su trabajo<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> ‘Documento Constancia Segunda Visita Comisión Especial de Investigación’, 6 de noviembre de 2000, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2000 pp506-9.

<sup>156</sup> ‘Un Caminar en Dignidad: Documento entregado al Señor Vicepresidente de la República de Colombia, en reunión del día 23 de septiembre de 2002’, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2002, pp268-275.

<sup>157</sup> ‘Contexto, estigmatización y ataques hacia la Comunidad de Paz de San José de Apartadó – documento para la Comisión de Investigación’, sin fecha, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2000, pp541-544.

<sup>158</sup> ‘Contexto, estigmatización y ataques hacia la Comunidad de Paz de San José de Apartadó – documento para la Comisión de Investigación’, sin fecha, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2000, pp541-544.

La Comisión recogió más de 120 testimonios en sus visitas<sup>159</sup>. Sin embargo, pronto se empezó a producir malentendidos. Articular instituciones es un reto en cualquier país, y en Colombia la burocracia tiende a ser especialmente lenta y trabajosa, sobre todo cuando hay cambios de oficiales. Surgían diferentes interpretaciones sobre el alcance y funcionamiento de la Comisión, algo que para la Comunidad era inentendible puesto que consideraban que en esa primera visita el funcionamiento ya se había acordado. El 29 de septiembre de 2000, la Comunidad escribió a la Vicepresidencia preocupada porque la Comisión no había vuelto<sup>160</sup>. En octubre realizó una segunda visita, pero según la Comunidad no respetó las condiciones de trabajo acordadas en el primer encuentro<sup>161</sup>. La Vicepresidencia, a pesar de haber autorizado la creación de la Comisión, empezó a manifestar diferencias de opinión en cuanto a su funcionamiento y alcance, y a reiterar la preocupación de que “no hay territorio vedado para el Ejército”. La Comunidad insistía, cansada de la contra-narrativa de ‘república independiente’, que nunca habían negado a la Fuerza Pública, solo pedían que su ubicación tomara en cuenta su seguridad como población civil en una zona de conflicto para no convertirlos en objetivo militar<sup>162</sup>.

Seis meses después, el 22 de marzo de 2001, la Comisión volvió a la Comunidad. El delegado de la Vicepresidencia era nuevo y se evidenciaron los problemas de la falta de continuidad en los funcionarios asignados al caso de la Comunidad. El funcionario reiteró la contra-narrativa de ‘república independiente’, y si bien expresó su interés en la Comisión, porque le parecía buena la idea, dijo que se podrían añadir otras instituciones. La Comunidad reiteró que ya se habían acordado los participantes y el funcionamiento. Hubo otro desacuerdo porque el delegado de la Vicepresidencia manifestó que su institución no podía formar parte de un proceso investigativo por el principio de la independencia de la rama judicial y la ejecutiva. Arguyó que el nombre era inadecuado y que se debía hablar de una ‘Comisión de Seguimiento e Impulso a las Investigaciones’. La Procuraduría

---

<sup>159</sup> Comunicado de la CJL, 28 de mayo de 2004. Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2004 pp65-67.

<sup>160</sup> Carta de la Comunidad a la Vicepresidencia, 29 de septiembre de 2000, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2000, p421.

<sup>161</sup> ‘Documento Constancia Segunda Visita Comisión Especial de Investigación’, 6 de noviembre de 2000, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2000 pp506-509.

<sup>162</sup> Síntesis de reunión en Vicepresidencia, 9 de marzo de 2001, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2001A, pp75-80.

propuso que hubiera dos comisiones. La Comunidad aclaró que el papel de la Vicepresidencia (acordado con el anterior delegado) no era de investigación sino de coordinación. El delegado de la Vicepresidencia insistió que era importante concretar una reunión entre la Comunidad y el Ejército; la Comunidad explicó otra vez sus razones de por qué no querían y pidió seguir con la Comisión de Investigación<sup>163</sup>.

Este recorrido por las actas de las reuniones no necesita extenderse más, pero da una idea de cómo llegaba a lo absurdo y llevó a la Comunidad a solicitar a la Vicepresidencia, el 23 de septiembre de 2002, una evaluación del trabajo de la Comisión de Investigación, tras “reuniones y reuniones infructuosas”<sup>164</sup>. Según el relato de Gildardo en el evento en Londres, veían que el trabajo de la Comisión “no avanzaba”; “había la presencia de esta Comisión Especial, pero al mismo tiempo seguían las amenazas de los militares y paramilitares”. Luego, en 2002:

Se vino un bloqueo de alimentación [...] donde los militares por un lado prohibieron a los campesinos llevar más de 20.000 pesos desde Apartadó hasta la Comunidad, y por otro lado los paramilitares comenzaron a matar a los conductores para que ningún conductor se atreviera a subir a la comunidad. Eso fue un momento muy duro, porque mataron a los conductores pero también mataron a una madre comunitaria quien se encargaba de la alimentación para los niños. Esa madre era testigo, había dado declaraciones a esta Comisión, y le asesinaron. Algunas otras personas que también habían dado testimonios a esta Comisión, también fueron amenazadas, otras fueron desplazadas. En ese momento nosotros decidimos decirle a esta Comisión que se evaluara<sup>165</sup>.

Se volverá sobre el bloqueo de alimentación en el *Capítulo 3*, pero por ahora es importante notar que esta situación representa un hito importante en la lógica de Gildardo. La Comunidad interpreta el Estado con base en sus actuaciones en la zona (en gran parte de la Fuerza Pública y, en muchas ocasiones, por su colaboración con grupos ilegales), y también con base en su comportamiento y discurso en las reuniones con las instituciones. Hasta hoy, se juntan estas dos campos de interpretación, muchas veces de manera

---

<sup>163</sup> ‘Acta reunión Comunidad de Paz-Organismos del Estado’, San José de Apartadó, 22 de marzo de 2001, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2001A pp86-89.

<sup>164</sup> ‘Un Caminar en Dignidad: Documento entregado al Señor Vicepresidente de la República de Colombia’, en reunión del día 23 de septiembre de 2002, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2002, pp268-275.

<sup>165</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015. ‘Rupture and Reconciliation in Colombia’. Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido.

contradictoria, lo que lleva a la Comunidad a creer que el trato en las reuniones es hipócrita. Esto explica en parte por qué la Comunidad empezó a insistir en evaluar el trabajo de la Comisión. Dicha propuesta fue la semilla de lo que posteriormente se volvería la solicitud para una Comisión de Evaluación a la Justicia, una de las cuatro condiciones que desde 2005 se expusieron para retomar el diálogo con el Estado. Ya, con este recorrido no exhaustivo, es posible imaginar el desgaste que este proceso generó de lado y lado.

### **2.1.3 El rompimiento con la justicia**

Según el relato de Gildardo, al ver el fracaso de la Comisión Especial; la falta de resultados; las amenazas y asesinatos de testigos que rindieron testimonios ante esta, y la ausencia de mejoría en la situación que vivían, “decidimos romper con el sistema jurídico, no dar más declaraciones porque eso nos estaba poniendo en riesgo como comunidad”<sup>166</sup>. El 19 de noviembre de 2003 publicaron un comunicado titulado “No tenemos otra opción más que ser coherentes”, en el que declararon su ruptura con la justicia colombiana. El documento explicaba que esta ruptura se basaba en “un principio ético”, porque en vez de impartir justicia a los perpetradores, la justicia colombiana se había convertido “en perseguidor de las víctimas y las hace ver como victimarios que atacan al estado”. Su ruptura era, decían, “una objeción de conciencia que se opone a la injusticia estructural”. En términos prácticos, significaba no defenderse ante la justicia colombiana, ni tener defensa en procesos judiciales en su contra, ni asumir abogados en ningún proceso, ni presentar sus versiones sobre los hechos en los procesos judiciales. Solo seguirán escribiendo las ‘constancias’ públicas a la humanidad y a la historia sobre la verdad de los hechos<sup>167</sup>.

Había un antecedente que Gildardo no mencionó en su discurso y que, sin embargo, ha tenido un impacto importante en la genealogía de la ruptura, especialmente sobre la ruptura con el sistema jurídico. En septiembre de 2003 hubo un encuentro de comunidades

---

<sup>166</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015. ‘Rupture and Reconciliation in Colombia’. Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido.

<sup>167</sup> Comunicado ‘No tenemos otra opción más que ser coherentes: Constancia pública de rompimiento de Justicia de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó’, 19 de noviembre de 2003, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2003 pp98-103.

y organizaciones en San José de Apartadó con medidas ordenadas por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos<sup>168</sup>. En esa reunión, las comunidades compartieron experiencias y encontraron que estaban viviendo situaciones parecidas de amenazas y falta de justicia. El último día de la congregación se planteó la idea de romper con el sistema judicial por el principio ético de objeción de conciencia y se creó la Red de Comunidades en Ruptura y Resistencia (Recorre)<sup>169</sup>. Estas dos palabras, ‘ruptura’ y ‘resistencia’, son temas clave en la identidad colectiva de la Comunidad. Recorre posteriormente evolucionó hasta lo que hoy se llama la ‘Universidad Campesina’, un encuentro que se realiza periódicamente entre comunidades para compartir conocimiento sobre estrategias políticas y administración de derecho propio, además de tres otros ejes: salud, educación y alimentación autosostenible. Es útil mirar la declaración de Recorre para entender esta etapa en el proceso de ‘ruptura’ y considerar su impacto en el espiral desde la interacción con esta pluralidad de comunidades con variadas realidades, análisis, emociones y afectos. Dicho pronunciamiento establece que el objetivo de Recorre era el de “generar lazos de solidaridad”, “denunciar”, y “generar alternativas desde el rompimiento con la justicia”. El texto demuestra una clara postura ante el Estado, “un estado fascista y de total acción criminal en contra de las comunidades”, producto “de un sistema que genera muerte como es el neoliberalismo en su acción a favor de multinacionales”. En sus líneas añaden que “es claro que el accionar del paramilitarismo es producto de la creación del estado” y que “el Estado colombiano ha sido el principal victimario”. Sobre el sistema jurídico aseguran que es “un sistema paramilitarizado que ha caído en la total impunidad y ha convertido a la víctima en victimario [...] por ello entrar a colaborar en él es entrar a justificar esa lógica de terror e impunidad”. Se plantea como principio ético una ‘ruptura’

---

<sup>168</sup> Comunicación personal con Padre Javier Giraldo y Gildardo Tuberquia Úsuga y Julio César Guisao, miembros del Consejo Interno de la Comunidad, 6 de junio 2014. Al encuentro asistieron varias comunidades, incluyendo la Asociación del Valle del Río Cimitarra (ACVC), San José de Apartadó, Fedegromisbol - Sur de Bolívar, los U’Was, Asociación Campesina Indígena del Norte de Cauca - ACIN, Proceso de Comunidades Negras, Asociación Campesina de Arauca (ACA), Dabeiba, Consejo Comunitario La Nupa – Río Caunapí, Consejo Comunitario del río Naya, y de organizaciones asistió el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (CCAJAR). No todas estas comunidades siguieron participando en los encuentros posteriores.

<sup>169</sup> Véase Recorre (Red de Comunidades en Ruptura y Resistencia 2003). ‘¿Qué es la Red de Comunidades en Ruptura y Resistencia?’ y ‘Comunidades campesinas declaran ruptura con el sistema judicial colombiano’ en *Prensa Rural*. <http://www.prensarural.org/recorre/quesomos.htm> y <http://www.prensarural.org/recorre/recorre20031204.htm> respectivamente [accedido 13 mayo 2014].

con el sistema jurídico con base en la Objeción de Consciencia consagrada en el artículo 18 de la Constitución de Colombia de 1991, y que el camino a seguir es “el desenmascaramiento frente a las acciones de terror del Estado”, y el desarrollo de “una búsqueda anticapitalista” con un “sentido comunitario” para generar “economías solidarias alternativas que van en contravía de esa clase de sociedad y modelo económico capitalista” y “alternativas de justicia e igualdad”<sup>170</sup>. La declaración deja en claro que al compartir experiencias entre comunidades se fortalecieron narrativas-identitarias en contra del ‘enemigo’ tripartito del Estado-paramilitares-multinacionales/capitalismo, se (re-)forzó la narrativa de víctima-drama, y se fundamentó una postura ética de no participar en un sistema jurídico que se consideró corrupto para no legitimarlo, además de plantear estrategias ‘alternativas’.

Osorio y Perdomo dicen que la decisión de Recorre de romper con la justicia fue un fenómeno sin antecedentes en Colombia (2011: 78) y argumentan que la declaración tiene respaldo en la Constitución y en el DIH (2011: 68). Los autores explican que la no cooperación con el sistema judicial se basa en la afirmación que el Estado no está cumpliendo su obligación de garantizar derechos fundamentales como la justicia, la verdad, el debido proceso, y la legalidad (2011: 69), y que la objeción de consciencia se concreta en “no colaborar con un sistema judicial que viola principios fundamentales y universales”, sobre todo los de legalidad y del debido proceso, “por la carencia de un tribunal independiente e imparcial”. Por ende, su estrategia propone demandar al Estado ante tribunales internacionales para acceder a la justicia (2011: 78). Esta estrategia es clave, porque a pesar de ‘romper’ con el sistema jurídico, “seguimos con la interlocución con el Gobierno”, dijo Gildardo<sup>171</sup>. No ven esto como una contradicción, e indican que confían más en el sistema internacional que en el nacional. Esto puede verse como una idealización de lo internacional, parte integral de la narrativa de víctima-drama, que tiene sus raíces en la cultura de organizaciones de derechos humanos en Colombia (cf Tate 2007).

---

<sup>170</sup> Véase también Aparicio (2012: 270-273).

<sup>171</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015. ‘Rupture and Reconciliation in Colombia’. Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido.

#### **2.1.4 Más reuniones: el Sistema Interamericano de Derechos Humanos y el concepto de ‘protección’**

En paralelo a las reuniones en torno a la(s) Comisión(es), hubo otro escenario de encuentro Comunidad-Estado: la concertación de las medidas de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, con participación de las instituciones del Gobierno –muchas de ellas las mismas instituciones que formaban parte de la(s) Comisión(es)–. Desde la fundación de la Comunidad, en 1997, el Sistema Interamericano de Derechos Humanos empezó el seguimiento a su situación de riesgo, en parte debido a la estrategia de incidencia de CIJP. Primero la Comisión y luego la Corte Interamericana de Derechos Humanos emitieron múltiples resoluciones ordenando al Estado colombiano adoptar medidas de protección para los miembros de la Comunidad<sup>172</sup>. En 2003, los temas empezaron a confluir y a confundirse entre las reuniones para la(s) Comisión(es) y las que había para las medidas, situación agravada por la falta de continuidad de los oficiales ya mencionada. En las actas de una de las reuniones, un delegado de la Defensoría del Pueblo escribió que la Comunidad hacía una ‘nueva propuesta’ enmarcada en las “medidas cautelares decretadas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos”. Dicha propuesta era que se conformara una “comisión de verificación y evaluación frente

---

<sup>172</sup> La Comisión Interamericana de Derechos Humanos solicitó la adopción de medidas cautelares en favor de los miembros de la Comunidad de Paz el 17 de diciembre de 1997 (medidas 1997: <http://www.cidh.org/medidas/1997.sp.htm>); La Corte Interamericana de Derechos Humanos requirió al Estado colombiano adoptar medidas provisionales para los miembros de la Comunidad de Paz en la Resolución del Presidente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de 9 de octubre de 2000 ([http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado\\_se\\_01.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado_se_01.pdf)); la Resolución de la Corte Interamericana de Derechos Humanos del 18 de junio de 2002 ([http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado\\_se\\_03.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado_se_03.pdf)); del 18 de noviembre de 2004 ([http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado\\_se\\_04.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado_se_04.pdf)); del 15 de marzo de 2005 ([http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado\\_se\\_05.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado_se_05.pdf)); del 2 de febrero de 2006 ([http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado\\_se\\_06.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado_se_06.pdf)); del 17 de diciembre de 2007 ([http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado\\_se\\_07.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado_se_07.pdf)); del 6 de febrero de 2008 ([http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado\\_se\\_08.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado_se_08.pdf)), y del 30 de agosto de 2010 ([http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado\\_se\\_09.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/apartado_se_09.pdf)). Finalmente, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos solicitó la adopción de medidas cautelares para el campesino Buenaventura Hoyos Hernández, habitante de la zona de San José, quien no era miembro de la Comunidad pero hacía parte de la población civil, por lo que la Comunidad y el Padre Javier Giraldo abogaron por él cuando fue desaparecido y pasaron los datos del caso a la Comisión (Resolución 4/2013, Medida Cautelar 301-13, 4 de octubre de 2013, <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/MC301-13Resolucion%204-13esp.pdf>). Todos los documentos en línea referenciados en este pie de página fueron accedidos el 25 de julio de 2015.

a la gestión de la Comisión de Investigación creada en el año 2000”. Alguien, quizás el Padre Javier Giraldo, dibujó un círculo a lápiz en la palabra ‘nuevas’, pues evidentemente no era una nueva propuesta, sino que el funcionario era nuevo y no tenía clara la trayectoria de esta serie de comisiones. La palabra ‘cautelares’ también fue resaltada, quizás por la imprecisión jurídica de quien tomó las actas: la Corte *ordena* medidas ‘provisionales’ (significa que son vinculantes, porque es un órgano jurisdiccional) mientras la Comisión *solicita* medidas ‘cautelares’ (es un órgano cuasi-jurisdiccional), y quien escribe el acta ha confundido las dos. Puede parecer un detalle insignificante, pero indica el grado de preparación de los funcionarios encargados del caso de la Comunidad y la falta de cuidado<sup>173</sup>.

En el escenario de la concertación de las medidas de la Corte Interamericana, se empezó a desarrollar otra polarización de narrativas en torno al concepto de la ‘protección’ que llenó el camino para la formulación de dos de los cuatro puntos para reanudar el diálogo: la presencia de un puesto de policía en San José y el reconocimiento de zonas humanitarias. La Comunidad veía la importancia de la justicia ejemplar en contra de los perpetradores como un mecanismo de prevención de nuevas violaciones. El Estado tendía a ver a la protección, no solo en este caso sino en general, como un asunto técnico que tenía que ver sobre todo con la presencia de la Fuerza Pública y la adjudicación de medidas concretas como teléfonos celulares. El Padre Javier interpreta eso como evidencia de que no existía la voluntad de esclarecer los hechos y sancionar a los responsables<sup>174</sup>.

En esta situación, hay una tensión profunda: el énfasis en el castigo-justicia para los perpetradores, y el hecho que había una desconfianza en la capacidad protectora del Estado. La Comunidad pedía protección pero no creía en la que el Estado ofrecía. Según Gildardo:

Ellos veían que la Fuerza Pública tenía que estar en medio de la Comunidad protegiéndola

---

<sup>173</sup> ‘Acta de la reunión del 15 de mayo de 2003, Medidas cautelares decretadas a favor de la Comunidad de San José de Apartadó’, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2003 pp55-63.

<sup>174</sup> ‘San José de Apartadó en el nudo de la ‘seguridad democrática’’, artículo del Padre Javier Giraldo, 2005, Revista *Noche y Niebla* Nro. 30, Disponible en: <http://www.nocheyniebla.org/files/u1/30/pdf/03NudoSeguridad.pdf> [accedido el 12 de octubre de 2015].

para que no hubiera matanzas. Y nosotros la historia que teníamos era que los militares y los paramilitares andaban juntos, entonces para nosotros era difícil aceptar la Fuerza Pública dentro de los asentamientos. Entonces desde nosotros había un planteamiento de que [...] la Fuerza Pública estuviera en la mitad de la carretera [entre San José y Apartadó], donde ocurrieron muchos muertos, donde mataron mucha gente que bajaban de los carros, donde mataron los conductores [...] entonces esto era el planteamiento que estábamos haciendo al Gobierno<sup>175</sup>.

Otra propuesta de la Comunidad respecto a su protección en terreno fue la de las zonas humanitarias. Según Gildardo, en las veredas a las que las familias habían retornado, se quería convertir sus escuelas o centros de salud (construcciones de cemento construidas en la época de la UP, como se mencionó en el *Capítulo 1*) en 'zonas humanitarias'. Allí, decían, la población civil podría refugiarse en caso de un combate, y las estructuras debían ser respetadas por la Fuerza Pública y los demás actores armados<sup>176</sup>. Según la propuesta inicial elaborada por la Comunidad y compartida en las reuniones de concertación de medidas, el concepto de 'zonas humanitarias' surgió tras una serie de consultas con campesinos no miembros de la Comunidad en las diferentes veredas del corregimiento. Todos estaban preocupados por el avance paramilitar, el desplazamiento de muchos campesinos, los bombardeos y las amenazas. La Comunidad quería "conformar en cada vereda lugares de paz, cuyo objetivo es ser zonas humanitarias". Estos serían lugares "específicos y delimitados [y] se han determinado los espacios de las escuelas, sus alrededores donde se construirán quioscos y donde se exige la no presencia de ningún actor armado". Además, estos lugares también serían espacios de encuentro "para permitir a la vereda llevar adelante su trabajo comunitario de reflexión". En su proyecto pedían la presencia de organismos de control del Estado y visitas periódicas de observación y verificación, con el acompañamiento de la OACNUDH. Cada zona humanitaria tendría un "comité de paz" de tres personas elegidas por la vereda, quienes podrían trabajar en conjunto con los comités de las otras veredas y con el CI de la Comunidad para planear trabajos comunitarios y organizativos. Esta iniciativa era motivada, explicaron, "por una

---

<sup>175</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015. 'Rupture and Reconciliation in Colombia'. Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido.

<sup>176</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015. 'Rupture and Reconciliation in Colombia'. Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido.

solidaridad campesina entre las veredas y la Comunidad de Paz”<sup>177</sup>. De esta propuesta se resalta la idea de coordinación entre miembros y no miembros de la Comunidad, haciendo de la agrupación una especie de organización articuladora. A pesar de que las zonas humanitarias no llegaron realmente a funcionar, este papel de articulación sigue siendo evidente.

De igual forma, vale la pena destacar la diferencia entre esta propuesta de ‘zonas humanitarias’ y el uso actual del término en otros lugares de Colombia (por ejemplo en el Urabá chocoano, en las comunidades acompañadas por CIJP en las cuencas de los ríos Curvaradó, Jiguamiandó y Cacarica). Muchas de las ‘comunidades de paz’ originales del Bajo Atrato, descritas en el *Capítulo 1*, hoy viven en zonas humanitarias, asentamientos completos demarcados con cercas y pancartas. En cambio, según Gildardo la propuesta de la Comunidad era:

Son para gente que no hace parte de la Comunidad. En el inicio, cuando había interlocución con el gobierno, nosotros vimos que se estaban dando masacres y lo hablamos con el alto Gobierno, y vimos que eso podía ser una solución. [...] La idea era en cada vereda usar la escuelita o el centro de salud, y marcarlo con unas carteleras que decían zona humanitaria de tal vereda, y que fuera respetado. [Para] la gente [que] no [fuera] de la Comunidad de Paz sino campesinos, como forma de evitar los desplazamientos, en momentos de combate, de bombardeos, [podían] entrar allí y mantenerse allí un día dos días, mientras pasaba el problema<sup>178</sup>.

Cuando rompieron con el sistema jurídico en 2003, el único escenario que todavía quedaba de interlocución con el Estado eran las reuniones de la concertación de medidas. Gildardo explicó que “había un grupo de líderes delegados para esta interlocución con el Gobierno”, entre quienes estaba el líder Luis Eduardo Guerra. En ese proceso de interlocución, siguieron exigiendo una comisión para evaluar a la Comisión de Investigación. Quizás ya no creían en la justicia, pero querían mantener la pelea para que el Gobierno admitiera que la Comisión de Investigación no había funcionado por problemas estructurales de corrupción e impunidad. El objetivo que planteaban era el de revisar “por qué no funcionó la comisión de investigación”, averiguar “si es verdad si la comunidad no a [sic] colaborado

---

<sup>177</sup> ‘San José de Apartadó: Zonas Humanitarias’, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp1-3.

<sup>178</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014.

en esta búsqueda de justicia”, y “mostrar por qué no se ha hecho justicia en este crimen de lesa humanidad”<sup>179</sup>. En su relato, Gildardo resaltó que “mientras esta situación de interlocución se daba, comenzábamos a observar que [...] la justicia se venía en contra de nosotros, de la Comunidad, especialmente en contra de los líderes. Había procesos en contra de todos los líderes”<sup>180</sup>. Según él, los militares y el Gobierno recopilaban información sobre la ubicación de los líderes, sus movimientos, los movimientos de las cuentas bancarias de la Comunidad, y chuzaban los teléfonos de los líderes. Efectivamente, la Comunidad de Paz fue uno de los blancos del escándalo de las ‘chuzadas’ del DAS<sup>181</sup>. La Comunidad propuso la creación de otra comisión, para confundir más a los lectores; una ‘comisión de observación’ del Gobierno que podría llegar a la Comunidad y verificar que los montajes judiciales, las estigmatizaciones y las contra-narrativas eran infundados<sup>182</sup>. Esta comisión nunca dio fruto, pero se evidencia la narrativa algo defensiva de la Comunidad al querer colaborar y mostrarse transparentes.

Gildardo narró su experiencia en una de las últimas reuniones antes de la ruptura total<sup>183</sup>. Trataron los temas “de siempre”: la ubicación de un puesto de policía, las zonas humanitarias y la justicia.

Tuvimos como una reacción de parte del Vicepresidente [Francisco Santos] de que estaba muy bien la propuesta de la Comunidad y por favor que lo hiciéramos por escrito. Cuando salimos a la calle, Luis Eduardo dijo, ¿por qué tan amable?, nunca habíamos visto a esta gente tan amable. ¿No será que están tramando algunas cosas contra la Comunidad? Nos hicimos esa pregunta. Ellos quedaron que una vez que hiciéramos esa propuesta, antes de navidad de 2004, ellos mandarían una respuesta. Nunca obtuvimos una respuesta de parte de ellos, y luego en el año 2005, el 21 de febrero, los militares conjuntamente con los

---

<sup>179</sup> ‘Comunidad de Paz, propuesta para la conformación de la comisión de evaluación’, 27 de febrero de 2004, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2004 pp15-18.

<sup>180</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015. ‘Rupture and Reconciliation in Colombia’. Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido.

<sup>181</sup> ‘En 2014 empezaron rastreos del DAS’. <http://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso145453-2004-empezaron-rastreos-del-das> [accedido 25 de julio de 2015].

<sup>182</sup> Carta de la Comunidad a la Vicepresidencia, 2 de julio de 2004, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2004, pp 90-92.

<sup>183</sup> Una reunión en Bogotá con varios líderes, incluyendo a Luis Eduardo Guerra y con el acompañamiento del Padre Javier Giraldo, con el entonces Vicepresidente de la República Francisco Santos y otras instituciones, el 13 de diciembre 2004. Carta de la CJL a la Policía Nacional, 1 de abril de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005C, pp 55-57.

paramilitares asesinaron a Luis Eduardo, Bellanira quien era la compañera, Deiner, su hijo de once años. Además asesinaron a Alfonso Bolívar con su compañera y a sus dos pequeñitos, de cuatro años y de dieciocho meses, más a un trabajador. Se dio entonces una masacre de ocho personas, lo cual nos dio para romper con el Gobierno, porque veíamos que de nada estaba sirviendo esta interlocución. Todos esos esfuerzos que habíamos hecho desde la Comunidad para reunirnos con el Gobierno, de nada habían servido<sup>184</sup>.

Aquí se ve claramente el subtexto de que piensan que desde el más alto nivel del Estado se estaba trazando un plan. Los diferentes actores, paramilitares y militares, se funden en esta narrativa en un solo actor: el Estado.

### **2.1.5 La masacre de Mulatos y La Resbalosa**

En la última semana de enero de 2005 hubo otra reunión con el vicepresidente Francisco Santos y plantearon otra vez el tema del puesto de policía. Fue la última reunión antes de la muerte de Luis Eduardo Guerra<sup>185</sup>. El 15 de enero de ese año, Guerra dijo en una entrevista:

Nosotros siempre hemos dicho, y en eso somos claros, hasta el día de hoy estamos resistiendo y todavía como nuestro proyecto es de seguir resistiendo y defendiendo nuestros derechos. No sabemos hasta cuándo porque lo que hemos vivido durante toda la historia es que hoy estamos hablando, mañana podemos estar muertos. [...] Nuestra resistencia es contra el Estado, seamos claros, pero una resistencia no armada, es una resistencia civil. Desde defender inclusive nuestra misma Constitución. Desde decirle al Estado: “Es que usted está violando la Constitución”, lo que nosotros estamos es legitimando al Estado no atacando al Estado. Entonces nuestro proyecto sigue, no sabemos hasta cuándo<sup>186</sup>.

Este extracto hace parte de su última entrevista antes de ser asesinado. “Mañana podemos estar muertos”. Fue el anuncio de su propia muerte. Cada año, al conmemorar la masacre en la pequeña capilla que han construido en el lugar donde encontraron su cuerpo, la Comunidad escucha esta grabación de la voz de su líder.

---

<sup>184</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015. ‘Rupture and Reconciliation in Colombia’. Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido.

<sup>185</sup> Comunicado de la Comunidad, ‘El Camino del Terror’, 1 de marzo de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp20-23.

<sup>186</sup> Última entrevista a Luis Eduardo Guerra, 15 de enero de 2005, hecha por la Coordinación Valenciana de Solidaridad con Colombia, integrada por diversas ONG y los diputados valencianos Ramón Cardona e Isaura Navarro, durante una visita a Colombia. <https://www.youtube.com/watch?v=xnCD3ksF0ZQ> [accedido el 27 de julio de 2015].

La masacre es un hito fundamental en la memoria histórica de la Comunidad, que lleva a la cristalización de su postura política y su decisión de romper la relación con el Estado. Además, las reacciones del Estado y la opinión política frente a la masacre fueron clave en la formulación de la contra-narrativa y el cuestionamiento más global del proyecto de neutralidad.

Mulatos, una zona dividida hoy en dos veredas (Mulatos Medio y Mulatos Cabeceras), toma su nombre del río Mulatos, un río extenso que nace en la serranía y baja hasta el mar Caribe. Actualmente, para llegar al asentamiento de la Comunidad de Paz en Mulatos Medio, llamado la 'Aldea de Paz de Luis Eduardo Guerra', construido en el sitio donde encontraron los cuerpos de Luis Eduardo, Bellanira y Deiner, son siete u ocho horas caminando por lomas empinadas. Se sube primero hasta un alto llamado Chontalito, unas cuatro horas subiendo desde San José, y luego se baja, pasando por crestas largas donde toda la serranía se abre alrededor, valles, verdes, selva virgen, áreas sembradas con cultivos o con vacas pastando. Se escuchan aves, incluyendo mi favorito que los campesinos llaman 'gulungu' o 'rabiarrillo', un pájaro negro con cola amarilla, cuyo canto suena como un xilófono. Hay algunas flores silvestres, como las heliconias, grandes y rojas, que en las floristerías en Bogotá se venden a mitad del tamaño por veinte, treinta, cuarenta mil pesos. De vez en cuando se puede ver una culebra en el camino, pero hay que tener cuidado, pues hay serpientes venenosas como la 'mapaná'. A menudo se ven y se escuchan sobrevuelos de helicópteros de la Fuerza Pública. Los colores son absurdamente nítidos. La naturaleza parece magnificada en su intensidad. Las hojas son enormes. Hay una que los campesinos llaman 'tobo', y si les coge un aguacero en el camino, cortan una y la usan como paraguas. El suelo contiene mundos enteros, ecosistemas complejos de insectos, hojas y palos, hongos, bacterias, tierra y agua, mucha agua, porque es una zona muy húmeda. Con el sol fuerte tropical, esto provee una tierra fecunda, atravesada de pronto por venas de minerales, y entonces se empieza a entender por qué esta tierra es tan deseada por tanta gente.

En 2005, la madrastra de Luis Eduardo vivía en Mulatos. Antes del desplazamiento de 1997, hubo una población de unas 200 familias pero la mayoría no había podido retornar por las dinámicas del conflicto y las amenazas. Entonces, Luis Eduardo y otros que todavía tenían tierras allí, vivían en San José e iban a Mulatos periódicamente para atender sus

cultivos. Luis Eduardo tenía un cultivo de cacao allí cerca, en un sitio llamado Macho Solo. Un comunicado de la Comunidad de marzo de 2005 relató los acontecimientos. Luis Eduardo subió desde San José a Mulatos el 19 de febrero de ese año para recoger cacao con su compañera Bellanira Areiza y su hijo Deiner Andrés Guerra. El plan era bajar el 21, dos días después, para llevar a Deiner a Medellín para seguir un tratamiento médico que estaba recibiendo después de una herida sufrida el 11 de agosto de 2004 por la explosión de una granada abandonada por el Ejército. Sin embargo ese día escucharon tiros y bombardeos, por lo que decidieron quedarse en Mulatos con la madrastra, y se fueron a la cacaotera para seguir trabajando. En el camino, al lado del río Mulatos, una tropa conjunta de militares y paramilitares les interceptó en horas de la mañana y los asesinaron. Luego, la misma tropa subió hasta la vereda alledaña, La Resbalosa, a unas dos horas de camino de Mulatos, casi al límite de Antioquia con el departamento de Córdoba. Allí encontraron a Alfonso Bolívar, otro miembro de la Comunidad, en su casa con su esposa Sandra Milena Muñoz, su hija Natalia Andrea Tuberquia de seis años y Santiago Tuberquia de 18 meses, más dos trabajadores. Alfonso y los trabajadores salieron corriendo de la casa. Uno de ellos, Alejandro Pérez, se cayó; el otro logró escapar. Al escuchar los gritos de Sandra, preocupados por lo que la tropa iba a hacer a los niños, Alfonso regresó a la casa, diciendo a los trabajadores que “él prefiere regresar para que lo maten junto a sus hijos”. Efectivamente, los mataron a todos. Luego hubo combates, bombardeos y presencia del Ejército todo ese día del 21. El 23 de marzo algunas personas de Mulatos y La Resbalosa lograron huir de la zona y llegar hasta San José para avisar sobre las matanzas<sup>187</sup>.

Según un comunicado de la CJL, la misma tarde del 23 se informó por escrito y por teléfono a la Vicepresidencia (a su Oficina de Derechos Humanos y DIH, sección responsable por la interlocución con la Comunidad en ese entonces), y se solicitó urgentemente una Comisión Judicial a cargo de la Unidad de Derechos Humanos de la Fiscalía y la Procuraduría. El 24 de febrero el Gobierno mandó una comisión judicial a Apartadó a cargo

---

<sup>187</sup> Comunicado de la Comunidad, ‘El Camino del Terror’, 1 de marzo de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp20-23.

de un fiscal, diez técnicos y un funcionario de la Procuraduría Nacional<sup>188</sup>. El 25 de marzo, la Comunidad decidió organizar un grupo para subir desde San José en búsqueda de los desaparecidos. Según su comunicado, llegaron a La Resbalosa, tras horas de camino, y allí encontraron sangre, pelo de mujer, letreros de las AUC y del Batallón Contra guerrilla 33, y a 40 metros de la casa de Alfonso, en un cultivo de cacao, dos fosas comunes con cinco cuerpos. Todos los cuerpos “se encontraban totalmente desmembrados, la cabeza desprendida del tronco así como las extremidades; cada parte de sus cuerpos estaba macheteada en dos o tres pedazos”<sup>189</sup>. Santiago, el niño de 18 meses, tenía el estómago abierto<sup>190</sup>. El Ejército llegó pronto y acusó “a la delegación de la comunidad de ser guerrilleros y les ordena tirarse al suelo. La gente les replica que no son guerrilleros y que no se tiran”. Los soldados dijeron “que se agradeciera que se había logrado sacar la noticia rápido porque si no hubieran hecho una barrida (masacre) más grande”. La comisión judicial llegó en helicóptero ese día e hicieron el levantamiento de los cuerpos<sup>191</sup>.

Al ver que el cuerpo de Luis Eduardo no estaba allí, la Comunidad decidió ir a buscarlo. Según el comunicado, siguieron el rastro de los gallinazos que sobrevolaban el río Mulatos, y allí encontraron los otros tres cuerpos<sup>192</sup>. Según el testimonio del fotógrafo Jesús Abad Colorado, quien acompañó a la Comunidad en ese viaje, encontraron el cráneo del niño Deiner a 15 metros de distancia del resto de su cuerpo, y los cuerpos de Bellanira y Luis Eduardo entrecruzados<sup>193</sup>. Según la CJL, se informó al Gobierno para que la comisión judicial fuera hasta allí, pero los helicópteros se fueron hasta Apartadó con los cadáveres que habían encontrado en La Resbalosa. El día siguiente, el 26 de febrero, el Gobierno

---

<sup>188</sup> CJL, ‘Lentitud y negligencia en la práctica de las diligencias judiciales para la investigación de la masacre ocurrida en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó’, 27 de febrero de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp15-17.

<sup>189</sup> Comunicado de la Comunidad, ‘El Camino del Terror’, 1 de marzo de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp20-23.

<sup>190</sup> Testimonio tomado por el Padre Javier Giraldo en la zona el 27 de febrero de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp18-19.

<sup>191</sup> Comunicado de la Comunidad, ‘El Camino del Terror’, 1 de marzo de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp20-23

<sup>192</sup> Comunicado de la Comunidad, ‘El Camino del Terror’, 1 de marzo de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp20-23.

<sup>193</sup> Abad Colorado, Jesús, 27 de marzo de 2005, ‘Cuatro días en busca de los cadáveres de la masacre en la comunidad de paz de San José de Apartadó’, Especial para El Tiempo, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp43-49.

prometió que la comisión llegaría pronto al sitio. Durante el día hubo varios sobrevuelos de helicópteros, pero no llegó la delegación. La CJL seguía insistiendo por teléfono sobre la urgencia de la práctica de las diligencias judiciales, y el Gobierno prometía que llegarían en horas de la tarde. Finalmente, el Gobierno dijo que no se había hecho por “problemas de mal tiempo” y prometió que vendría a primera hora el próximo día<sup>194</sup>.

Como la comisión judicial no llegó el día 27, la Comunidad llevó los cuerpos a San José, por el camino montañoso, “ya que por la acción del calor y la exposición al aire libre, estos se descomponen”<sup>195</sup>. Ante la falta de eficacia en la práctica de las diligencias judiciales, la CJL proclamó:

Llamamos la atención de la Comunidad Nacional e Internacional sobre la falta de inmediatez y prontitud en la realización de esta primera fase de la investigación judicial, la cual es de suma trascendencia para el esclarecimiento de los hechos y de las responsabilidades penales de los autores<sup>196</sup>.

Un grupo bajó con los cuerpos a San José. Solo puedo imaginarlo con base en lo que he visto cuando la Comunidad tiene que llevar enfermos por las montañas hasta San José; generalmente lo hacen en hamacas, un hombre cargando cada lado al hombro, cambiando de vez en cuando para compartir el trabajo. Otro grupo fue a buscar a los vecinos, incluyendo a la madrastra de Luis Eduardo. Le pidieron a Abad acompañarlos. Abad cuenta que llegaron a un sitio con un par de casas, una ocupada por el Batallón 33 Cacique Lutaima, cuyos integrantes habían escrito sobre las paredes “Fuera guerrilla, se lo dice tu peor pesadilla El Cacique”. En la otra casa estaban los habitantes, a quienes el Ejército había prohibido salir de allí. La madrastra de Luis Eduardo le dijo a Abad que los soldados la habían interrogado y amenazado, “porque dicen que soy la enfermera de la guerrilla”. Le contó que con los soldados estaba un alias Melaza, un paramilitar. “Es la tercera vez que viene a mi casa con el Ejército, dijo que va a acabar con todos los de la Comunidad

---

<sup>194</sup> CJL, ‘Lentitud y negligencia en la práctica de las diligencias judiciales para la investigación de la masacre ocurrida en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó’, 27 de febrero de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp15-17.

<sup>195</sup> CJL, ‘Lentitud y negligencia en la práctica de las diligencias judiciales para la investigación de la masacre ocurrida en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó’, 27 de febrero de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp15-17.

<sup>196</sup> CJL, ‘Lentitud y negligencia en la práctica de las diligencias judiciales para la investigación de la masacre ocurrida en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó’, 27 de febrero de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp15-17.

de Paz porque son una manada de hp guerrilleros y que si le toca, le da a los extranjeros”. El grupo de la Comunidad le contó sobre las muertes. La mujer empezó a llorar y dijo: “Yo le dije a Luis Eduardo que no se fuera esa mañana para la cacaotera a recoger esos granos. [...] Él no hizo caso porque no tenía miedo, además necesitaba el dinero para llevar el niño a revisión”. Desde que se fue y no había vuelto, todos habían estado rezando. Los soldados “nos dijeron que habían matado unos guerrilleros en el río, que uno iba con la mujer y el hijo. Yo les dije, ¿no será que ustedes mataron a Luis Eduardo y el niño?”<sup>197</sup>.

Según el Comunicado de la Comunidad, las últimas palabras que Luis Eduardo dijo a su madrastra fueron “que iba a trabajar porque se debía hacer resistencia para otro mundo diferente”. La Comunidad afirmó:

Sus últimas palabras son un legado que ahora más que nunca estamos dispuestos a seguir: resistir civilmente, manteniéndonos en nuestros principios. No cederemos así tengamos que desplazarnos ante la presencia de la Policía o el Ejército dentro de la comunidad, así nos sigan asesinando, así nos sigan calumniando, creemos en un nuevo mundo donde seamos respetados y podamos vivir en dignidad<sup>198</sup>.

Según Gildardo, las familias que quedaban en Mulatos se desplazaron otra vez. Después de la masacre, dijo, el Ejército echó veneno en el río Mulatos, matando muchos animales que la gente encontraba en el río, y “la gente dio por perdido Mulatos, decidió no retornarse más”<sup>199</sup>. No fue hasta 2010 cuando fundaron la ‘Aldea de Paz’ como sitio conmemorativo que la vereda volvió a ser habitada.

### **2.1.6 Las contra-narrativas**

Ya hemos visto algunas de las contra-narrativas al víctima-drama: la de la ‘Comunidad cerrada’ porque no colabora con la justicia, y la de la ‘república independiente’ por su rechazo a la Fuerza Pública. Se construía una estigmatización sobre el imaginario ya marcado de la UP y la Cooperativa Balsamar: una contra-narrativa de ‘la Comunidad es

---

<sup>197</sup> Abad Colorado, Jesús, 27 de marzo de 2005, ‘Cuatro días en busca de los cadáveres de la masacre en la comunidad de paz de San José de Apartadó’ Especial para El Tiempo, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp43-9.

<sup>198</sup> Comunicado de la Comunidad, ‘El Camino del Terror’, 1 de marzo de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp20-23.

<sup>199</sup> Entrevista 21 de enero de 2015.

guerrillera'. La idea de neutralidad provocaba una fricción con la institucionalidad y la idea de la soberanía del Estado, y a veces circulaban estas contra-narrativas en la prensa nacional<sup>200</sup>. Parte fundamental de la narrativa de víctima-drama de la Comunidad es su defensa frente a estas contra-narrativas. El espiral de significación, según Alexander (2012), se desarrolla en permanente interacción con las audiencias de la narrativa. Para entender por qué la Comunidad se sentía atacada, vale la pena detenernos en cómo la masacre de Mulatos cristalizó y reforzó las contra-narrativas, porque estas luego impactaron el desarrollo y el endurecimiento de la narrativa de víctima-drama.

Álvaro Uribe había tenido desacuerdos con la postura de neutralidad de la Comunidad cuando era gobernador de Antioquia (como se mencionó en el *Capítulo 1*). El 27 de mayo de 2004, cuando ya era presidente, Uribe pidió públicamente “que se acabe ese corredor de las FARC a través de San José de Apartadó”, e insistió en que no había territorio vedado para la Fuerza Pública<sup>201</sup>, diciendo:

Seguimos con muchas dificultades porque algunos de los directivos de esa comunidad, incluso estimulados por presencia extranjera, obstruyen la justicia [...] Si tiene que llevar a la cárcel a alguno de estos directivos por obstrucción de justicia, que los lleve a la cárcel<sup>202</sup>.

Este señalamiento creó indignación en la Comunidad, pero la masacre de Mulatos provocó una polarización mucho más grande. Cuando la Comunidad denunció públicamente que el Ejército era responsable por la masacre, diciendo que “[e]l Estado colombiano, como muestra de su increíble ilegitimidad, ha realizado otra masacre”<sup>203</sup>, inició un debate

---

<sup>200</sup> Por ejemplo, el alcalde de Apartadó en 2001, Mario Agudelo Vásquez, pidió a la Comunidad “replantear las normas que la rigen, para que acepten la presencia de autoridades legítimamente constituidas”, diciendo que el Ejército y la Policía “quieren ayudar, pero sienten que no los dejan”. *El Colombiano*, 7 de marzo de 2001, ‘El alcalde de Apartadó pide replantear Comunidad de Paz’, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2001A p104. Estas contra-narrativas incluso circulaban en el cuerpo diplomático a pesar de la relación entre la Comunidad de Paz y la comunidad internacional; un embajador de Estados Unidos recomendó a un ciudadano estadounidense no ir a trabajar con una de las ONG que acompañan a la Comunidad, Fellowship of Reconciliation (FOR), en una carta en la que planteaba la falta de seguridad y dudas sobre el método de no violencia de la Comunidad. Carta del 2 de abril de 2003, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2003 pp47-48.

<sup>201</sup> <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1636940> [accedido el 29 de julio de 2015]

<sup>202</sup> Texto discurso de Uribe, 27 de mayo de 2004, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005C pp202-206.

<sup>203</sup> Comunicado de la Comunidad, 24 de marzo de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp10-11

nacional sobre la legitimidad o no de la Comunidad, por un lado, y del Estado por el otro. Gildardo en su relato dijo:

Siempre hemos dicho con claridad quienes han cometido las matanzas. Cuando han sido los militares, señalamos [a] los militares, cuando son conjuntamente con los paramilitares, hacemos lo mismo, y cuando han sido actos cometidos por parte de la guerrilla, también lo hemos puesto a la luz pública. Y esta matanza, por haber señalado al Ejército y los paramilitares, había una reacción muy fuerte en defensa de los militares. [...] Había ministros, gobernadores, por último fue el mismo Álvaro Uribe quien hizo señalamientos en contra de la Comunidad de Paz, diciendo que la Comunidad y la gente que acompañaba a la Comunidad estaban vinculados a las FARC [...] no condenando las matanzas que había ocurrido, sino haciendo este tipo de declaraciones por los medios masivos<sup>204</sup>.

El 20 de marzo, Uribe afirmó públicamente en la televisión nacional:

En esta comunidad de San José hay gente buena, pero algunos de sus líderes, patrocinadores y defensores están seriamente señalados, por personas que han residido allí de auxiliar a las FARC y de querer utilizar a la comunidad para proteger a esta organización terrorista<sup>205</sup>.

El Gobierno aseguraba que la masacre había sido cometida por las FARC, y se circulaban rumores de que Luis Eduardo era miliciano de la guerrilla y que se iba a desmovilizar y por eso le mataron<sup>206</sup>. El argumento del Ejército era que no había tropas en ese sector durante los acontecimientos, por lo que era imposible que estuviesen involucrados (algo posteriormente desmentido en el juicio)<sup>207</sup>. En marzo, el Gobierno mandó una comisión a San José (¡otra comisión!) compuesta por la Procuraduría, la Fiscalía y la Defensoría del Pueblo para tomar testimonios. Pero la Comunidad seguía con su posición de no dar más testimonios. Su actitud, por la falta de continuidad y flujo de información sobre los antecedentes de la Comunidad entre las instituciones, no fue bien recibida por el Gobierno y hubo titulares como “Comunidad se niega a colaborar: Fiscalía”<sup>208</sup>. Al bajar a Apartadó, la Comisión fue atacada en la carretera, supuestamente por la guerrilla; el piquete de

---

<sup>204</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015, Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido, ‘Rupture and Reconciliation in Colombia’

<sup>205</sup> Carta desde el Programa presidencial para los Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario a Padre Javier Giraldo, 28 de junio de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005C pp193-201

<sup>206</sup> Este argumento se encuentra por ejemplo en el Manual del Ejército, ‘Comunidades de Paz’, Ministerio de Defensa; Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp251-73 (véase nota al pie 98)

<sup>207</sup> <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1690855> [accedido el 30 de julio de 2015]

<sup>208</sup> <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1639580> [accedido el 31 de julio de 2015]

policías respondió y hubo fuego cruzado, quedando dos policías heridos. Esto reforzó las contra-narrativas de la ‘Comunidad cerrada’ y ‘la Comunidad es guerrillera’<sup>209</sup>. El Gobierno y la Fiscalía insistieron en que el Padre Javier y Gloria Cuartas dieran testimonios<sup>210</sup>; sin embargo ellos se unieron a la postura de la Comunidad de ruptura con la justicia. Cuartas dijo que no daría ninguna declaración porque “todos los testimonios que hemos aportado [...] no han contribuido a esclarecer los crímenes [...] yo me uno a la ruptura con el sistema judicial colombiano”<sup>211</sup>.

Un artículo de Anrup y Español (2011) contiene una revisión de la prensa y las declaraciones públicas en torno a la masacre. El vicepresidente Francisco Santos dijo que la acusación de la Comunidad al Ejército era “un cuento chimbo”. La prensa circuló títulos como “Sólo Dios vio cómo los mataron”, “Desmovilizado culpa a las FARC de las muertes en San José”, “Delación, única pista de masacre” (2011: 160). Otro fue ‘La polémica Comunidad de San José’ cuyo subtítulo era “para unos, es un pueblo perseguido al que le cobran su neutralidad; para otros, convive en un régimen manipulado y sirve de corredor estratégico a las Farc”. Este último artículo citó al director de la Seccional de Fiscalías de Antioquia, Francisco Galvis, diciendo que las FARC “usan la Comunidad de Paz como sitio de descanso y veraneo”<sup>212</sup>. Fernando Londoño, ministro del Interior en el periodo 2002-2004 y periodista, escribió una cínica columna de opinión en la que llamó a San José una ‘utopía’:

Un pueblo elemental y simple [...] cuyos moradores optan por la paz [...] vengan unos cuantos euros, unos discursos, unas lecciones para los beneficiarios de la teoría, y salgan de la zona los actores del conflicto armado, que por un lado son los guerrilleros y por el otro los jueces, los soldados y los policías [...] Esa ingenua pantomima, ante la que no se sabe si reír por lo que tiene de cómico, o llorar por lo que trae escondido, ha logrado conmover una porción de la opinión europea y ahora, válganos Dios, a la legión de la nueva Suramérica que ilumina la virtud de Fidel Castro<sup>213</sup>.

En otro de sus escritos, Londoño aseveró:

Por qué no puede aceptar la comunidad al Estado, pero sí a las Farc. Y por qué se puede calumniar impunemente al Ejército. Y por qué se pretende y se autoriza que una porción del

---

<sup>209</sup> <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1642298> [accedido el 30 de julio de 2015]

<sup>210</sup> <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1690855> [accedido el 30 de julio de 2015]

<sup>211</sup> <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1639580> [accedido el 31 de julio de 2015]

<sup>212</sup> El Tiempo, 5 de marzo de 2005 <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1636940> [accedido 31 de julio de 2015]

<sup>213</sup> Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005B p41

suelo patrio esté inmune a su autoridad. San José de Apartado es el punto neurálgico de la guerra política contra Colombia. Con otros de su clase, estaríamos perdidos<sup>214</sup>.

Anrup y Español consideran que la “compenetración” con cánones de justicia internacionales, que difieren de los cánones estatales, “ha transformado las relaciones de la Comunidad con el Estado y su concepción sobre la normatividad vigente”, y “[l]os referentes de la Comunidad de Paz son los principios del derecho internacional de los derechos humanos y el DIH” (2011: 164).

Todo este torbellino discursivo tras la masacre ocasionó un debate de relevancia política nacional sobre la validez de la postura de neutralidad (no solo de San José sino también de las demás iniciativas comunitarias de paz en Colombia, llámense comunidades de paz u otra cosa), y si se puede hablar de neutralidad en Colombia. Durante el gobierno de Uribe (2002-2010), la posición oficial era que no había un conflicto armado interno que validaría la aplicación del DIH, sino una amenaza terrorista<sup>215</sup>. El entonces Asesor de Paz de Antioquia, Jaime Fajardo, dijo que no se oponía a la idea de una Comunidad de Paz pero que no debían considerar a la Fuerza Pública de la misma forma que a la guerrilla, “como si fuéramos un actor armado más”. Fajardo opinó que la Comunidad generaba una “confrontación con el Estado” y aseveró que “nosotros rechazamos ese *ghetto*”<sup>216</sup>. El ministro de Defensa, Jorge Alberto Uribe, dijo a su vez que no podría haber comunidades de paz “sin la presencia de la Fuerza Pública”<sup>217</sup>.

El Ejército desarrolló una contra-narrativa particularmente combativa de la narrativa de víctima-drama de la Comunidad. Un paquete informativo del Ministerio de Defensa sobre comunidades de paz contiene secciones tituladas “Neutralidad Perversa: Cultivando Violencia y Pobreza en las Comunidades de Paz” y “Masacre en San José: Acusaciones

---

<sup>214</sup> Londoño, Fernando. ‘San José de Apartadó’, en *El Tiempo* (2005), 14 de marzo. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1692825> [accedido 1 junio 2014]

<sup>215</sup> Cf por ejemplo *El Tiempo*, 9 de marzo de 2005 <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1626851> [accedido 31 de julio de 2015]

<sup>216</sup> Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005B p75

<sup>217</sup> *El Tiempo*, 9 de marzo de 2005 <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1626851> [accedido 31 de julio de 2015]

Infundadas”<sup>218</sup>. En los documentos se afirma que varios desmovilizados de las FARC han declarado que hay presencia de milicianos en la zona de San José y que están en permanente contacto con líderes de la Comunidad. El paquete asevera, además, que la Comunidad ha sido intimidada y presionada por esta guerrilla para no colaborar con la justicia y que, por eso, en vez de hacer declaraciones ante la Fiscalía, hacen acusaciones en medios de comunicación contra la Fuerza Pública sin presentar pruebas y hacer denuncias. El texto dice que:

Las comunidades de paz en Colombia han sido un experimento de convivencia avalado por el Gobierno en el que se promueve la no-violencia y el derecho a la vida constantemente amenazado por las organizaciones terroristas. Sin embargo, estas organizaciones han utilizado [a] las comunidades como refugio para sus actividades delictivas. La Comunidad de Paz de San José de Apartadó no ha sido la excepción<sup>219</sup>.

El paquete informativo asegura, además, que la Comunidad ha apelado al “derecho a la neutralidad” para “justificar la ausencia de Estado, generando un incremento de la actividad de organizaciones terroristas”, y plantea que esto es un “uso erróneo del concepto de neutralidad” porque este es “aplicable únicamente a conflictos entre Estados” (algo que, como se ha visto en la explicación de Valenzuela en el *Capítulo 1*, no es cierto). Llama la atención en este debate que también parece centrarse en el alcance de la aplicación del DIH en Colombia y la tensión entre este y las leyes domésticas:

Aunque el DIH exhorta al Estado a minimizar los daños a la población civil, Colombia ha adquirido un compromiso aun mayor y es respetar, hacer respetar y proteger a la población civil de la constante amenaza y acción violenta de las organizaciones terroristas.

Lo que está en juego en esta discusión no es tanto lo que hacen algunos campesinos en un rincón remoto del país, sino las implicaciones que tiene su postura política para el

---

<sup>218</sup> ‘Comunidades de Paz’, Ministerio de Defensa; no tiene fecha pero probablemente data de 2005 porque tiene mucha información sobre la masacre, los mapas donde supuestamente estaban las tropas y el argumento que no podía haber sido el Ejército el responsable de los hechos. Además es razonable pensar que frente a tanta atención ante lo ocurrido, el Ministerio de Defensa hubiera sentido la necesidad de formar a los militares para que todos tuvieran una posición oficial al respecto. No hay información suficiente para especular sobre la continuidad de su uso, sin embargo se podría pensar que algunos elementos de estas contra-narrativas sigan circulando en el sector militar. Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp251-273.

<sup>219</sup> N.B. Esta cita viene directamente de un comunicado oficial del Ministro de Defensa del 5 de marzo, citado también en El Colombiano, 9 de marzo de 2005, ‘Si llega la Policía habrá un desplazamiento en San José’, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005B p44

concepto del Estado, de su soberanía y dominio militar y jurídico del territorio. La sección denominada 'Mitos y realidades' asegura que "la neutralidad en el enfrentamiento entre una organización terrorista y un Estado democrático legítimamente constituido es una forma de rechazar el sistema democrático que los protege".

La contra-narrativa del Ejército llegó a tal punto que un asesor de este organismo, Fernando Vargas, presidente fundador del Comité Nacional de Víctimas de la Guerrilla, publicó un libro en 2006 titulado *Comunidades de paz: estrategia de guerra*, en el que acusa a la Comunidad de haber creado un gulag, un estado separado del Estado colombiano (Aparicio 2012: 263). El Gobierno, representado por el Alto Consejero Presidencial para la Acción Social, envió un memorando a embajadores y diplomáticos de agencias internacionales con instrucciones sobre cómo "alinearse" el lenguaje sobre el conflicto, explicitando que no se debían usar los términos "conflicto armado", "actores no estatales", "comunidad de paz", "observación de situación humanitaria" o "región o campo humanitario", porque estos términos "generan ambigüedad" y "legitiman a los grupos armados ilegales". En dicho memorando se incluyó una serie de argumentos del por qué no usar tales términos, incluyendo la afirmación que las palabras "no deben llevar a confusiones como las generadas con la comunidad de paz de San José de Apartadó"<sup>220</sup>.

El debate nacional sobre la masacre y el concepto de neutralidad en Colombia ocasionó dos discusiones públicas en la Cámara de Representantes, con diferentes órganos del Gobierno, las cuales fueron transmitidas por televisión<sup>221</sup>. Según un escrito del Padre Javier Giraldo sobre el segundo debate que tuvo lugar en la Comisión Segunda Constitucional de la Cámara el 25 de mayo, un General Canal dijo que la Comunidad era "una fachada de la guerrilla". El Padre argumentó que ya que el sector militar no había podido derrotar a la Comunidad a la fuerza, "entonces hay que recurrir a la estigmatización

---

<sup>220</sup> El Tiempo, 13 de junio de 2005 <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1688352> [accedido el 31 de julio de 2015]

<sup>221</sup> Proposición No082 de la Cámara de Representantes, aprobada 5 de abril de 2005, 'Debate público al gobierno nacional sobre la masacre en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó', Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005C pp146-9; Proposición No097 de la Cámara de Representantes, aprobada 18 de mayo de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005C pp157-8

y a los montajes”<sup>222</sup>. La Cámara concluyó que el Estado había carecido de voluntad de llevar a cabo las investigaciones sobre los hechos en San José, la Fiscalía no había actuado de manera imparcial, y “las autoridades de Colombia, llamados a protegerlos y garantizar sus derechos, han sido indolentes, parte activa o cómplices de estos hechos” que “se constituyen en Crímenes de Lesa Humanidad y actos de Genocidio”. Por lo tanto, pidieron oficialmente una intervención por parte de la Corte Penal Internacional (CPI): “Como integrantes del Congreso de Colombia, se hace necesaria e imprescindible, pues no podemos cohonestar ni ser cómplices”<sup>223</sup>. Hasta ahora la CPI no ha admitido el caso, ni tampoco la Corte Interamericana, pese a que se han emitido tantas resoluciones sobre medidas provisionales.

La constelación de contra-narrativas y los debates que ocurrieron alrededor de la Comunidad de seguro influyeron en el endurecimiento de su percepción de que el Estado estaba en contra de ellos.

### **2.1.7 El puesto de policía**

El próximo paso en el relato de Gildardo sobre la ruptura es lo del puesto de Policía. Durante tres años, en el marco de la concertación de las medidas de la Corte Interamericana, la Comunidad dialogó con las autoridades a través de la Vicepresidencia. Como hemos visto, uno de los temas era la ubicación de una estación de Policía. La masacre ocasionó un cambio en esta dinámica. Por un lado, el Gobierno sostenía que las FARC habían sido las autoras de la masacre y justificaron así la necesidad de un aumento del pie de fuerza en San José. Por otro lado, el debate sobre la legitimidad de las comunidades neutrales aumentó la insistencia del Gobierno en la contra-narrativa de ‘república independiente’. Uribe ordenó la construcción del puesto de Policía en medio del pueblo de San José, contrario a lo que habían estado concertando con la Comunidad sobre

---

<sup>222</sup> Relato de la audiencia en la Comisión Segunda Constitucional de la Cámara el 25 de mayo de 2005, elaborado por Padre Javier Giraldo, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp137-9

<sup>223</sup> Carta de la Cámara de Representantes al Fiscal de la Corte Penal Internacional, Luis Moreno Ocampo, referenciada ‘Denuncia y remisión de documentos y pruebas sobre Crímenes de Lesa Humanidad y Actos de Genocidio en contra de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó’, 25 de mayo de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp146-50

la ubicación, diciendo: “No podemos permitir que haya en el país algunos lugares donde el Estado no pueda hacer presencia”<sup>224</sup>. La Comunidad, en respuesta, empezó a construir un nuevo caserío, San Josecito de la Dignidad, a unos diez minutos de San José, y se desplazaron del pueblo. Gildardo dijo:

[Uribe] autorizó a la Fuerza Pública a ocupar este espacio de San José donde estaba la Comunidad, que era uno de los puntos que estábamos dialogando. Entonces era algo impuesto por el Gobierno, enviar la Fuerza Pública allí, para controlar a la guerrilla. Hubo una reacción fuerte desde la Comunidad porque esto prácticamente generó un desplazamiento desde el casco urbano de San José, con fines de mantenernos alejados de las armas. [...] 60 familias nos fuimos de allá para construir nuevamente, no teníamos casas, no teníamos energía, no teníamos acueducto ni nada. Pero allí comenzamos<sup>225</sup>.

Renato Areiza, uno de los líderes de la Comunidad en ese entonces, afirmó en una entrevista en la prensa que antes de la masacre “tenían casi listas las condiciones para aceptar el ingreso de la Fuerza Pública”, con la exigencia de que no se ubicara en medio de las construcciones civiles<sup>226</sup>. La Comunidad respondió a la crítica de Uribe, diciendo que nunca habían estado en contra de la presencia del Estado, pero que fueran las autoridades civiles, no militares<sup>227</sup>.

Según el Padre Javier, el año antes de la masacre el Gobierno “urgió que la concertación [de medidas] girara en torno a la presencia de la fuerza pública”. En un momento, los oficiales del Gobierno “afirmaron ‘comprender’ la repulsa que la presencia del Ejército causaba” por las agresiones que la Comunidad había sufrido a sus manos, “pero suplicaron que se aceptara un puesto de Policía”. La Comunidad aceptó pero manifestó su falta de confianza en la capacidad protectora de la Policía, entonces querían que su presencia estuviera acompañada por “signos efectivos de transformación y reparación” para facilitar la reconstrucción de confianza. Para ello, elaboraron una propuesta sobre la preparación

---

<sup>224</sup> Entrevista con Caracol Radio, citado en ‘Si llega la policía habrá un desplazamiento en San José’, *El Colombiano*, 9 de marzo de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005B p44

<sup>225</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015, Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido, ‘Rupture and Reconciliation in Colombia’

<sup>226</sup> ‘En San José iban a aceptar la policía’, *El Colombiano*, 12 de mayo de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005B p137

<sup>227</sup> ‘La neutralidad: una apuesta de riesgo’, *El Colombiano*, 10 de marzo de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005B p47

de los agentes para un trato adecuado a la Comunidad, la cual incluía mecanismos para asegurar que la Policía no asediara sexualmente a las jóvenes de la Comunidad, se formaran respecto a lo que era la Comunidad, y hubiera una veeduría sobre el comportamiento de los agentes. Según el Padre Javier, “muchas de estas propuestas parecieron ‘sensatas’ a los delegatarios oficiales”, pero luego ocurrió la masacre y todo paró<sup>228</sup>.

Según un comunicado de la Comunidad, la Policía llegó a San José el 30 de marzo de 2005 con psicólogos, sociólogos, personas filmando y entregando volantes en los que se planteaba “un trabajo conjunto de la Policía con la comunidad y que ha sido concertado con nosotros”. El día siguiente, el 31 de marzo:

Llegó hasta la entrada del caserío de San José una moto con dos personas de civil con armas cortas, luego se presentó el sacerdote de la policía, anunciando con un megáfono la llegada de la policía. Media hora después entró una chiva repleta de unas 100 personas entre ellas varios policías con dulces y tambores invitando a la comunidad a trabajar con la policía y filmando el caserío<sup>229</sup>.

Según un artículo del Padre Javier, esta entrada se hizo con una “ceremonia circense” con payasos, tambores y pitos, y el capellán militar invitaba por su megáfono “que en nombre de Dios” aceptaran la presencia armada. Al mismo tiempo, representantes de los gremios económicos urabaenses llamaron por teléfono a los líderes de la Comunidad “para advertirles que si aceptaban a la fuerza pública en su seno, ofrecerían inversiones de decenas de miles de millones”, de pavimentar la carretera y poner grandes supermercados en San José. Según el Padre Javier:

En los días siguientes la Policía llevó peluqueros, odontólogos y enfermeras. Todos los servicios sociales de los que el presupuesto municipal los había privado injustamente por muchos años, de repente se les ofrecieron gratis, en abundancia y al alcance de la mano<sup>230</sup>.

---

<sup>228</sup> ‘San José de Apartadó en el nudo de la ‘seguridad democrática’’, artículo de Javier Giraldo, 2005, posiblemente Revista Noche y Niebla, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp117-132

<sup>229</sup> Comunicado ‘Hemos empezado a desplazarnos ante la presencia de la policía’, 1 de abril de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A p82

<sup>230</sup> ‘San José de Apartadó en el nudo de la ‘seguridad democrática’’, artículo de Javier Giraldo, 2005, posiblemente Revista Noche y Niebla, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp117-132

Los más de 500 miembros de la Comunidad que vivían en ese momento en San José, se fueron a San Josecito. Los pocos campesinos habitantes del pueblo que no eran miembros de la Comunidad también expresaron su preocupación frente a la entrada de la Policía y muchos decidieron irse a otros lugares<sup>231</sup>. El caserío quedó casi vacío. Apenas cinco familias permanecieron allí y el comercio se paralizó<sup>232</sup>, imagen que recordaba al pueblo fantasma que había sido en 1996 tras la masacre de Balsamar. Según la Comunidad, el predio donde la Policía construyó su estación pertenecía a un campesino que no había sido consultado ni se le había ofrecido ninguna recompensa económica por el uso de su tierra, aunque se anunció por la radio local que él había vendido su propiedad al Estado<sup>233</sup>.

La Policía se instaló en su nuevo puesto, una construcción de doble piso pintada en blanco (que parece una galería moderna de arte), en una loma arriba del pueblo. Sin duda es una ubicación estratégica; desde allí pueden observar todo lo que ocurre en San José. Alberto Tuberquia, hijo de Jesús Emilio, me habló de las reiteradas confrontaciones que se dan en el pueblo:

La Fuerza Pública dice que viene para proteger la población civil. Pero lo que se ve es al contrario. Abajo del puesto militar está la escuela. Entonces la guerrilla y los actores armados siempre tienen sus enfrentamientos allí, y quienes están perjudicados son la población civil<sup>234</sup>.

Efectivamente, la estación es un blanco militar y la guerrilla la ha atacado decenas de veces en los cuatro años que llevo visitando a la Comunidad, a veces se producen muertes de civiles, quienes tienen la mala fortuna de estar en medio del fuego cruzado. Brígida me mostró una vez los impactos de bala en las paredes y el techo de la escuela.

Cuando llegó la policía y se desplazaron a San Josecito, la Comunidad anunció que “ante esta situación, vemos que no tiene sentido en estos momentos seguir dialogando con el

---

<sup>231</sup> Según una entrevista con un poblador de San José por un periodista citada en ‘San José construye nueva historia’, *El Colombiano*, 27 de marzo de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005B pp96-7

<sup>232</sup> Comunicado tras una visita conjunta de verificación de la Red Juvenil, la Asociación Nacional de Empleados de la Rama Judicial y la Corporación Jurídica Libertad, 11 de abril de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp89-90

<sup>233</sup> Comunicado ‘La policía invade nuestro terreno’, 4 de abril de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp85-6

<sup>234</sup> Entrevista 25 de enero de 2015

Gobierno en la concertación de las medidas provisionales [...] Ahora guardaremos silencio con las instancias del estado<sup>235</sup>.

Ahora, la ruptura parece casi inevitable. Es clave señalar aquí que la ruptura no fue algo abstracto, en ese momento en concreto se dio una ruptura del diálogo sobre las medidas de la Corte Interamericana. Las reuniones acerca de la protección evidenciaban las dificultades en el acercamiento Comunidad-Estado, porque estaba en juego el propio ejercicio del poder estatal, lo cual contribuía a la creación de lógicas contrapuestas.

Gildardo fue el encargado de coordinar la construcción del nuevo caserío, San Josecito. Me dijo que nunca había tenido la experiencia de la planificación de caseríos, y aprendió mucho, que seguramente le ayudó cuando fue a construir la Aldea de Paz de Luis Eduardo Guerra en Mulatos unos años más tarde. Cuando se mudaron a San Josecito, apenas tenían diez casas construidas, por lo que tuvieron que compartir casas entre varias familias y dormir bajo plásticos negros en carpas improvisadas mientras construyeron más<sup>236</sup>. Hoy día, San Josecito es el centro de la Comunidad de Paz; el único asentamiento al cual se puede llegar por carretera, en los 'chiveros' (jeeps semi-abiertos antiguos), transporte público que sube desde la terminal de transporte de Apartadó hasta San José. San Josecito se encuentra a unos diez minutos antes de San José, donde la carretera destapada termina y para seguir a las otras veredas toca ir caminando o en mula o caballo. San Josecito ahora tiene unas 45 casas de madera, electrificación, edificios comunitarios como un restaurante donde se prepara el almuerzo para los niños que van a la escuela comunitaria y un quiosco donde el CI se reúne cada domingo, mientras los campesinos de las diferentes veredas del corregimiento juegan fútbol en una cancha grande al borde de un río, en campeonatos inter-veredales. Y, por supuesto, está la bodega, además de otros edificios para el almacenamiento del cacao, y unas maquinarias para la transformación del cacao en chocolate.

---

<sup>235</sup> Comunicado 'Hemos empezado a desplazarnos ante la presencia de la policía', 1 de abril de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A p82

<sup>236</sup> Diario de campo, 21 de enero de 2015

## 2.1.8 Los cuatro puntos, las ordenes de la Corte Constitucional y el perdón presidencial

El relato de Gildardo sobre la ruptura continuó de la siguiente manera:

Como condiciones para seguir interlocutando con el Gobierno hicimos un documento con cuatro puntos. Un primero era la retractación del Gobierno, del Presidente, de estas declaraciones que había hecho Uribe en los medios. Un segundo era el respeto a las zonas humanitarias, un tercero era el desalojo de la Fuerza Pública de San José, y el cuarto era una Comisión de Evaluación de la Justicia [...] Estos cuatro puntos que hemos colocado como condición [para reanudar la relación con el Estado]<sup>237</sup>.

Entonces se volvió una ruptura más abstracta, con el 'Estado', o con el Gobierno por lo menos. Un principio ético de no participación, de no tener ninguna interacción con ninguna institución hasta no cumplir los cuatro puntos, enumerados claramente por Gildardo. La formulación de estos cuatro puntos ahora tiene una lógica interna cuando la miramos desde la genealogía.

En 2010 hubo un cambio en el ámbito nacional, cuando Juan Manuel Santos Calderón reemplazó a Uribe como presidente. Entonces, empezó a cambiar el discurso en cuanto a defensores de derechos humanos y víctimas en Colombia. En 2011, el nuevo Gobierno expresó su deseo de reanudar los diálogos con la Comunidad<sup>238</sup>, y el 11 de mayo de 2011 hubo una respuesta del Ministerio del Interior frente a las cuatro peticiones de la Comunidad. Según reportó la Comunidad sobre esta respuesta en un comunicado, el Gobierno negó completamente tres de los cuatro puntos (las zonas humanitarias, la reubicación del puesto de Policía y la Comisión de Evaluación de la Justicia), y frente a la retractación, sugirió que interpusieran una denuncia penal contra Uribe por los señalamientos<sup>239</sup>. Encontré la carta en los archivos de Giraldo y esto es lo que dice sobre cada uno de los puntos:

- **Sobre la retractación:** Como “a todo ciudadano le asiste el legítimo derecho al buen nombre”, ante declaraciones “que se consideren calumniosas” el camino a

---

<sup>237</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015, Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido, 'Rupture and Reconciliation in Colombia'

<sup>238</sup> Respuesta de la Presidencia a Padre Javier Giraldo a un derecho de petición, 26 de enero de 2011, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2011 p58

<sup>239</sup> Comunidad de Paz (2011), 14 de junio. 'Respuesta al gobierno nacional ante la negativa a interlocutar con la Comunidad de Paz'. <http://cdpsanjose.org/?q=node/198> [accedido 1 junio 2014].

seguir es “interponer la correspondiente denuncia penal”, de tal manera que “a quien le corresponde retractarse es al que profirió las presuntas calumnias”.

- **Sobre el puesto de Policía:** “De ninguna manera se puede ver la presencia de la Policía como un riesgo para la población”, y no es aceptable “equiparar a las fuerzas del orden, legítimamente constituidas y garantes del Estado de derecho, con los grupos armados ilegales”. Este es un punto de confrontación de principios.
- **Sobre las zonas humanitarias:** “no resulta posible en este momento” porque “no hay en este momento negociaciones con los grupos armados ilegales”, y además, si las zonas humanitarias implican el retiro de la Fuerza Pública, “estarían proscritas” (la contra-narrativa ‘república independiente’). Este argumento ya había sido presentado antes, en 2006<sup>240</sup>.
- **Sobre la Comisión de Evaluación:** Se señala que el Gobierno “ve con muy buenos ojos cualquier esfuerzo por fortalecer la justicia en general” y para ello existe una “Comisión Interinstitucional para la Reforma a la Justicia, creada a través del Decreto 4095 de 2010”, compuesto por varios ministros, magistrados e instituciones, y “esta comisión estará atenta a escuchar las voces de los líderes de la sociedad civil interesados en contribuir con la causa de fortalecer la justicia en Colombia”<sup>241</sup>.

Esta respuesta reforzó el concepto de la Comunidad sobre un Estado que no tenía voluntad de cumplir con las condiciones y avanzar en el diálogo, y sobre la percepción que el Gobierno de Santos era lo mismo que el de Uribe, pero con un discurso más ‘bonito’ sobre los derechos humanos. Gildardo siguió: “en los últimos años [los cuatro puntos] se han

---

<sup>240</sup> “El 12 de enero de 2006 el Ejército envió un documento a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en el cual afirmaba que las Zonas Humanitarias no eran viables, pues en los Convenios de Ginebra se supone que ellas deben crearse por acuerdo entre los bandos combatientes y en ese momento no había espacios de diálogo entre el Gobierno y la Guerrilla”, Carta de la Comunidad entregada a Humberto de la Calle y Iván Márquez, los dos jefes de los equipos negociadores del gobierno y las FARC, 29 de octubre de 2014, durante la cuarta delegación de víctimas a La Habana en el marco de los diálogos de paz, por Germán Graciano, representante legal de la Comunidad. Archivos personales de la autora. Véase 2.2.1 sobre la participación de la Comunidad en esta delegación.

<sup>241</sup> Carta del Ministerio de Interior y de Justicia a Padre Javier Giraldo, 11 de mayo de 2011, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2011 pp151-3

convertido en una orden de la Corte por medio de un auto. Le exige al Gobierno, dándonos razón a la Comunidad, de que se discutan estos cuatro puntos con la Comunidad<sup>242</sup>.

La Corte Constitucional ya había emitido una Sentencia antes de la ruptura (T-327 de 2002) como parte del seguimiento a la situación del desplazamiento forzado en el país. Dos años después de la ruptura, la Corte emitió otra Sentencia (T-1025 de 2007) que tradujo los cuatro puntos en órdenes al Gobierno. Como esta no fue cumplida, hubo una audiencia para dar seguimiento a la Sentencia y el resultado fue el Auto 164 de 2012. En esa audiencia estuvieron presentes, de parte de la Comunidad, el Padre Javier Giraldo y Jesús Emilio Tuberquia (entonces representante legal), y de parte del Gobierno delegados de los ministerios del Interior, de Justicia y de Defensa; la Defensoría del Pueblo; la Fiscalía General de la Nación; el comandante de la Brigada XVII, y magistrados de la Corte. Según la memoria de la audiencia, el Ministerio de Justicia recomendó los nuevos mecanismos institucionales sobre víctimas (como la Ley de Víctimas 1448 de 2011, creada dentro del marco del movimiento del Gobierno de Santos hacia un nuevo modelo de gobierno que respeta a las víctimas). El Padre Javier argumentó que “la experiencia de la Comunidad de Paz no permitía referirse a una situación de postconflicto en la cual fuera factible hablar de justicia transicional”, por la continuación de estructuras paramilitares y combates en la zona, y volvió varias veces sobre la injusticia inherente en la historia de la Comunidad, justificando así la falta de confianza en las propuestas del Estado. El Ministerio de Interior se quejó porque la Comunidad había obstaculizado su trabajo al no dejar entrar a la Fuerza Pública para hacer evaluaciones de riesgo (la contra-narrativa de la ‘Comunidad cerrada’). El Comandante de la Brigada Decimoséptima se negó a aceptar que la presencia de la Fuerza Pública en diferentes espacios debiera ser concertada con las comunidades. Jesús Emilio y el Padre dijeron “no creer” en la palabra del Gobierno porque si bien manifestaba buena voluntad, se seguían presentando abusos. La Fiscalía aseveró que no podía avanzar con los casos, porque la ‘ruptura’ obstaculizaba la comunicación. Jesús Emilio afirmó que las cuatro condiciones eran “irrenunciables”, y que el mejor mecanismo de protección “es que dejen de existir vulneraciones a los derechos de la Comunidad”.

---

<sup>242</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015, Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido, ‘Rupture and Reconciliation in Colombia’

Además, planteó que las acciones del Estado “no están dirigidas a cumplir con sus obligaciones sino evitar la veeduría internacional y el juzgamiento de los crímenes de lesa humanidad” (Corte Constitucional, 2012). Frente al cambio del Presidente, la Comunidad evolucionó hacia una nueva etapa en su narrativa de víctima-drama: la idea de que ‘solamente ha cambiado el discurso’ del Gobierno, pero sigue queriendo exterminar a la Comunidad.

La Corte concluyó que la Comunidad no debía “renunciar a alguna de las cuatro condiciones”. La primera orden era que el Ministerio del Interior “coordine y ponga en marcha el procedimiento para la presentación oficial de la retractación [...] y la definición de un procedimiento para evitar futuros señalamientos” como “el establecimiento de un canal único de comunicación que reduzca los riesgos de señalamiento y fomente la reconstrucción de la confianza” (Corte Constitucional, 2012). Las demás ordenes también “dieron la razón” a la Comunidad, como dijo Gildardo, y exigían el cumplimiento de los otros puntos.

Entre enero y mayo de 2013, la Comunidad suspendió la ‘ruptura’ formal y hubo una serie de reuniones con el Ministerio del Interior para concertar el evento de la retractación, y tratar las demás órdenes del Auto 164. El 29 de mayo de ese año, el entonces ministro del Interior, Fernando Carrillo, hizo un acto de retractación pública. Sin embargo, la Comunidad lo boicoteó y no lo aceptó. Según mis conversaciones con la Comunidad durante y después del evento, y como lo relatan en un comunicado, esto se debió a que tres veces se habían fijado fechas para el evento, y las tres veces se había cancelado. El cuarto intento, cuando ya más de treinta delegados de la Comunidad se encontraban en Bogotá, y representantes de diversas organizaciones habían venido desde otros países para asistir al evento, el Ministro del Interior, la noche antes, llamó a la Comunidad para avisar que no iba a ser el Presidente Santos quien hiciera la retractación, como había sido acordado, sino Carrillo. En la llamada preguntó si la Comunidad todavía quería seguir adelante con el evento, o si se debía cancelar. Debido al proceso participativo de toma de decisiones de la Comunidad, la delegación en Bogotá tenía que consultar con los demás miembros en San José, lo cual tomó tiempo y, finalmente, en horas de la madrugada se decidió no asistir. Pero para el Ministerio ya era tarde para cancelarlo. Un comunicado de la Comunidad reconoció la “buena voluntad” del Ministerio, pero explicó: (1) Que su postura siempre había sido que

debería ser el Presidente quien hiciera la retractación dado que fue un Presidente que hizo los señalamientos. (2) En todas sus reuniones con el Ministerio del Interior se había acordado que iba a ser Santos. (3) Que la Sentencia 1191 de 2004 de la Corte Constitucional ordena que los mandatarios no deberían hacer comentarios que ponen en riesgo a terceros, y si lo hacen, tienen la responsabilidad personal de remediar los efectos. Describió este evento como una “nueva afrenta” y “una agresión más del alto gobierno”, y calificó la no asistencia de Santos como un “desacato”. La no asistencia de Santos a último minuto reforzó la idea de la falta de voluntad del Estado de cumplir con las cuatro condiciones<sup>243</sup>.

A pesar de la no asistencia de la Comunidad, Carrillo hizo la retractación. En su intervención resaltó “el compromiso de situar las preocupaciones de los defensores de derechos humanos en el más alto nivel de las metas del Gobierno” y el hecho de que el Gobierno pone a las víctimas dentro de sus prioridades, porque valora como importante este reposicionamiento para “el delineamiento del pos-conflicto que se nos acerca”. Carrillo contextualizó el diálogo con las víctimas como parte del proceso de paz: “Estamos apostando por la paz”, dijo<sup>244</sup>.

La decisión de la Comunidad de no asistir al evento no fue bien recibida por la prensa. Titulares resaltaron la “no aceptación” de la Comunidad, y su “inconformidad”<sup>245</sup>. A pesar

---

<sup>243</sup> Comunidad de Paz (2013a), 29 de mayo. ‘Una agresión más del alto gobierno’. <http://cdpsanjose.org/?q=node/262> [accedido 1 junio 2014]

<sup>244</sup> Ministerio del Interior (2013), 29 de mayo. ‘Intervención del Ministro del Interior Fernando Carrillo en el acto de retractación frente a acusaciones realizadas contra la “Comunidad de Paz de San José de Apartadó y sus acompañantes”’. [http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/noticias/intervencion\\_del\\_ministro\\_del\\_interior\\_fernando\\_carrillo\\_en\\_el\\_acto\\_de\\_retractacion\\_frente\\_a\\_acusaciones\\_realizadas\\_contra\\_la\\_comunidad\\_de\\_paz\\_de\\_san\\_jose\\_de\\_apartado\\_y\\_sus\\_acompanantes.pdf](http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/noticias/intervencion_del_ministro_del_interior_fernando_carrillo_en_el_acto_de_retractacion_frente_a_acusaciones_realizadas_contra_la_comunidad_de_paz_de_san_jose_de_apartado_y_sus_acompanantes.pdf) [accedido 1 junio 2014]

<sup>245</sup> Por ejemplo, *Caracol Radio* 29 de mayo de 2013, ‘Comunidad de Apartadó no acepta desagravio del Gobierno por ausencia de Santos’ <http://www.caracol.com.co/noticias/regional/comunidad-de-apartado-no-acepta-desagravio-del-gobierno-por-ausencia-de-santos/20130529/nota/1906946.aspx>; *El Colombiano* 29 de mayo de 2013, ‘Víctimas de Apartadó no aceptaron desagravio del Gobierno’ [http://www.elcolombiano.com/BancoConocimiento/V/victimas\\_de\\_apartado\\_no\\_aceptaron\\_desagravio\\_del\\_gobierno/victimas\\_de\\_apartado\\_no\\_aceptaron\\_desagravio\\_del\\_gobierno.asp](http://www.elcolombiano.com/BancoConocimiento/V/victimas_de_apartado_no_aceptaron_desagravio_del_gobierno/victimas_de_apartado_no_aceptaron_desagravio_del_gobierno.asp); *W Radio* 30 de mayo de 2013, ‘Comunidad de San José de Apartadó no asistió al acto de desagravio del Gobierno’

de que el comunicado de la Comunidad explicó claramente el proceso de diálogo con el Ministerio, la simplificación de narrativas aplanó esa complejidad y se quedó con la impresión de que la Comunidad fue ‘radical’ y ‘cerrada’ en su postura. Uribe escribió en Twitter: “Me ratifico en la utilización que han hecho terroristas de las Farc y extranjeros de algunas personas en comunidades de paz”<sup>246</sup>. Se reconfirmaron las contra-narrativas y se reforzó la polarización.

En noviembre de 2013, Jesús Emilio y Arley Tubercuá hicieron una gira de dos meses por Europa (Italia, Bélgica, Suiza, Reino Unido, Alemania y España). En Londres, se reunieron con la abogada Kirsty Brimelow, quien demostró interés en facilitar una mediación entre Santos y la Comunidad<sup>247</sup>. Brimelow viajó a Colombia y se reunió con el Presidente en diciembre de 2013<sup>248</sup>. Días después, el 10 de diciembre, Día Internacional de los Derechos Humanos, Santos pidió perdón a la Comunidad en un evento público en el Palacio de Nariño por los señalamientos de Uribe de 2004 y 2005 y dijo, a título personal, “pido perdón”. Reconoció en la Comunidad “una valiente reivindicación de los derechos de los colombianos, que no obstante haber padecido el conflicto en carne propia ha persistido en su propósito de alcanzar la paz para el país”. Desde que asumió su primer mandato en 2010, Santos se ha esforzado por cambiar la imagen del Gobierno después de años de acusaciones por parte de defensores de derechos humanos colombianos y de la comunidad internacional sobre la responsabilidad y complicidad estatal en las

---

<http://www.wradio.com.co/noticias/actualidad/comunidad-de-san-jose-de-apartado-no-asistio-al-acto-de-desagravio-del-gobierno/20130529/nota/1907025.aspx>; *Terra* 29 de mayo de 2013 ‘El Estado que pidió un perdón que no fue aceptado por sus víctimas’ <http://noticias.terra.com.pe/internacional/latinoamerica/el-estado-que-pidio-un-perdon-que-no-fue-aceptado-por-sus-victimas,318ddf70a20fe310VgnCLD2000000ec6eb0aRCRD.html>; y *RCN Radio* 29 de mayo de 2013 ‘Comunidad de Apartadó, inconforme porque Santos no pidió perdón público’ <http://www.rcnradio.com/noticias/comunidad-de-apartado-inconforme-con-actitud-del-gobierno-por-no-pedir-perdon-publico-69014>

<sup>246</sup> *El Tiempo* (2013), 29 de mayo. ‘Estado rectifica acusaciones de Uribe contra San José de Apartadó’. [http://www.eltiempo.com/politica/carrillo-dice-que-rectifica-acusaciones-de-uribe-por-san-jose-de-apartado\\_12832082-4](http://www.eltiempo.com/politica/carrillo-dice-que-rectifica-acusaciones-de-uribe-por-san-jose-de-apartado_12832082-4) [accedido 1 junio 2014]

<sup>247</sup> La reunión se hizo en mi casa y yo participé como intérprete. Véase también el perfil oficial de Brimelow en <http://www.doughtystreet.co.uk/barristers/profile/kirsty-brimelow-qc> [accedido 1 junio 2014]

<sup>248</sup> Tuvo con ella el documento interno de PBI UK que yo escribí y consensué con los dos delegados de la Comunidad, ‘PBI UK Briefing on political and legal situation of Peace Community of San José de Apartadó’ (archivos personales), que contextualiza los órdenes del Auto 164 y recuenta la historia de la ‘ruptura’.

vulneraciones. Santos tenía un conjunto de intereses en este momento: se acercaban las elecciones presidenciales de 2014 y buscaba la reelección con un mensaje de campaña que, en gran parte, se basaba en el proceso de paz.

No había nadie de la Comunidad presente en el acto, porque no fueron avisados ni invitados. Santos pidió perdón a personas que no estaban. Seis días después del perdón presidencial, la Comunidad sacó un comunicado en respuesta, diciendo que “valora positivamente los términos del gesto presidencial” y el hecho que Santos “reconozca la injusticia cometida y trate de resarcirla con palabras que invitan al país y al mundo a corregir una identidad estigmatizada durante 9 años”. Sin embargo, “considera que con [el discurso] se cumple una parte de la Orden No. 1 del Auto 164/12 de la Corte Constitucional” pero “echamos de menos el cumplimiento de la segunda parte de la orden”, que insta al Estado a definir “un procedimiento para evitar futuros señalamientos”. En el comunicado, la Comunidad lamentó el hecho de no haber recibido comunicación del Gobierno sobre el evento, y reiteró su percepción de la práctica “sistemática de exterminio” del Estado y del paramilitarismo en su contra, preguntando si “¿será que las solas palabras de perdón van a detener el crimen sistemático de lesa humanidad [...] sin que ello se proyecte en medidas reales y eficaces que esclarezcan, corrijan, sancionen y reparen?”<sup>249</sup>. Se evidencia así la incorporación en la narrativa de víctima-drama de conceptos de justicia transicional, en particular de la idea de reparación.

Después del evento, la prensa circuló narrativas en las que reiteraba el reconocimiento de Santos sobre cómo “este tipo de actos hacen parte de los escenarios del posconflicto”<sup>250</sup>, contextualizando la retractación en el marco del proyecto de paz del Gobierno. Dado el éxito de esta narrativa, la respuesta de la Comunidad no tuvo gran éxito performativo. Escuché a varias personas criticando a la Comunidad por su comunicado en reacción al perdón; la contra-narrativa de ‘la Comunidad cerrada’ ya tenía mucha fuerza. Debido a la serie de hechos anteriores y a las interpretaciones de la Comunidad en su construcción de

---

<sup>249</sup> Comunidad de Paz, 16 de diciembre. ‘El Presidente nos pide perdón’. <http://cdpsan jose.org/?q=node/290> [accedido 16 diciembre 2013]

<sup>250</sup> *El Tiempo* (2013), 13 de diciembre. ‘Santos pidió perdón a Comunidad de Paz de San José de Apartadó’. [http://www.eltiempo.com/politica/santos-pide-perdon-a-comunidad-de-san-jose-de-apartado\\_13272615-4](http://www.eltiempo.com/politica/santos-pide-perdon-a-comunidad-de-san-jose-de-apartado_13272615-4) [accedido 13 diciembre 2013]

la narrativa de víctima-drama, ya tenían una desconfianza arraigada hacia el Estado, y la percepción que el Gobierno de Santos buscaba cambiar el discurso sin cambiar el comportamiento potenció una narrativa que se auto/reforzaba en ciclos viciosos. Por eso, el perdón fue recibido con escepticismo y no logró cambiar esa desconfianza o la narrativa de plan de exterminio del Estado en contra de la Comunidad. Gildardo dijo en su relato:

Santos hizo el acto de perdón donde públicamente él reconoce la Comunidad, reconoce que han pasado todas estas cosas, pero no cumple totalmente con lo ordenado del Auto. Porque además de la retractación la Corte además exige al Gobierno crear una estrategia para que en el futuro no se repita esta clase de señalamientos<sup>251</sup>.

Desde que inicié la maestría en febrero de 2014, Brimelow y yo hemos estado trabajando juntas en la mediación. Ella viene tres o cuatro veces al año, viajamos a la Comunidad juntas y yo hago de intérprete para ella. 'Interpretar' no solamente entre español e inglés, sino también entre modos de pensamiento. Por un lado, tengo una comprensión detallada de los temas jurídicos, políticos y éticos en torno a la posición de la Comunidad y tengo, por supuesto, un grado de simpatía a sus demandas debido a las 'emociones políticas' descritas por Hage (2010)<sup>252</sup>. Por otro lado, también tengo más distancia desde que dejé de vivir en Urabá y me mudé a Bogotá; en la ciudad tengo una visión diferente de las negociaciones entre el Gobierno y las FARC, y por mucho que puedo empatizar emocionalmente, políticamente e ideológicamente con la Comunidad, no he vivido lo que ellos han vivido, entonces mis perspectivas siempre serán diferenciadas. Mis 'emociones políticas' no son las mismas que las emociones de la Comunidad, y simpatizo con el objetivo de Brimelow de buscar soluciones prácticas a la impunidad y a los riesgos de seguridad para la Comunidad en el terreno. Esta actividad 'activista' forja un tipo de relación y acceso diferente al de un investigador que visita la Comunidad durante unas semanas, hace unas cuantas entrevistas y lleva las transcripciones de sus discursos para

---

<sup>251</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015, Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido, 'Rupture and Reconciliation in Colombia'

<sup>252</sup> Hage define útilmente las 'emociones políticas' que surgen en el encuentro etnográfico como la identificación con los sujetos etnográficos y la simpatía con sus posturas políticas, pero con el reconocimiento al mismo tiempo que las emociones del etnógrafo siempre serán por definición diferentes a las suyas, porque la experiencia no es la misma. El encuentro etnográfico es precisamente una empatía con la Otredad.

el análisis académico<sup>253</sup>. El activismo en la antropología no es solamente para contribuir a la Comunidad estudiada y crear una relación más ética de investigación. En este caso, dicho activismo también fortalece el acceso a la información y el análisis compartido. El escenario de mediación es un proceso que todavía está en progreso (y está fuera del alcance de esta tesis). Aquí solo cabe mencionar que, en este escenario, he observado las narrativas polarizadas difíciles de superar que giran alrededor de una dicotomía historia/futuro, donde se encuentra el nudo de la diferenciación del Gobierno de Santos con el anterior, especialmente en materia de vínculos estatales con el paramilitarismo. La narrativa de la Comunidad que el Gobierno ha cambiado solamente su discurso (que sigue reforzándose en cada violación paramilitar y militar a sus miembros, evidente en sus comunicados) ha condicionado la forma en que recibió el perdón y su insistencia en los cuatro puntos acordados.

Se ha visto la complejidad de la dinámica de la espiral de significación y la construcción de la narrativa de 'víctima-drama' de la Comunidad y de las contra-narrativas del Gobierno, que (re)producen la polarización Comunidad-gobierno. Alexander (2012) propone que desde la metodología de la sociología cultural no se entre en una justificación moral o no de la afirmación del trauma-drama (en este caso víctima-drama), sino sugiere quedarse en el análisis epistemológico sobre la producción de sentido. No ha sido mi intención analizar las intenciones del Gobierno ni tampoco valorar como verdades una u otra versión de los hechos. Mi enfoque ha sido el de analizar la forma en que la Comunidad interpretó las acciones del Estado y la manera en que se explican a ellos mismos el proceso de la ruptura. Por esa razón me he guiado por el relato de Gildardo y la cronología que él planteó para presentarlo.

## **2.2 Percepciones de la Comunidad sobre el Estado**

En esta sección esbozaré unas de las manifestaciones actuales de la narrativa radical, formadas por la genealogía de la ruptura que las contextualizan.

---

<sup>253</sup> No niego que esta forma de trabajar también puede ser beneficiosa para la producción académica de conocimiento. Solo quiero diferenciar lo que yo hago de ese modo de trabajo.

### **2.2.1 El contexto geopolítico del periodo de investigación: el proceso de paz**

El periodo de investigación, enero de 2014 a mayo de 2015, fue un tiempo de bastantes cambios políticos en el ámbito nacional. No pretendo resumir en este apartado toda la geopolítica de las negociaciones de paz entre las FARC y el Gobierno de Juan Manuel Santos, iniciadas en octubre de 2012, ni ser exhaustiva con el análisis de las percepciones de la Comunidad sobre este tema. Sin embargo, durante mis visitas al campo tuve varias conversaciones sobre el proceso de paz con diferentes miembros de la Comunidad, y pude apreciar la influencia de la historia de la ruptura y la narrativa de víctima-drama en sus interpretaciones actuales del Estado. Al recibir las noticias sobre lo que estaba ocurriendo en el país, su percepción históricamente-formada del Estado influyó en sus (re-)interpretaciones constantes sobre el proceso de paz y, a la vez, estas interpretaciones contribuyeron a reforzar esa percepción.

En general, la Comunidad era escéptica sobre el proceso de paz –postura común a lo largo del país–. Jesús Emilio dijo:

Las políticas de Estado han estado siempre encaminadas pues a la violencia [...] porque para los gobiernos en Colombia mantener la guerra es un negocio con otros países. Y le favorece a los grandes empresarios, entonces es un reto muy grande, es un proceso que puede durar muchos años y ojalá se pueda conseguir la paz en algún momento, pero uno sí ve grandes dificultades<sup>254</sup>.

Brígida dijo que “la guerra es un negocio”, frase que he escuchado de muchos miembros de la Comunidad<sup>255</sup>. Sin embargo, también hubo un entendimiento de cuál sería el impacto de un eventual acuerdo. Al respecto, Gildardo compartió lo siguiente:

Para la seguridad de la Comunidad serviría mucho. [...] Porque en la región hay constantemente enfrentamientos. Y prácticamente la [que] lleva la peor parte es la población civil. [Hace poco] hubo un enfrentamiento en una vivienda de un campesino. El Ejército estaba allí, robando las gallinas, robándole la comida al campesino, [...] entraron en la casa a saquearla. Entonces la guerrilla les dio plomo en ese momento, candela, allí. En ese sentido, si hubiera un acuerdo de paz, esos enfrentamientos ya no los hay. Entonces la gente ya no sufre eso. En este momento hay esos zozobras, ese pánico entre la gente<sup>256</sup>.

El escepticismo se basaba en la idea de que si hubiera un acuerdo de paz, a pesar de que

---

<sup>254</sup> Transcripción de PBI UK para Lush de Entrevista con Jesús Emilio y Arley en noviembre de 2013 en Londres, documento interno de PBI UK

<sup>255</sup> Diario de campo 15 de febrero de 2014

<sup>256</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014

sería positivo que se pararan los combates en los cuales los campesinos corren el riesgo de estar entre fuego cruzado, los paramilitares seguirían existiendo y sirviendo a los intereses económicos del Estado y los empresarios que quieren su tierra. Robiro López Ribero, un hombre de unos treinta y pico años, recientemente elegido para el CI y encargado de la bodega y las mulas comunitarias, me dijo lo mismo, que no pensaba que un acuerdo de paz cambiaría mucho para ellos por la falta de voluntad del Estado de desmontar el paramilitarismo, aunque también dijo que sería bueno que dejaran de haber combates<sup>257</sup>. Alberto no estaba convencido de que la guerrilla dejaría de hacer reclutamiento y de que entregaría sus armas. El proceso de paz, decía, era una “mentira”<sup>258</sup>. Muchos me dijeron solamente: “Hay que esperar a ver qué pasa”.

En las elecciones de mayo y junio de 2014, la paz era el tema alrededor del cual giraba la opinión pública, y en la segunda vuelta, muchos sectores se unieron para apoyar a Santos, incluyendo sectores de la izquierda que antes habían sido sus opositores, para evitar que ganara el candidato del uribismo, Óscar Iván Zuluaga. La percepción general en los medios era que Zuluaga acabaría con el proceso de paz y volvería a la estrategia de Uribe de combatir la amenaza terrorista, mientras que Santos prometía seguir con las negociaciones en La Habana. Los miembros de la Comunidad generalmente no votan. Héctor, un hombre de unos cincuenta años que vive en San Josecito, me contó una noche un testimonio que vincula la experiencia histórica con la postura política actual:

Voté una sola vez en mi vida. Por Bernardo Jaramillo [de la UP]. Porque la gente decía, vamos a montar un presidente. Luego lo mataron y vimos que votar no sirve. Sentí que mi voto había servido para que lo asesinaran. No votaré otra vez para no ser parte de ese problema<sup>259</sup>.

Gildardo explicó que la Comunidad no apoya ningún candidato, “por todo lo que se ha vivido. Los candidatos ofrecen y luego no cumplen. Nosotros no votamos. No creemos en los políticos”<sup>260</sup>. Jesús Emilio me explicó que antes de las elecciones de 2014, el CI hizo una reunión con la gente para “generar reflexión” sobre el hecho que votar significaba legitimar el Estado, y que no tenía sentido tener los cuatro puntos para Santos pero

---

<sup>257</sup> Diario de campo 15 de febrero de 2014

<sup>258</sup> Diario de campo 12 de julio de 2014

<sup>259</sup> Diario de campo 12 de abril de 2014

<sup>260</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014

también votar por él, sentía que eso sería incoherente<sup>261</sup>.

Visité la Comunidad justo después de la victoria electoral de Santos, en junio de 2014, y hablé con Arley Tuberquia, integrante del CI. Él expresó su disgusto porque “la izquierda se volteó” al unirse a la campaña de Santos. Toda la izquierda se fue para “el lado oscuro”, me dijo, y nosotros pensamos que eso era un error. Santos es el establecimiento, es el paramilitarismo, me dijo. Yo dije que pensaba que era mejor Santos que Zuluaga, pero él dijo que hubiera sido mejor que ganase Zuluaga porque por lo menos las cosas serían claras, uno sabe qué es Zuluaga pero con Santos hay un discurso pero otra realidad. Le dije que pensaba que los que habían apoyado a Santos estaban intentando ser pragmáticos, lo cual no significaba que hubieran dejado sus posturas políticas, pero Arley no estaba de acuerdo<sup>262</sup>. Jesús Emilio tenía la misma postura, “feo es feo” me dijo sobre la izquierda apoyando la campaña de Santos<sup>263</sup>. Pero, recordemos, una Comunidad es una multiplicidad de gente, y a pesar de tener narrativas que circulan y posturas que se consolidan entre los miembros, también existen diferencias. Durante la misma visita, Robiro me comentó por ejemplo que pensaba que las elecciones eran “una burla” porque era derecha versus extrema derecha; sin embargo pensaba que era mejor que Zuluaga no hubiera ganado, y que el Gobierno de Santos había hecho unas cosas buenas, aunque su percepción general era que el modelo neoliberal de Santos significaba “muerte para los campesinos”<sup>264</sup>. Estas percepciones no son únicas; existen muchas narrativas similares alrededor de Colombia sobre el proceso de paz, pero es importante tener en cuenta la forma que toman a nivel local.

En agosto de 2014, la opinión pública y la izquierda empezaron a rodear más favorablemente el proceso de paz, cuando los equipos negociadores empezaron a tratar el punto de las víctimas. En ese momento se creó una Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas, en la que seis expertos escogidos por cada equipo y dos relatores debían crear un relato histórico sobre las raíces del conflicto. Uno de los comisionados fue el Padre

---

<sup>261</sup> Diario de campo 12 de julio de 2014

<sup>262</sup> Diario de campo 12 de julio de 2014

<sup>263</sup> Diario de campo 12 de julio de 2014

<sup>264</sup> Diario de campo 13 de julio de 2014

Javier Giraldo. También hubo cinco delegaciones de doce víctimas en cada delegación, víctimas de ambos lados. La iglesia católica fue una de las partes encargadas de la selección de víctimas. Llamaron a la Comunidad y les invitaron a mandar un delegado a La Habana. Al inicio, la Comunidad decidió no participar en ese espacio oficial. Me dijeron que fue en parte para evitar posibles estigmatizaciones en la prensa, y por otra parte por su percepción de que sería incoherente con su agenda particular de los cuatro puntos. Sin embargo, cuando visité la Comunidad hacia finales de agosto, me impresionó el cambio en Jesús Emilio y su visión sobre el proceso de paz. Acababan de salir en la prensa nacional las noticias sobre la primera delegación de víctimas. Jesús Emilio me dijo, “aparentemente este proceso es de verdad una metodología seria”. Dijo que entendía que no iba a ser perfecto, pero que pensaba que iba en una dirección positiva<sup>265</sup>. La inclusión de las víctimas en los diálogos ocasionó una percepción más favorable entre muchos colombianos; sin embargo me sorprendió positivamente ver que mi amigo escéptico estaba entre ellos.

Después de tres invitaciones rechazadas, la Comunidad decidió mandar a Germán en la cuarta delegación de víctimas a La Habana en octubre de 2014. No era, sin embargo, una decisión para participar completamente en ese espacio oficial, sino para entregar otra vez la petición sobre las zonas humanitarias a ambos equipos. Uno de los argumentos del Gobierno, mencionado anteriormente, era que no se podía considerar el reconocimiento de las zonas humanitarias mientras no hubiera una interlocución entre el Gobierno y las FARC. La Comunidad pensó, entonces, que había llegado el momento de volver a hacer la propuesta. Hasta la fecha no han recibido una respuesta. La decisión de mandar a Germán a La Habana no significó que dejaron de ser escépticos sobre el proceso de paz o sobre el Gobierno. “¿De qué paz estamos hablando?” escuché varias veces, “están intercambiando intereses”.

La continua percepción del Estado como perpetrador fue influenciada también por el comportamiento del Ejército. La mayor presencia del Estado es la de la Fuerza Pública, y su interacción con otras instituciones ha sido limitada por la ruptura. Los comunicados de

---

<sup>265</sup> Diario de campo 25 de agosto de 2014

la Comunidad durante el periodo de investigación estaban llenos de denuncias sobre el maltrato de los agentes del Estado a sus miembros y a otros campesinos de la zona; amenazas de que “van a exterminar a esa hp Comunidad de Paz” en conjunto con los paramilitares; y problemas de soldados acampando en los cultivos de la Comunidad, destruyéndolos, a veces contaminando con botellas plásticas y basura los cultivos orgánicos, perjudicando su certificación orgánica. En 2014 hubo un supuesto enfrentamiento entre la guerrilla y el Ejército en la vereda de Bella Vista y en el cruce de disparos mataron una vaca de un miembro de la Comunidad. En un comunicado, la Comunidad aseguró que “no había ni guerrilla allí” y que fue una excusa. Todo el comportamiento del Ejército es interpretado por ellos en el marco de su concepción de que el Estado quiere “exterminar a la Comunidad”. Como dijo Gildardo:

El Gobierno ha usado muchas estrategias para exterminar a la Comunidad de Paz. Ha querido eliminarla desde su propio nacimiento. Ha usado los desplazamientos, los bombardeos, las judicializaciones, señalando [a] la gente de guerrilleros, han robado a los productores de la comunidad, han violado a mujeres, han destruido cultivos de subsistencia, han quemado las viviendas de la gente. Han sido muchas las estrategias de terror<sup>266</sup>.

Con esta percepción consolidada, los incidentes con el Ejército sirven para reforzar esa idea constantemente.

En La Unión, Berta me llevó a una cacaotera a unos cinco minutos caminando arriba del caserío para mostrarme el daño hecho por unos militares que habían acampado allí. Me mostró los palos que habían usado para sus carpas en medio del cacao. En el camino nos encontramos con Montoya, el señor mayor con quien había hablado sobre los inicios de la cooperativa Balsamar, quien estaba podando los árboles. Él dijo que los militares habían venido una mañana y construido sus carpas, y luego un grupo de La Unión había ido a hablar con ellos para pedirles que se fueran. El Comandante dijo que se irían pero al día siguiente. La gente le había dicho que eso sería muy tarde, y que por favor se fueran ese día en la tarde. Me mostró varios lugares donde habían construido carpas, y un lugar donde habían hecho una fogata, con unas hojas chamuscadas. Habían mochado un árbol de cacao joven y habían cortado una rama grande de otro árbol. El cacao es su subsistencia,

---

<sup>266</sup> Entrevista 21 de enero de 2015

y cada acto de falta de respecto así lo toman como una humillación<sup>267</sup>. Germán me dijo que pensaba que el Ejército tenía una “doble cara” porque por un lado “supuestamente están allí para prestar una seguridad a la población civil”, pero por el otro, su presencia ha ocasionado muchas muertes, tanto por situaciones de cruce de fuego como por asesinatos selectivos por ellos y por los paramilitares<sup>268</sup>.

Conrado me contó que su hijo había ido a trabajar en una cacaotera cerca de su casa en la vereda La Cristalina y se había topado con un grupo de militares quienes habían dicho que no querían que la guerrilla se desmovilizara porque al terminar la guerra perderían sus trabajos, y escribieron en un árbol: “Guerrilleros, no se desmovilicen”. La percepción del sector militar (y en especial de la Brigada Decimoséptima) sobre el proceso de paz sería otra investigación y no pretendo analizarla aquí; sin embargo indica la postura de algunos agentes en Urabá, que es la presencia del Estado que la Comunidad ve y la base de su interpretación<sup>269</sup>.

### **2.2.2 “No a la reparación individual de víctimas”**

Las pancartas metales alrededor de todos los asentamientos de la Comunidad son pintadas a mano, blancas, con letras negras que proclaman “Comunidad de Paz de San José de Apartadó”. Tienen su logo (un círculo que contiene unas montañas verdes, un río azul, un caballo, un árbol negro y un sol amarillo), y una lista de sus principios. Los principios han evolucionado desde los descritos en el *Capítulo 1*. Actualmente, las pancartas dicen que los miembros de la Comunidad de Paz se comprometen a:

- Participar en los trabajos comunitarios
- La no injusticia e impunidad de los hechos
- No a la reparación individual de víctimas
- No sembrar cultivos ilícitos
- No manipular ni entregar información a ninguna de las partes
- No portar armas
- No consumir licor
- No participar en guerra directa o indirectamente<sup>270</sup>

---

<sup>267</sup> Diario de campo 17 de diciembre de 2014

<sup>268</sup> Diario de campo 2 de mayo de 2015

<sup>269</sup> Diario de campo 3 de mayo de 2015

<sup>270</sup> Nueva pancarta pintada para el decimoctavo aniversario, asentamiento de San Josecito

Existe una polémica general sobre la reparación en Colombia, incluso antes de la aprobación de la Ley de Víctimas (1448 de 2011<sup>271</sup>, véase Burnyeat 2010). No pretendo entrar en la controversia aquí, sino ver la forma en que la Comunidad percibe la reparación y cómo eso puede ayudar a iluminar su percepción del Estado.

Jesús Emilio me ha dicho varias veces que en la Comunidad no están de acuerdo con la reparación individual porque está vinculada con la ley de Justicia y Paz (975 de 2005), que creó el marco de desmovilización de los paramilitares, y fue altamente criticado por amplios sectores de la sociedad nacional e internacional. De hecho, la Ley de Víctimas (1448 de 2011) está separada de la 975, pero en la mente de Jesús Emilio es parte de la misma estrategia del Estado de crear inmunidad para los victimarios y revictimizar a quienes han visto sus derechos vulnerados. Como dijo en un evento en la Universidad de Los Andes que organizamos, “la reparación individual es legitimar todo lo que ha hecho el Estado”, quien tiene plata puede matar y pagarlo y ya, “es una degradación, es firmar un pacto de muerte”<sup>272</sup>.

Sobre este tema, Gildardo me contó la siguiente historia:

Nosotros no buscamos dinero, estamos de acuerdo con una reparación pero una reparación integral, donde se mira el tema profundamente [...] Donde se mira la vivienda, la salud, la seguridad de los campesinos, la tenencia de las tierras, la educación. Hay un señor que no era de la Comunidad, y le mataron a una niña en 2003, una niña de tres años, en un simulacro de enfrentamiento, el Ejército disparó contra la casa y ellos vieron que el Ejército venía rodeando la casa y allanando. Ellos salieron de la casa por temor. Luego dispararon e hirieron la niña. Empezaron a disparar diciendo que era un combate. Dijeron, como aconsejando, que cuando daban testimonios que dijeran que era un contexto de combate. Ellos dijeron no, nosotros decimos lo que vimos, no hubo ningún combate aquí. Digo lo que vi. Entonces ellos hicieron una denuncia en contra del Ejército, y hace como un año larguito salió una Sentencia, lograron que el Estado hiciera una reparación. Pero entonces ya ellos son de la Comunidad, fueron como 230 millones de pesos. Y ellos dijeron que no, que no aceptaban esa plata porque eran de la Comunidad. Hicieron un documento y entonces esa plata se fue a una cuenta y se quedó congelada, hasta que no cesen los atropellos contra la gente, no aceptan esa plata<sup>273</sup>.

---

<sup>271</sup> Ley No1448 de 2011, ‘Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones’. Disponible en <http://wsp.presidencia.gov.co/Normativa/Leyes/Documents/ley144810062011.pdf> [accedido el 9 de agosto de 2015]

<sup>272</sup> Evento en la Universidad de Los Andes, 13 de marzo de 2015

<sup>273</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014

La familia de esa anécdota es la de Conrado y Noelia, quienes entraron después de 2003 a la Comunidad. Sin embargo, desde que conocí a la Comunidad en 2011 ha habido dos casos de personas que han aceptado la reparación en el marco de la Ley de Víctimas, y tuvieron que salir de la Comunidad e irse a vivir en otros asentamientos.

Jesús Emilio explicó que las reparaciones individuales dividían a la gente, por lo que deberían ser colectivas e integrales. Ante la pregunta de si considerarían entrar en un proceso de concertación sobre la reparación colectiva que no fuese solamente económica, dijo que primero se tendrían que arreglar los cuatro puntos. “No puedes empezar con la copa del árbol”, dijo, “sino con las raíces”. Primero los cuatro puntos, durante varios años construir confianza, “y luego podemos hablar sobre reparación”<sup>274</sup>. Le pregunté a Brígida qué significaría justicia para ella y me dijo, “la plata no, la plata no dura”, lo que dura es “la memoria de los familiares perdidos”. Ella perdió a su hija en 2005. Elisenia tenía 15 años y según Brígida fue asesinada por paramilitares. Me dijo que le gustaría ver a los responsables en la cárcel por lo que han hecho, sobre todo los comandantes más altos<sup>275</sup>. Gildardo también resaltó la falta de justicia con los comandantes en el caso de la masacre de Mulatos: “Hay algunos paramilitares que se han confesado, y algunos militares que también se entregaron, pero decimos nosotros que eso está en impunidad, porque la mayoría están libres. Generales, coroneles. Los militares encarcelados son de muy bajo rango”<sup>276</sup>. Su frase “decimos nosotros que eso está en impunidad” implica un reconocimiento de que no es nulo lo que se ha hecho, sí hay algunos militares y paramilitares condenados, pero que hay una valoración subjetiva (colectiva) de que eso no significa justicia, de que hipotéticamente habría justicia solo si los militares de alto rango fuesen encarcelados.

Sin embargo tengo la incertidumbre sobre si la Comunidad realmente quiere “justicia”, o si lo que quiere es demostrar la impunidad. Muchas veces he escuchado a Jesús Emilio decir que “la justicia no existe” y que el único camino que les queda es demostrar que no hay

---

<sup>274</sup> Diario de campo 3 de mayo de 2015

<sup>275</sup> Diario de campo 14 de febrero de 2014

<sup>276</sup> Entrevista 21 de enero de 2015

justicia ni la voluntad política del Estado<sup>277</sup>. Esta es una narrativa de victimización interminable y trágica. Durante una larga caminata bajando de Mulatos a San Josecito, Jesús Emilio me dijo que nadie creía que el Gobierno fuera a cumplir con los cuatro puntos nunca. La única razón de por qué seguían insistiendo en ellos era para “desenmascarar”, para demostrar que no hay voluntad<sup>278</sup>. La palabra “desenmascarar” me recuerda a la declaración de Recorre, y también a los libros de Eduar Lancheros (2000, 2002). Nunca conocí a Eduar y eso no me ayuda a entender su papel, porque a pesar de estar muerto, su presencia sigue viva en la Comunidad. Sus restos están enterrados en San Josecito y hay una tumba grande con flores y pósteres; en casi todos los asentamientos hay fotos y frases de él pegadas a las paredes de las casas y los espacios comunitarios. En el decimoctavo aniversario de la Comunidad, al lado de la bandera con las letras verdes, había un poster de Eduar, con el título “filósofo y visionario de la Comunidad de Paz”. Sin embargo, he visto varias veces al Padre Javier en la Comunidad, y en las asambleas suele dar presentaciones sobre la coyuntura política del momento. Muchas conversaciones con el Padre me han revelado el profundo escepticismo que tiene sobre el Estado. “El Estado tiene un cáncer”, me dijo una vez<sup>279</sup>. De seguro su experiencia acompañando a la Comunidad y los múltiples intentos frustrados en conseguir justicia han alimentado su percepción. La Comunidad no tiene nadie más que venga con tanta frecuencia para informarles sobre qué está pasando en Colombia y en el mundo. Confían en él por los años de solidaridad, apoyo, amor, e influencia mutua creada a través del tiempo. Después de una presentación sobre los diálogos de paz en una asamblea en diciembre de 2014, llena de críticas sobre el Gobierno, lo que no quería hacer, lo que negaba, lo que rechazaba, preguntó si había alguna pregunta. Bladimir levantó la mano y dijo: “Entonces parece que el Gobierno no quiere cambiar, solo quiere que la guerrilla se rinda, ¿cierto?”<sup>280</sup>. Es entendible que los miembros de la Comunidad busquen reconfirmar sus pensamientos y sistema de creencias, porque eso significa reconfirmar sus identidades individuales y colectivas. La percepción del Estado forma parte de eso. La narrativa que el Gobierno de Santos no ha cambiado nada sino el discurso, y que no se puede hablar de reparaciones

---

<sup>277</sup> Por ejemplo, Diario de campo 3 de mayo de 2015

<sup>278</sup> Diario de campo 19 de julio de 2015

<sup>279</sup> Diario de campo 22 de diciembre de 2014

<sup>280</sup> Diario de campo 23 de diciembre de 2014

mientras siga la victimización, está arraigada en varios movimientos sociales y organizaciones de víctimas. Estas son narrativas circulares de auto-reconfirmación de identidades individuales y colectivas. Las intersubjetividades tejidas entre la Comunidad y el Padre Javier y la memoria de Eduar son creadas mutuamente a través del tiempo como las ‘comunidades emocionales’ de Jimeno (2008), quien propone el concepto de comunidades que desarrollan un lenguaje compartido sobre las experiencias del sufrimiento, creado por narrativas y testimonio, que puede aportar a la recuperación del sujeto y a la recomposición de la comunidad. Estas intersubjetividades son trazadas por lazos emocionales que apoyan en la reconstrucción de subjetividad.

### **2.2.3 El perdón “imperdonable”**

En un grupo focal en San Josecito, pregunté sobre el ‘perdón’ de Santos de diciembre de 2013. Brígida dijo:

Santos no lo hizo de corazón. [...] Cuando uno hace algo en sentido de bien a la humanidad, y lo dice de corazón, uno lo cumple. Pero uno pregunta, ¿cuántas amenazas y cosas han pasado desde que Santos pidió perdón? Entonces, ¿de qué perdón está hablando él? Yo como Brígida yo no voy a ceder nunca<sup>281</sup>.

Aquí se evidencia la idea de que la no aceptación del perdón se asocia con ‘no ceder’ en la resistencia y a su vez, el vínculo de esa resistencia con la identidad colectiva. El argumento principal en contra del perdón es la idea de que el acto carece de sentido porque no han parado las estigmatizaciones y las amenazas siguen viniendo de la Brigada Decimoséptima. Recordemos que la segunda parte de la orden correspondiente a la retractación en el Auto 164 es la creación de un plan para evitar futuros señalamientos. La Comunidad insiste en que este ‘perdón’ no ha funcionado en tal sentido porque el comandante de la Brigada sigue haciendo señalamientos públicos del tipo ‘la Comunidad es simpatizante de la guerrilla’. Sin embargo también lo ven como un paso positivo. Julio Guisao dijo: “Así no lo haya dicho de corazón, pero eso impacta a nivel interno de la Comunidad, porque es un reconocimiento. A nivel internacional y a nivel colombiano. Son logros que hemos podido obtener. Porque ¿dónde el presidente pide perdón?”<sup>282</sup>.

---

<sup>281</sup> Grupo focal asentamiento San Josecito 21 de septiembre de 2014

<sup>282</sup> Grupo focal asentamiento San Josecito 21 de septiembre de 2014

Otros miembros de la Comunidad vieron al perdón con la misma ambigüedad. Robiro me dijo que el perdón fue “imperdonable” porque no fue concertado con la Comunidad. No puedes pedir perdón a alguien si ese alguien no está allí, me dijo. No estaba pidiendo perdón a la Comunidad sino queriendo mostrar humildad al mundo. Sin embargo, también pensó que “el hecho de que un presidente se arrodille frente a unos campesinos” fue importante<sup>283</sup>. Alberto dijo que el perdón no sirvió de nada porque el Ejército seguía violando los derechos humanos: “¿Para qué sirve si Santos pide perdón pero el Estado sigue haciendo lo mismo?”. Alberto añadió también que él sabía que algunas personas veían como positivo el hecho que ya no hubiera masacres y tantas muertes, y eso significa que las cosas han mejorado. Sin embargo, dijo, yo estoy de acuerdo con mi padre en que una sola muerte significa que las cosas han empeorado<sup>284</sup>.

Cuando Jesús Emilio y Arley viajaron a Londres durante su gira por Europa en noviembre de 2013, fui como su intérprete a una reunión con parlamentarios británicos. Uno de los parlamentarios les planteó el discurso de ‘las cosas han mejorado’, basándose en unas cifras gubernamentales sobre las violaciones a los derechos humanos. Efectivamente, es difícil no reconocer que hay cambios en los patrones de la violencia en Urabá desde los años de Rito Alejo del Río y hoy. Jesús Emilio dijo (y yo dije, como su intérprete, entonces sus palabras salían de mi boca, encarnando físicamente su respuesta) que una sola muerte en un año significaba que las cosas habían empeorado. “Cada muerto tenía una madre, una familia, ¿qué pensarían ustedes si mataran a un hijo o a un hermano? No pensarían que las cosas estaban mejorando”. En esta narrativa, cada acontecimiento se lee en el marco de la ‘tragedia’. Interesante aquí es la coherencia entre la postura de Jesús Emilio y su hijo, demostrando la transferencia de narrativas en la formulación de una postura política.

A pesar de la ambigüedad de su percepción del ‘perdón’ de Santos, la Comunidad lo acepta como cumplimiento con uno de los cuatro puntos. Esto no ha sido de la noche a la mañana; Kirsty y yo hemos tenido muchas conversaciones con el CI al respecto. A veces

---

<sup>283</sup> Diario de campo 15 de febrero de 2014

<sup>284</sup> Diario de campo 3 de mayo de 2015

dicen que “el Gobierno no ha querido cumplir con ninguno de nuestros cuatro puntos”, pero cuando se les recuerda del perdón de Santos, aceptan que sí se ha cumplido, a pesar de que haya sido “a medias”. Tras todas estas reuniones, Gildardo dijo en su intervención en Londres sobre la ruptura con el Estado que a pesar de que no cumplía al ciento por ciento con lo ordenado por la Corte Constitucional, “nosotros como Comunidad acogimos este acto de perdón, y estamos interesados en que se cumplan con estos otros tres puntos que todavía faltan”<sup>285</sup>.

Como he dicho, el escenario de mediación con Kirsty Brimelow es un proceso que aún se está desarrollando. Uno quizás podría encontrar varias razones para criticar la postura política de ‘ruptura’ y varias contradicciones inherentes. Hasta que no se cumplan, no se hablará de otra cosa con el Estado. Parece que la Comunidad tiene un ideal del Estado, lo que creen debe ser, altamente influenciado por el discurso internacional de derechos humanos y su percepción de un Estado que está lejos de ese ideal. Sin embargo, la idea que la agenda de la Comunidad con el Estado se limite estrictamente a los cuatro puntos no es totalmente verdad; por ejemplo, muchos miembros acceden a hospitales en Apartadó, reciben electricidad en algunas de las veredas y la Comunidad, como organización sin ánimo de lucro, está registrada ante la Cámara de Comercio. Estos servicios no serían posibles *sin* el Estado. Podría plantearse que la ruptura es más bien con el Gobierno, no con el Estado, pero el discurso político de la Comunidad no distingue entre ellos. No quisiera argumentar ni a favor ni en contra de la ‘ruptura’, mi intención en este capítulo ha sido *comprender* su construcción de lógica interna. A veces siento contradicciones en la lógica política de la Comunidad y en sus argumentos, sin embargo, estas son subjetivas. Si su verdad es que el Estado es homogéneamente malo, pues no hay contradicciones. Las contradicciones son subjetivas porque la verdad lo es. Por esto será muy difícil que el Estado convenza a la Comunidad de que quiere cambiar, porque la narrativa ‘trágica’ crea una estructura interpretativa según la cual solo hay víctimas y perpetradores.

---

<sup>285</sup> Intervención de Gildardo Tuberquia, 3 de julio de 2015, Evento en Doughty Street Chambers organizado por el Bar Human Rights Committee, Londres, Reino Unido, ‘Rupture and Reconciliation in Colombia’

**Conclusión del capítulo:** En este capítulo he descrito la genealogía compleja de la ruptura con el Estado y la producción a través del tiempo de una narrativa de ‘víctima-drama’. La genealogía ha sido formada con base en la escritura histórica de varios sucesos y mediante la interacción intersubjetiva con audiencias externas. Las audiencias a favor de la Comunidad, como el Padre Javier Giraldo, la Corte Constitucional y la comunidad internacional, han contribuido al fortalecimiento de ciertos elementos de la narrativa, notablemente el discurso de derechos humanos y los *leitmotifs* de la injusticia y del Estado perpetrador; además de una narrativa más reciente de la idea que el cambio del Gobierno de Santos con el de Uribe es ‘solo discurso’. Las audiencias en contra de la Comunidad – por ejemplo el Ejército y otros actores estatales–, desarrollaron contra-narrativas que también interactuaron con la espiral de significación de la narrativa de víctima-drama, añadiendo al endurecimiento de la postura de la Comunidad y creando polarización. Las tres contra-narrativas dominantes fueron la de la ‘Comunidad cerrada’, la de la ‘república independiente’ y la de ‘la Comunidad es guerrillera’, basadas en una preocupación de que la existencia de una comunidad neutral y autónoma constituya una amenaza a la soberanía del Estado. Esta narrativa ‘radical’ es un guion cultural e históricamente constituido que forma un esquema interpretativo, un marco en el que la Comunidad ve todas las acciones del Estado. Por lo tanto, cada acción que ve del Estado re-confirma esta interpretación y, a la vez, la identidad colectiva de la Comunidad.

## CAPÍTULO 3: LA NARRATIVA ORGÁNICA

El *Capítulo 2* representa la parte ‘política’ del título de esta investigación; este, la contraparte: el ‘chocolate’. El *Capítulo 3* explora el con-texto cultural, usando la producción del chocolate como enfoque, y caracteriza la ‘narrativa orgánica’, la contraparte de la ‘radical’. Aquí se describe cómo se entretajan ambas narrativas en la construcción de una cultura que se percibe como ‘alternativa’. Esta sección se viene al final de la tesis porque el lector podrá apreciar así la transversalidad de la ‘narrativa radical’ en esta cultura y su influencia inextricable en la ‘narrativa orgánica’. A continuación, entonces, describo todo el proceso de producción de cacao desde mis experiencias de observación participativa con la Comunidad. Luego se explican los elementos de esta ‘narrativa orgánica’: la historia y significado de la soberanía alimentaria; la relación comercial con Lush Cosmetics; el proceso de la certificación orgánica y el contraste con lo no orgánico; el proceso de fortalecimiento de esta ‘narrativa orgánica’; las percepciones de desarrollo el modelo de organización interna de la Comunidad, y la identidad ‘alternativa’.

### **3.1 Tecnologías del cacao: desde la semilla hasta el producto**

**La preparación del terreno:** Aprendo a preparar el terreno para la siembra de cacao durante un día de trabajo comunitario en San Josecito. Las cacaoteras comunitarias son cultivos cuyas ganancias se destinan al fondo comunitario. Voy con un grupo de unos 25 hombres a un terreno a veinte minutos camino arriba del asentamiento, cruzando dos arroyos. Me mojo un pie en uno, cruzándolo, y el agua sube y entra a mi bota, pero pronto no importa porque estoy empapada en sudor. Las mujeres han ido en otro grupo a ayudar con el empaque del cacao en la bodega. Llegamos al punto de inicio del ‘chapeo’ y los hombres se detienen para afilar sus machetes. La ‘peinilla’ es el machete más pequeño, la ‘rula’, el mediano, y la ‘chambelona’, el más grande. Empiezan a discutir sobre cómo dividir la labor, recordándose entre ellos que tienen que tener cuidado al entrar a ‘chapear’ porque hay algunos arbolitos de cacao escondidos entre la maleza. No deben tirar la ‘chambelona’ demasiado rápido sin mirar. Bromean mientras pasan la lima entre uno y otro. Orlando llega con una rula que va a prestarme y la afila cuidadosamente. Algunos pasan al otro lado de la loma, y me quedo con Orlando en una cresta empinada. Empezamos a tirar los machetes de lado a lado, cortando el pasto y los arbustos bajos silvestres. Me cansa el brazo hasta que empiezo a desarrollar la técnica de cortar con

diferentes ángulos, izquierda, derecha, izquierda, derecha, dejando el peso del machete caer en un ritmo. Germán viene preocupado por la delicadeza de mis manos y me ofrece guantes, pero le digo que no, que prefiero intentar así, y dejo que mi mano izquierda se cubra en cortes por las hojas afiladas, y mi mano derecha se llena de ampollas tirando el machete de lado a lado. Escucho el rítmico sonido de sus cuchilladas por el pasto. Descubro que diferentes tipos de tallos requieren diferentes estrategias de corte. Veo a San Josecito lejos, debajo, y la carretera donde pasan los chiveros. Los hombres gritan de vez en cuando para acompañarse y motivarse: “¡Eyyyyy-ooo!”. Cada rato descansan para afilar otra vez sus machetes o gritar al compañero que le pase la botella de agua. Alrededor del mediodía hay gritos fuertes de emoción porque dos perros que nos han acompañado encuentran un conejo y lo están cazando; los jóvenes los animan con entusiasmo ruidoso pero no lo logran coger.

Me canso rápido, por supuesto; no estoy acostumbrada a este trabajo pesado y me siento entre el pasto cortado a admirar su trabajo. Escucho grillos y el canto de aves, y hay un fuerte olor a cilantro de monte, *cimarrón*. Es impresionante cuánto terreno puede ser limpiado en pocas horas cuando muchas manos expertas se ponen a trabajar juntas. Entre las 9 a.m. y las 12.30 p.m. cortan todo el tajo. Sería tan fácil cortarse un dedo por error o caerse por las pendientes. Orlando se queja de “la juventud de hoy” porque van demasiado rápido y probablemente están cortando también arbolitos de cacao. Germán me explica que el próximo día de trabajo comunitario dentro de una semana van a sembrar nuevo cacao aquí.

Van terminando. Algunos hombres se nos acercan otra vez y empiezan a raspar el sudor de sus pechos y espaldas desnudos con el lado desafilado del machete. Veo a Julio acercarse, con una sonrisa enorme. Es su primera vez tirando machete en tres años, desde que cortaron su pierna. Recibió una bala perdida de la guerrilla; durante algunos años pudo caminar pero gradualmente se infectó y la tuvieron que amputar hacia finales de 2013. Hace unos meses le dieron una prótesis y hoy es la primera vez que intenta usarla para trabajar. Me dice que se cayó tres veces pero: “¡Soy feliz!”. Le digo que tiene que cuidar su muñón e ir poco a poco. Me mira las manos y su sonrisa desaparece, preocupado. “¡Qué pena!” me dice. Pero le explico que esta es la mejor forma de valorar el trabajo que ellos hacen. Entender el esfuerzo físico necesario para producir todos esos granitos de

cacao. Tantas horas, tanta fuerza. Para imaginar otra relación con la comida, le digo, tenemos que apreciar a los productores. Además puedo apreciar su mundo. Les gusta trabajar, les gusta estar afuera en el mundo, en estas montañas hermosas, ver a las cosas crecer, ver sus esfuerzos dar frutos. Vuelve su sonrisa, me da una palmadita en la espalda y me ofrece agua con limón de su botella.

**La siembra:** Gildardo me muestra cómo se hace la siembra. Cogen las semillas directamente de la fruta. Hay dos formas de hacerlo; o se siembra la semilla directamente en la tierra donde va a crecer el árbol, a cuatro metros de árbol en árbol, o se siembra en bolsas de plástico negro que se llaman 'almácigos' y después de dos o tres meses se plantan. Me muestra un semillero que tiene en una cacaotera a una hora de camino subiendo desde la Aldea de Paz de Mulatos. Hay unos 1.000 arbolitos de medio metro de altura, que casi están listos para ser trasplantados en el terreno. Están todos juntos, bajo un techo de paja que les protege del sol. Me explica que cuando retornaron a Mulatos después de la masacre, algunos de los árboles que habían quedado bajo selva se habían muerto, entonces este semillero es para reemplazar a los árboles que no sobrevivieron el desplazamiento de sus dueños<sup>286</sup>. Gildardo me explica que en el retorno, había espacios donde no había cacao y allí sembraron plátano y yuca para comer. Debajo, sembraron semillas de cacao. Mientras el cacao crece, los cultivos de subsistencia le sirven como sombrilla, me explica, y además es nuestro pancoger. Cuando ya el cacao está crecido, me dijo, quedamos solamente con el cacao y unos pocos otros cultivos, como el plátano que es un buen acompañante al cacao.

La idea de la mezcla de cultivos es importante para la Comunidad. Jesús Emilio hace énfasis en que el cacao es "un cultivo reforestador; no es un cultivo como el pasto que deforesta bastante sino que es un árbol y restablece el suelo. El suelo está en reproducción permanente. Es una forma de conservación"<sup>287</sup>. Varios miembros de la Comunidad tienen la misma idea. En palabras de Orlando:

Hay unos pancogeres que son monocultivos. El cacao en cambio es policultivo, o biocultivo. Le gusta la variedad de cultivos en la misma cacaotera. [...] el cacao siempre requiere un trueque entre los árboles. Necesita un poco de sombra, pero no de cualquier árbol. Unos

---

<sup>286</sup> Entrevista 20 de enero de 2014

<sup>287</sup> Grupo focal vereda Arenas Altas, 15 de abril de 2014

leguminosos, por ejemplo el chachafruto. Que las hojas sean diminutas, que se descompongan fácil cuando caen al suelo. Eso genera abono orgánico y el cacao se aprovecha de eso. Y que el suelo se proteja, porque si está todo limpio se reseca. Esa es la parte de administración técnica de cacao<sup>288</sup>.

**El mantenimiento de los árboles:** El árbol empieza a dar cosecha a partir de los dos años. De los tres en adelante está produciendo más. La vida del cacao puede llegar hasta los treinta o cuarenta años, pero cuando se envejece mucho, la producción es menor, entonces los campesinos tienen que renovar sus cultivos si quieren mantener la producción. Aprendo más sobre la atención constante que se les tiene que dar a las cacaoteras con Bladimir y Jesús Emilio. Estamos en Mulatos visitando a Gildardo, y le pregunto a Bladimir –‘Blacho’– si me puede mostrar su cacaotera. Blacho es un joven de unos treinta años, uno de los seis hijos de Antonio Arteaga, habitante de Mulatos. Es bajito, tiene una risa contagiosa, y le gusta hacer manillas y collares de chaquiras coloradas. Vive en una casa a media hora de la Aldea de Paz, en una vereda conocida como El Barro, con su hermana Rubí y su compañero Chimbire, hijo de doña Brígida. Antonio me explica que sentía que su hijo se estaba aburriendo y por eso le regaló la cacaotera, un tajo de una hectárea que había sido abandonado durante varios años.

Salimos con Jesús Emilio de la Aldea por la mañana. Caminamos media hora por el camino que va hacia Chontalito. Encontramos a Blacho trabajando en su cacaotera y Jesús Emilio automáticamente se pone a ayudar. Le pido que me preste su machete y que me enseñe, y me empieza a mostrar cómo hacer el control de corte de los árboles. Hay que cortar los bejucos que crecen desde la base del árbol y suben por el tronco, y también las ramitas que salen de todas partes del árbol y que si se dejan, se volverían nuevas ramas grandes. La idea es mantener el árbol podado, con pocas ramas grandes y bajas, bien organizadas. Hay que cortar las mazorcas muertas y las que tienen plagas de diferentes tipos. Hay una plaga que hace que las mazorcas crezcan pequeñas, deformadas y arrugadas. Las que tienen ‘monilla’ están cubiertas en manchas moradas. Hay que mantener la base del tronco limpia y quitar las hiedras que le suben. “La raíz tiene que tener un poco de sol”, dice Blacho. Todos los cortes tienen que quedar lo más cerca al tronco posible, bien alineados.

---

<sup>288</sup> Grupo focal asentamiento San Josecito, 16 de abril de 2014

Hay hormigas negras caminando por todos los troncos, muerden suavemente cuando los trepo para alcanzar las ramitas más altas.

Blacho dice que lleva trabajando esta cacaotera alrededor de un año y que acaba de dar su primera cosecha. Jesús Emilio admira, dice que es un muy buen trabajo, la cacaotera “está muy bonita”, y el próximo año va a ser una cosecha excelente. Blacho dice que le gusta venir y recoger cacao poco a poco cuando no hay una cosecha plena, mientras hace su control de corte. Es evidente que les tiene un cariño enorme a sus árboles y su trabajo frecuente los mantiene ordenados. Cuando encuentra una mazorca madura, la coge y la abre de una vez, sacando las semillas a un balde de plástico blanco que lleva al hombro con una cinta negra. Tiene una manera calmada, sus orejas sobresalen un poco y lleva un gorro al revés para trabajar. Dice que le gusta venir por lo menos cada quince días para hacer el control de corte, y más cuando la luna está en menguante, “para evitar que se entre la monilla”. Cada vez que viene, dice que recoge alrededor de cinco kilos. Me explica que cinco kilos valen (a 2014) 30.000 pesos, así que se paga el día.

Pido que me enseñen cómo abrir las mazorcas con el machete. Ambos están preocupados que me voy a cortar un dedo. Se tiene que rajar con un corte limpio, *crac*, pero cortar solamente por la piel gruesa y seguir el corte alrededor de la mazorca hasta que se pueda abrir en dos. La primera vez corto las semillas por la mitad y Jesús Emilio me explica que así ya no sirven. Hay una técnica, una práctica que se tiene que llegar a dominar. Abro dos o tres mazorcas para coger la sensación y luego le devuelvo el machete a Jesús Emilio y nos reímos. Se pone contento en la cacaotera al ver que estoy cogiendo el sentido del trabajo. Le voy preguntando: “Esto lo tengo que cortar, ¿cierto?”, y se sonríe al ver que estoy captando lo que me está enseñando. Me dice que todos los estudios hechos en cacao han demostrado que es un trabajo que tiene que ser hecho a mano, no se presta para el cultivo industrial. Blacho dice que tiene que ser trabajado “con el machete y la mano”, y sugiere que “debe ser el calor humano que lo mantiene”. No se puede cultivar cacao en las líneas secas de las bananeras abajo en Apartadó. Requiere de cuidado humano y alguien que ponga el cariño que pone Blacho en venir y mirar a cada árbol

individualmente. Blacho le pregunta varias veces cosas a Jesús Emilio, pidiendo consejos de su superior, y Jesús Emilio le recomienda ciertas técnicas<sup>289</sup>.

Otra mañana en Mulatos vamos a la cacaotera de Marina David. Su finca está separada de la Aldea de Paz por el río Mulatos, que cruzamos pisando las piedras más grandes. Marina nos recibe con tinto dulce y nos muestra su cacaotera que está detrás de su casa. Es grande, de cinco hectáreas, pero solo la mitad ha sido recuperada. Aprecio la diferencia entre la parte recuperada y la trabajada. Marina recuperó su parte hace un año, como Blacho, pero esta cacaotera está más vieja, tiene treinta años y pronto la producción empezará a disminuir. Jesús Emilio me muestra una forma de estimular el crecimiento de nuevos árboles: hace un corte diagonal con el machete cerca de la base del tronco y me explica que de ese corte crecerá una rama nueva. “De una coge tierra”, dice, y puede reemplazar el árbol viejo. Mientras el árbol nuevo crece, Marina aún tendrá la producción del árbol viejo, y cuando el nuevo esté lo suficientemente grande, se cortará el viejo para dejar solamente al nuevo. La parte selvática también produce algunas mazorcas y los loros silvestres vienen a comerlas. Marina también tiene piña, plátano y árboles de aguacate sembrados entre el cacao. Me dice que el aguacate es “amigo del cacao” y que lo usa para alimentar a sus marranos<sup>290</sup>.

**La cosecha:** En La Unión salgo a trabajar con Ramiro, el marido de Berta, y sus trabajadores: tres hijos suyos; el ‘Negro’, hijo de Jesús Emilio quien vive con ellos, y Arbey, el yerno de Ramiro y Berta. Llego temprano a la casa de Berta, después de caminar la hora y media desde San Josecito. Me da limonada y un desayuno de arroz, frijoles y plátano maduro. Ramiro está a punto de salir a trabajar y le explico que quiero ir con ellos y aprender. Caminamos unos veinticinco minutos desde el caserío de La Unión, pasando por la cancha de fútbol (donde dejaron los muertos de la masacre de 2000 para que el CTI los recogiera) y subiendo la loma empinada que va a Pelahuevo. Ramiro empieza a trabajar y le pregunto qué puedo hacer. Al inicio me siento incómoda; no sé cómo pedirle que me dé tareas. Me pasa un balde rojo de plástico de cinco galones, y me dice que

---

<sup>289</sup> Diario de campo, 19 de julio de 2014

<sup>290</sup> Diario de campo, 20 de julio de 2014

puedo 'recoger'. Ya había aprendido a 'coger' con la puya y el machete con Jesús Emilio y su hijo, como describí en el prólogo. El balde tiene una cinta para colgarlo del hombro. El grupo se divide en gente 'cogiendo', cortando el cacao y dejándolo caer entre los árboles, y gente 'recogiendo', colectando el cacao tumbado del suelo en los baldes y organizándolo en pilas. Ramiro me explica que en cada hectárea se siembran 720 árboles, si hay una distancia de cuatro metros entre cada árbol, aunque hay algunas personas que siembran con un poco menos de distancia. En esta cacaotera hay algunos árboles viejos y otros muy nuevos, de apenas dos años, dando su primera cosecha.

Empiezo a seguir a Ramiro y a recoger el cacao que él corta, subiendo y bajando las cuestas; torpe pero determinada. Veo una serpiente delgada, varias mariposas y muchas arañas enormes. Piedritas entran en mis botas y siento la presión desigual en diferentes lados de mis pies por estar siempre en pendientes, y pronto desarrollo ampollas. El sudor calienta mi cuerpo. Le pregunto a Ramiro sobre su vida mientras caminamos entre los árboles. Él nació en La Unión y ha vivido allí toda su vida. Los únicos tres años que vivió fuera fue durante el desplazamiento de 1997. "Incluso nunca fui a Mulatos", me dijo, "la primera vez que llegué allá fue cuando fuimos a recoger al cuerpo de Luis Eduardo". Me dice que nunca conoció a su padre y que había trabajado en esta misma finca como jornalero cuando era adolescente. En ese entonces era de un primo, quien la vendió a la Comunidad de Paz cuando el desplazamiento, porque era uno de los que nunca quiso volver.

El trabajo es duro, cargo al hombro el cacao que rápidamente llega a pesar mucho, y me cuesta subir con el peso desigual sobre un lado de mi cuerpo. La sensación de caminar por las arboledas sombreadas me refuerza muchos de los pensamientos de mi experiencia trabajando con Jesús Emilio en Arenas. Mientras trabajo, mi mente anda sin rumbo, pensando en muchas cosas y nada a la vez, haciendo conexiones. Casi es una experiencia de meditación. Me pregunto si es lo mismo para ellos. Estar a solas pero juntos. También me refuerza la idea de que el trabajo es una suma de muchos pequeños esfuerzos. Un grano, dos granos, una mazorca, dos mazorcas. El hecho que no es mecánico, como una línea de producción en una fábrica, sino que requiere de pensamiento y estrategia. Este trabajo es un medio de interacción importante para esta familia, entre el padre y los hijos. Le pregunto a Ramiro sobre las mazorcas negras; le muestro una, le pregunto si sirve y

me dice que sí. Le pregunto cómo se sabe, y me muestra que hay que sacudirla y si repiquetea está bien. Si no suena y está muy liviana, ya no sirve. Corta una negra y la abre para mostrarme los granos adentro. Unos minutos más tarde le escucho diciendo al yerno, “no deje los negros, ellos todavía están bien”. Está enseñando, recordando, dirigiendo y formando el grupo. Es un mecanismo de vinculación afectiva. Mientras trabajamos, ocasionalmente se hablan: “Hay uno allí que perdió”, o “Yo cojo esta parte”.

Mientras Alberto y el Negro me habían contado que a ellos les gusta recolectar el cacao en muchas pilas pequeñas porque las cascaras de las mazorcas son un excelente abono y eso “devuelve al árbol”, a Ramiro le gusta formar pocas pilas grandes. Veo su técnica experimentada recogiendo una mazorca del piso cortando la superficie de la piel con la puya y tirándola a la pila. El ritmo del trabajo varía dependiendo de dónde está la pila con la que se está trabajando. Al inicio, cogemos y recogemos el cacao más lejos del punto donde se hace la pila. Esta es la parte más difícil pues significa que estoy cargando el balde pesado más lejos. Cuando llenamos el balde, vamos a la pila y lo vaciamos allí. Pasamos a los árboles más cercanos a la pila y así sucesivamente hasta que cruzamos al otro lado de la pila y vamos cada vez más lejos de ella para recoger, hasta que empezamos una nueva pila. Al lado de las pilas grandes hay pilas de cascaras abiertas negras y descompuestas, indicando que estos lugares, en pequeños claros o planos entre las pendientes, son los habituales. Cuando llegamos cerca de la segunda pila paramos para almorzar. Ramiro ha traído un *tupper* grande de arroz, frijoles, chicarrón, hígado y plátano que comparte conmigo y con sus hijos. Su yerno tiene su propio almuerzo preparado por su mujer. Hablamos un poco, hay una broma ocasional, pero también dejamos un silencio. Pienso, esta es una unidad familiar. Esto es trabajar juntos y vincularse. Me siento con mi espalda contra la pila. Hay moscas zumbando alrededor de ella, a veces entran en los huecos entre las mazorcas y se quedan atrapadas un rato dentro de la pila.

Después del almuerzo seguimos trabajando otras dos horas, y me canso mucho. Terminamos de coger todas las tres hectáreas de la cacaotera, que daría unos 90 kilos, pero no recogemos todo. Mañana regresarán para terminar de recoger y sacar el cacao de las mazorcas. Están impresionados con mi trabajo. “Ustedes son muy fuertes”, les digo mientras organizamos las cosas para regresar al caserío. “Fuerte usted, que viene desde Bogotá para trabajar en el monte” y se ríen. Pasamos un árbol de zapote en el camino a

La Unión y posiblemente es la cosa más dulce y deliciosa que he comido en mi vida, después de esforzarme y acalorarme tanto. Esta experiencia da una sensación física de su realidad cotidiana con el cacao. Hay una estructura del día: desayuno, partir para el sitio de trabajo, trabajar, almorzar, trabajar, regresar. No hay prisa pero el trabajo es constante. La sensación del tiempo está formada por esta estructura, y la concepción del espacio está influida por la realidad física de las pendientes, el suelo, los árboles. Las relaciones sociales son creadas por estos equipos y se siente el trabajo, el esfuerzo, la comida a la hora del almuerzo. Pero también se aprecia la tecnología, el conocimiento. Mientras trabajo, mi mente deambula sin rumbo, y cada uno de ellos también está solo con sus subjetividades y silencios. Pienso que la concepción 'occidental' es que la ciencia y la academia están por encima de la labor manual, en la jerarquía socialmente construida de los conocimientos ya que esta última no requiere aprendizaje. Pero veo que no es verdad. Durante años se forma el cuerpo y la mente para hacer este trabajo con el cacao. Dónde pisar, cómo cortar, las diferentes tecnologías para la manipulación del cacao, cómo podar, cómo decidir cuáles pilas de cacao recoger y en qué orden, buscando las pilitas pequeñas dejadas por los que van 'cogiendo' y divisando las mazorcas perdidas que caen en los caños y que se esconden debajo de hojas muertas. Se aprende diferente en el campo, pero se aprende<sup>291</sup>.

**La fermentación y el secado:** Después de abrir las mazorcas y sacar todas las semillas, viene la fermentación y el secado. La fermentación es la etapa débil en la producción de la Comunidad. Para producir cacao de la calidad requerida para hacer chocolate gourmet, habría que fermentar los granos en cajones grandes con un control central sobre la duración y la temperatura, revolviéndolo frecuentemente para asegurar que se fermenten todos iguales. Algunos miembros de la Comunidad tienen cajones pequeños de madera, en las cacaoteras o en los caseríos, pero muchos también dejan su cacao fermentar en las cacaoteras en costales, como Gildardo, o debajo de hojas grandes, como Jesús Emilio. Después de unos días de fermentación, se pasa a la secadora, plataformas altas de madera. En los caseríos hay toda una arquitectura de secadoras agrupadas en diferentes partes. Al pasarlas caminando, se siente el olor a cacao. En la casa de Alberto en Arenas

---

<sup>291</sup> Diario de campo, 16 de julio de 2014

Altas, le ayudo a subir unos baldes de cacao fermentado al techo. Lo sacamos a la plataforma en tres pilas acuosas. Está lleno de gusanitos. Ahora la tarea es separar los granos. Al inicio no quiero tocarlo por los gusanos, pero respiro profundo y me pongo en ello. Huele a alcohol, de fruta podrida, y a veces de las partes menos fermentadas sale ese olor a guanábana que tiene el cacao fresco. El color varía entre caramelo oscuro a negro. Unos están cubiertos en un moho blanco y esponjoso. Hay unos granos que mantienen su forma original de mazorca casi entera, y hay que vendimiarlos del esqueleto blanco interior para separarlos. Están llenos de vida. Me acostumbro a medias a los gusanos, pero paso a Alberto las mazorcas más llenas de ellos, y se burla de mí<sup>292</sup>.

Otro día subo a la secadora al lado de la bodega en San Josecito con Arley. Arriba están un hombre y una mujer joven, Nigeli, quienes ya han empezado a trabajar. Hay seis secciones cuadradas en la secadora y, en cada cuadrado, pueden caber unos 250 kilos de cacao. Hay cacao allí que ya está seco, entonces lo recolectamos en costales. Germán, mientras tanto, empieza a subir costales con cacao que necesita secarse más para vaciarlo en los cuadrados desocupados. Trabajamos en silencio bajo un sol cada vez más fuerte. Arley muestra a Nigeli cómo hacer entrar el cacao en los costales de la forma más fácil. Ella tiene puesto un vestido imposiblemente elegante blanco y negro y los pies descalzos.

Empujar el cacao seco en pilas es cómo zarandear unas piedritas livianas, el sonido es sordo como piedras tocándose en una playa. Algunos de los granos tienen franjas estrechas de negro, la fruta –el mucílago– que ha secado encima. Los granos más secos tienen un color adentro de un morado muy oscuro. Se me está volviendo un objeto familiar y jugar con él en una actividad habitual<sup>293</sup>. En la finca de Jesús Emilio y Alberto, en Arenas Altas, la secadora está encima de la casa. El techo puntiagudo está en unos rodillos en los que se desliza, dejando expuesta la secadora. Alberto me ayuda a subir y me pasa un palo con una cuadra rectangular al final, que usa como una escoba para revolver el cacao. Me muestra que si muerdes el cacao mientras que está todavía húmedo, se notan los dos colores: morado brillante por dentro y la piel café de la almendra. Cuando está seco, las

---

<sup>292</sup> Diario de campo, 28 de diciembre de 2014

<sup>293</sup> Diario de campo, 12 de julio de 2014

dos partes del cacao son más unificadas de color, el morado destiñe. La parte morada es arrugada y parece a un cerebro. “Se necesitan dos más soles para secar,” me dice. Me muestra la ‘zaranda’, un marco de metal con huecos. Se coloca el cacao encima, se agita, y la ‘pasilla’ (la basura: la cascarilla y el cacao de mala calidad) va saliendo por los huecos, dejando las almendras buenas. Me explica que se vende la pasilla a la empresa chocolatera Luker en Medellín a 4.000 pesos por kilo (a 2014). Ellos usan la pasilla para aumentar sus cantidades de cacao en la producción de su chocolate. “La basura de la Comunidad es basura orgánica, es mejor calidad que el cacao convencional que ellos usan”, se ríe<sup>294</sup>.

Cuando el cacao está completamente seco, hay diferentes destinos posibles. El comprador más importante es Lush Cosmetics en Inglaterra. Normalmente mandan envíos de 25 toneladas, dos por año, aunque Lush quiere comprar hasta 100 toneladas anuales. Va primero a Rotterdam, en Holanda, y luego pasa a Inglaterra. Otro comprador internacional es GEPA en Alemania, quienes compran doce toneladas anuales. Cuando tienen cacao de sobra, lo venden a La Nacional de Chocolates o a la Luker en Medellín y envían 150 kilos de pasilla que mezclan con su cacao para producir su chocolate. Para la exportación hay un proceso de empaque que requiere bastante cuidado; el envío doméstico es menos exigente. La otra posibilidad es el procesamiento en chocolate.

**La exportación:** Para exportar el cacao en grano hay que reducir la humedad a un 5 o 6 por ciento. En el mercado interno un 8 o 10 por ciento es aceptable, porque no tiene que viajar tan lejos<sup>295</sup>. Julio me enseña cómo juzgar la calidad del cacao que traen los campesinos de las diferentes veredas, miembros y no miembros de la Comunidad. El transporte hasta San Josecito es en mula, en costales pesados. En alguna ocasión he pensado que también se podría hacer una etnografía de la Comunidad desde las mulas; sin ese animal, no podrían hacer lo que hacen. Como las distancias son largas, y las lomas son empinadas, el transporte es esencial para su consolidación como proyecto en diferentes espacios. Por otra parte, es en el desplazamiento entre las diferentes veredas

---

<sup>294</sup> Diario de campo, 16 de abril de 2014

<sup>295</sup> Según Jesús Emilio, Evento en The English School en Bogotá, 12 de marzo de 2015

que se aprecia la espacialidad de la serranía. Algunos miembros con mejor economía individual tienen sus propias mulas; otros tienen que usar mulas ‘comunitarias’ prestadas que tienen que solicitar para ciertas actividades.

Paso una mañana con Julio en la bodega recibiendo el cacao de las veredas. Llega Ricardo de La Unión y Julio le ayuda a bajar los costales de su mula y subirlos a una balanza colgante. Uno pesa 48 kilos y el otro 50. Julio aprieta una puñada de cacao y se queja, dice que está mojado. Saca unas almendras y las pone en la máquina que prueba la humedad. Me muestra que tiene un 53% de humedad, demasiado para poderlo mandar. Revuelve el cacao con la mano y me explica que suena “sordo”. “Toca secarlo más”, dice. Me pasa una puñada, y me muestra que está pegajoso, la miel de su cáscara está adhesiva todavía. Al apretarlo, noto que tiene una consistencia un poco esponjosa. Pero Julio lo compra igual, diciendo que lo sacará a secar al sol uno o dos días más en la bodega. Lush financió la compra de esta máquina para probar la humedad. Al inicio de la relación comercial, hubo problemas con un envío cuando el cacao llegó con moho a Inglaterra y se perdió una parte. La empresa decidió que la Comunidad pagaría esa parte en cuotas, recibiendo menos plata por envíos futuros hasta que se nivelaran, y mientras tanto invirtió en la compra de la máquina y la construcción de más secadoras.

Me quedo toda la mañana con Julio aprendiendo. La gente llega con bultos de cacao que Julio compra. Un campesino no miembro de la Comunidad llega con una bolsa plástica con unos cuatro kilos. Julio le dice que su cacao está demasiado húmedo, casi mojado, y lo rechaza, mandándole para los compradores en San José quienes les pagarán un precio más bajo. “¿Qué le pasó? Usted antes me ha traído cacao bueno”, dice. Luego llega otro señor con una mula cargando dos costales con cacao orgánico de La Unión. Julio me muestra que este cargo sí está bien seco. Tocándolo en los costales, girándolo con la mano, suena suelto. Julio también muerde las almendras para probar su sequía, y me enseña cómo distinguir entre cacao seco y húmedo. Por dentro de la piel hojaldrada de la almendra, el cacao es morado oscuro, amargo, fragante. Más húmedo, se siente más el contraste entre lo amargo y lo dulce. Más seco, se siente más el sabor a chocolate, sin dulce. Se deshace fácilmente en la boca y la piel se descascarilla más. Las pepas más húmedas son más pegajosas. Anota las compras de cacao en su cuaderno, en la oficina polvorienta de la bodega. Pone “cnb” para convencional y “org” para orgánico, cuando

viene de cacaoteras certificadas. Después de anotar todas las acciones económicas en el cuadernito, los pasa a una carpeta. La oficina tiene una ventana que da hacia la casa atrás, donde veo a un marrano y a unos niños jugando. Hay pósteres en la pared y una foto de Eduar Lancheros.

Esa mañana, hablo mucho con Julio sobre el cacao. Lo tocamos, lo comimos. Lo pienso como un objeto que ha sido central a la vida de la gente en la zona. Julio me dice que creció en el monte aprendiendo a trabajar el cacao. “Así soy yo feliz, en el monte, el oxígeno del monte es muy bueno”. Me dice que el cacao es una fruta femenina, porque a las mujeres les gusta el chocolate. Pero pienso también en la forma de la almendra y de la mazorca, con sus curvas suaves. Me dice que también es “una fruta romántica”. Hace poco, cuenta, había llegado un guatemalteco a la zona buscando comprar madera (otro negocio clave en San José), y cuando vio el cacao en la bodega llenó sus bolsillos con él, porque “dijo que funcionaba mejor que el viagra, y además es natural, no hace daño, muchas personas le meten químicos al cuerpo, mientras que se puede comer cuatro o cinco pepas y ya”<sup>296</sup>.

Arley me muestra cómo usar la máquina de humedad. Hay que ponerle una muestra de cacao, tres o cuatro granos, en una sección extensible y luego atornillarla hasta que la tapa deja de rotar pero el tornillo sigue rotando. Luego se pulsa un botón blanco y la máquina lee la humedad. Si hace falta sacarlo otro día o más, Arley me explica que dan a la gente dos opciones; o pagan menos por kilo, o quitan un par de kilos del cálculo. La mayoría prefiere la segunda opción porque les sale mejor. Los costales se guardan en diferentes secciones de la bodega, dependiendo de si necesitan más días de secado o no, y si son orgánicos o no. Es todo un sistema organizativo. Llegan Erika y Andresito, la esposa e hijo de Arley. Comienzan a jugar con la balanza. Le cuelgan una llanta estrecha y suben en la llanta para pesarse. Andresito empieza a jugar con un carro plástico que tiene en la mano, subiéndolo por los costales guardados. El cacao es parte de su con-texto de socialización.

---

<sup>296</sup> Diario de campo, 13 de abril de 2014

Arley me muestra cómo cerrar los costales para la exportación. Primero ponen el cacao en una bolsa plástica verde, luego en un costal de cabuya. Se cierra la bolsa plástica con una abrazadera de plástico; hay que apretujarlo para quitar todo el aire. Luego se teje el costal con una aguja y cuerda amarilla fuerte. Hay un gorgojo que rompe el cacao, por eso, me explica Arley, hay que quitar el aire y la mosca muere, así no destruye el cacao durante el viaje. Hay que ponerlo en el costal también porque con toda la manipulación de las bolsas, el plástico se rompería. Pregunto sobre los diferentes colores del grano de cacao, de casi negro a rubio claro, y me dice que idealmente el productor cosecha cada diez a quince días, pero si no lo hacen algunas mazorcas maduran más que otras. Los granos más negros son los que han quedado más tiempo en el árbol. Pero no cambia la calidad. Otra variable es el tiempo de fermentación. Dice que ésta debe tomar entre cuatro a seis días, pero si el productor deja el cacao apenas dos o tres días, el color del grano es más claro. Explica que si el cacao está subfermentado, el cliente no lo quiere. Pero los miembros de la Comunidad son cada vez más juiciosos con la fermentación. Están en un proceso de mejoramiento y el CI está haciendo reuniones con los productores para recordar y mejorar<sup>297</sup>.

Cuando están preparando un envío grande, usan los días de trabajo comunitario (en San Josecito los jueves) para que todos ayuden en la preparación. Durante el periodo de almacenamiento recolectan el cacao seco en costales y, a veces, si se demora mucho el envío, tienen que sacarlo otra vez y secarlo de nuevo. Al alistar un envío, tienen que organizar y pesar el cacao. Un jueves paso una mañana en la bodega con un grupo grande. Julio y dos otros hombres llenan y pesan los costales; 70 kilos cada uno más un kilo del costal. La compañera de Julio, Uberli, ayuda a Julio a mantener abiertos los costales mientras él añade y quita puñadas para llegar a los 71 kilos. Dos mujeres, Diana y Morelia, tejen los costales para cerrarlos, y los jóvenes llevan a sus espaldas los costales ya tejidos a otro edificio de almacenamiento donde hay un ventilador eléctrico para mantener el aire lo más seco posible. Se ríen y llaman a los jóvenes las 'bestias' por su fuerza llevando los costales al hombro. Un radio eléctrico suena; la emisora local con canciones de reggaetón. Me pongo a ayudar a las mujeres tejiendo los costales. La aguja es larga y puntiaguda.

---

<sup>297</sup> Diario de campo, 12 de julio de 2014

Diana me muestra cómo hacerle un lazo al final. Cuando está todo listo el envío, se manda en un camión con la compañía exportadora EXPOCOSURCA, contratada por Lush hasta Cartagena, donde los costales se ponen en un contenedor que va en un barco hasta Rotterdam.

**La transformación en chocolate:** La Comunidad tiene unas máquinas que compraron con un fondo de una ONG. Cuatro personas fueron capacitadas para manejarlas, pero quienes realmente se encargan del proceso son Germán y Leidis Arteaga, una hermana de Blacho. Ella me muestra el proceso. La primera máquina es la tostadora, un tubo largo que se calienta sobre fuego de gas, en el que se echa el cacao y rota, revolviéndolo para que se tueste todo igual y no se quemé. Echa treinta y cinco kilos aunque tiene una capacidad para cincuenta, y escuchamos al sonido del cacao revolviéndose. Pasan unos cuarenta y cinco minutos para tostarlo, dependiendo del nivel de humedad. En frente hay un contenedor grande de metal con huecos debajo para que entre aire, de donde ella saca unos granos para averiguar si está listo todavía o no. Está claro que este cacao no se ha secado parejo, me explica, porque algunos granos se tuestan más rápido que otros. Cuando está bien tostado, la cáscara sale fácilmente entre los dedos. Cuando todo está tostado, Leidis deja salir todo al contenedor para que repose unos minutos, y lo revuelve con una paleta de madera. Luego lo pasa a la siguiente máquina, la descascarilladora. Esta máquina quita la cáscara, y el cacao sale abajo en pedacitos, oscuro y brillante. Me muestra que detrás hay un tubo donde sale la cáscara. Finalmente, se pasa por un molino, dos ruedas grandes de granito que giran y muelen el cacao. De allí sale el chocolate puro: el 'licor'. Leidis me muestra cómo nivela el molino con unos tornillos para que no salgan granos sino en una pasta fina. Después, hay que dejarlo enfriar una hora o más, y lo ponen en los moldes de plástico que le darán la forma de la barra de chocolate. En esta etapa pueden mezclarlo con azúcar, panela u otras cosas, pero generalmente lo producen sin adiciones, ciento por ciento chocolate. Ponen los moldes rellenos con licor encima de la vibradora, una mesa de metal que vibra durante varios minutos para compactar al chocolate y evitar burbujas. Finalmente pasan los moldes a bandejas, que son amontonadas en unos carritos de metal y las mueven a una nevera grande industrial por una noche o un día. Luego sacan las barras de chocolate de los moldes y las envuelven en papel mantequilla, y ya están listas para vender. Hablo con Leidis de los eventos que organizo en Bogotá con el chocolate, y me dice:

Cuando me dicen que alguien está tomando una taza de chocolate de la Comunidad, siento una alegría, porque uno se alegra mucho [de] que la gente está conociendo el producto que está saliendo de la Comunidad. Uno siente como si su corazón se acelera, como cuando uno está enamorado. Cuando uno está enamorado de su producto, al saber que otros también se están enamorando de él, siempre uno está muy feliz [...] me gusta el producto al final cuando lo veo. Siempre es muy cansón, uno se cansa mucho, pero cuando lo ves, y cuando alguien llega y pregunta si tienes cacao, y contestas sí, esa alegría como que compensa todo, eso es lo que más me gusta, que la gente está contenta con el producto<sup>298</sup>.

También se puede hacer chocolate de forma artesanal en casa. Un día compro un kilo de cacao para que Brígida me enseñe a hacerlo. Primero tuesta el cacao en una olla grande, revolviéndolo con una cuchara de madera. Empieza a salir un olor fuerte y amargo a chocolate. Después de media hora me muestra cómo la cáscara de los granos que están bien tostados se sale al apretarla. Pasamos a la mesa de la cocina y quitamos las cáscaras manualmente. Luego, los granos brillantes entran al molino que ella usa para moler maíz y preparar arepas, un molino de metal pequeño que se monta en la mesa. Tomamos turnos para molerlo todo a mano. Sale con grumos y decidimos molerlo una segunda vez. Ahora sí, la pasta sale lisa. Luego ella forma bolitas con la pasta y las deja en platos. Cada bolita sirve para preparar cuatro tazas de chocolate. Decidimos prepararlo todo porque es un jueves comunitario y la gente está trabajando en la construcción de casas, así que pensamos que sería bonito darles chocolate para animarlos. Hervimos una olla enorme de agua y le echamos todas las bolitas de chocolate y dos bloques de panela. Empieza a hervir lentamente. Los niños vienen a ver qué estamos haciendo y nos ayudan a revolverlo para que se disuelva el chocolate. La casa se llena con el olor. Finalmente está listo y pasamos por San Josecito repartiendo tazas de chocolate.

### **3.2 La relación comercial con Lush Cosmetics**

En 2009, algunos delegados de la Comunidad estaban en una gira política por Europa y fueron a un encuentro con la organización Tamera en Portugal<sup>299</sup>. Tamera les presentó a

---

<sup>298</sup> Entrevista 20 de marzo de 2015

<sup>299</sup> Tamera (<http://tamera.org/index.html>) es un proyecto fundado en Alemania que hoy tiene su sede en Portugal, que busca formar un modelo de convivencia alternativa no violenta y autosostenible. Tiene relación con la Comunidad de Paz desde 2005 y ha financiado proyectos, capacitaciones e intercambios. Es el aliado internacional más grande de la Comunidad que no pertenece estrictamente a la comunidad internacional de los derechos humanos, sino al campo internacional de la autosostenibilidad, autonomía y alternatividad, por falta de un mejor término.

otro asistente a ese evento, un dirigente de una empresa multinacional con sede en Gran Bretaña, Lush Cosmetics<sup>300</sup>. A partir de ese encuentro empezó un proceso de acercamiento y llegaron a un acuerdo para comprar el cacao de la Comunidad. Hoy día, Lush es el comprador más grande que tienen. Les compran hasta cien toneladas anuales de cacao, que tiene dos certificaciones: “orgánico” y “comercio justo”. Lo procesan como manteca de cacao que usan para fabricar barras de masaje corporal (‘Peace Bars’), las cuales venden en sus novecientas tiendas ubicadas en cincuenta países. Lush pretende ser una empresa de comercialización alternativa, que además de apoyar económicamente a pequeños productores, como la Comunidad, trabaja para visibilizar la situación de derechos humanos de las personas que viven en la zona. Esta es una empresa multinacional con fines comerciales, y su nicho en el mercado se debe a su imagen de empresa ética; por lo tanto su relación comercial con la Comunidad beneficia esta imagen. Habría mucho por analizar sobre esta relación comercial: los debates sobre qué tan ‘justo’ realmente es el comercio justo; la mercantilización de la etiqueta ‘orgánico’; las críticas posibles al modelo caritativo en las relaciones económicas entre empresas multinacionales y productores ‘tercermundistas’; las posibles dependencias; la idea de lo ‘glocal’; etcétera. Sin embargo, mi enfoque no es analizar el trabajo de Lush, sino el valor que los miembros de Comunidad otorgan a la relación comercial, la percepción que ellos tienen al respecto y cómo esta relación contribuye a las narrativas pre-existentes de la Comunidad sobre autonomía, ‘alternatividad’ y protección al medio ambiente, y cómo dicha percepción ayuda a cristalizar la ‘narrativa orgánica’ al cruzar narrativas locales con narrativas globales.

Lush no fue la primera empresa de comercio justo que llegó a la Comunidad. Antes, hubo una experiencia con el banano primitivo o ‘baby’. Según Pardo (2007: 179-181), un grupo de mujeres de la Comunidad empezó la siembra de éste en 1998 porque quería buscar más ingresos económicos. El grupo vendía a la empresa colombiana exportadora UNIBAN<sup>301</sup>, y la Comunidad decidió ampliar este cultivo. Con recursos de proyectos de ONG internacionales, el CI coordinó una serie de préstamos a sus miembros, compraron mulas para transportar la fruta y capacitaron a las familias sobre el proceso de producción

---

<sup>300</sup> <https://www.lush.com/>

<sup>301</sup> <http://www.uniban.com/index.php?lang=es>

y los estándares de calidad exigidos por el mercado internacional. En el momento de la investigación de Pardo, le comentaron que deseaban transitar a la producción orgánica para poder acceder a mejores precios y también porque sentían que “conservar el ambiente, es otra manera de defender el territorio” (2007: 181) pero todavía no habían podido. Gildardo me dijo que durante el acuerdo con UNIBAN produjeron siete u ocho toneladas semanalmente, pero la empresa empezó a incumplir con sus acuerdos y a comprar cada vez menos, haciendo que la Comunidad perdiera dinero y cosechas. Muchos miembros de la Comunidad piensan que hubo, en palabras de Gildardo, una “política de bloqueo”, y que personas externas “presionaron a la empresa para que fuera poco a poco aminorando los pedidos hasta el punto que nosotros dijimos no nos sirve”<sup>302</sup>. La percepción del Estado perpetrador intersecta con este análisis de la Comunidad.

Gildardo dijo que comenzaron “a tocar puertas afuera, en Europa y Estados Unidos”. Así lograron establecer un contrato con una empresa alemana, Banafer, y consiguieron la certificación orgánica. Gildardo me contó que Banafer “nos recibió primitivo durante dos años, toda la producción”, pero tuvieron problemas por la distancia: “un mes y medio o dos meses para llegar la fruta allá, no pudimos llegar al punto en que la fruta llegara en buena calidad. Fracasamos en este mercado de primitivo”<sup>303</sup>. Escuché más de la transición del bananito al cacao de un antiguo acompañante de FOR, una de las ONG que trabajan en la zona, quien estuvo en la Comunidad en 2010. Me dijo que algunas personas decían que era importante mantener el cacao junto con el primitivo, porque son cultivos que responden a diferentes climas, entonces si una temporada daba una mala cosecha de uno, el otro a lo mejor tenía una buena cosecha. Pero otras personas habían decidido solamente cultivar el banano y dejar el cacao. Cuando la exportación del bananito fracasó, empezó a aumentar el discurso entre los miembros de la importancia de diversificación de cultivos. Pero aunque algunos miembros de la Comunidad habían abandonado su cacao y otros habían seguido vendiendo a las chocolateras nacionales. Todo este tiempo la producción de cacao seguía, aún en las cacaoteras que algunos miembros abandonaron por preferencia al primitivo. Era solamente reactivarlas otra vez<sup>304</sup>. Entonces empezaron a

---

<sup>302</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 29 de marzo de 2014

<sup>303</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 29 de marzo de 2014

<sup>304</sup> Diario de campo 16 de julio de 2014

buscar otras opciones a través de sus redes de apoyo internacional y la primera empresa internacional que empezó a comprar el cacao fue GEPA<sup>305</sup>. Luego, en 2009, se dio el encuentro con Lush.

Desde la época de Balsamar y la UP hubo un interés en ‘buscar un mejor precio’, regularlo y cortar los intermediarios en Apartadó, para así construir una cierta autonomía económica y alimentaria. Gildardo dijo que “una de las luchas de la comunidad siempre ha sido que la gente pueda tener un comercio justo con un buen precio. Los intermediarios siempre [se] aprovechan de los precios, y son los mayores beneficiarios”<sup>306</sup>. Los miembros de la Comunidad tienen la idea de que el acuerdo con Lush subvierte al modelo capitalista tradicional (aunque reconocen las contradicciones), y esta percepción se evidencia en varios elementos:

1. La relación directa corta la serie de intermediarios, posibilitando así un mejor precio.
2. Recogen directamente de la bodega de almacenamiento. Normalmente el productor contrata el transporte, pero como hubo interceptaciones de los camiones por paramilitares y robos de dinero que alcanzaron los 150 millones de pesos, Lush contrató directamente a una empresa para que recogiera el cacao en camiones y a otra para que lo transportara por barco a Europa. Según Jesús Emilio, los paramilitares “no se van a meter con una empresa internacional, van a tener problemas, en cambio si se meten con nosotros pues no pasa nada”.
3. Lush apoya a la Comunidad en el proceso y los pagos para la certificación orgánica y de comercio justo; procedimiento que para muchos grupos campesinos es difícil y costoso.
4. Han invertido en el mejoramiento del proceso de producción, financiando, por ejemplo, la construcción de secadoras y la máquina para medir la humedad del cacao. También han invertido en el proyecto de la Comunidad de defensa de los derechos humanos. Jesús Emilio dio como ejemplo cuando subvencionaron la comida y el transporte para una ‘peregrinación’ humanitaria que organizó la

---

<sup>305</sup> Empresa de comercio justo en Alemania, <https://www.gepa.de/>

<sup>306</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014

Comunidad en octubre de 2013 con varios visitantes de otras comunidades y varias ONG para verificar la situación en una vereda con presencia paramilitar.

5. La Comunidad compra cacao no solo de sus miembros sino también de otros campesinos de la zona cuyas cacaoteras no son certificadas. Jesús Emilio dijo que la Comunidad quería “beneficiar a varios campesinos del entorno, y Lush fue muy consciente en eso”, porque a esos otros campesinos “les toca vivir las mismas circunstancias”<sup>307</sup>.

Pero, quizás lo más destacable de la relación de la Comunidad con Lush es el trabajo de visibilización. En su página web informan sobre el origen de su cacao<sup>308</sup>, y en las tiendas los empleados hablan con los clientes sobre qué es la Comunidad de Paz. Más allá, en marzo de 2014 se hizo una campaña pública conjunta entre Lush y PBI UK en todas las tiendas y redes sociales, para dar a conocer a la Comunidad entre los clientes e involucrarlos en el cabildeo político<sup>309</sup>. Durante la campaña se recogieron 24.000 firmas pidiendo al Estado colombiano cumplir con el Auto 164 de 2012 de la Corte Constitucional (*Capítulo 2*). Este llamado se conectó con los múltiples llamados de ONG para que el Gobierno colombiano cumpliera con el Auto.

Además, Lush ha escrito cartas al Gobierno nacional, comportándose como las ONG de derechos humanos que acompañan a la Comunidad, pero con un peso distinto, por ser una empresa internacional<sup>310</sup>. Desde que conozco a la Comunidad, en varios momentos ha habido fumigaciones áreas al territorio para eliminar cultivos ilícitos. Estos, sin embargo y como ha ocurrido en diversas regiones del país, han afectado los cultivos de la

---

<sup>307</sup> Testimonios tomados por el equipo de PBI UK (cuando yo era parte) durante la visita de Jesús Emilio y Arley a Londres en noviembre de 2013, en el marco de la preparación de la campaña PBI UK-Lush de marzo de 2014, para un informe sobre las ‘buenas prácticas’ en materia de negocios y derechos humanos de esta relación comercial, titulado ‘Solidarity Economy’ (informe no público de PBI UK, archivo personal de la autora).

<sup>308</sup> <https://www.lush.co.uk/fair-trade-colombian-cocoa-butter> [accedido 28 de agosto de 2015].

<sup>309</sup> En aras de ser transparente, vale la aclaración que yo fui co-coordinadora de esta campaña durante mis seis meses de trabajo con PBI UK (julio-diciembre de 2013) como encargada de incidencia internacional y de formación al equipo sobre la Comunidad de Paz.

<sup>310</sup> No pretendo valorar la efectividad de la incidencia hecha por ninguna de las partes ante el gobierno colombiano; solo enfatizar el perfil diferenciado de una empresa jugando un papel de presión.

Comunidad, incluyendo a cacaoteras con certificación orgánica, lo que les ha ocasionado perder su certificación. Al respecto, Lush se ha pronunciado. Este comportamiento de ONG, más los otros elementos, contribuyen a la percepción de la Comunidad de que Lush está a su lado, acompañándolos, y que es una relación de solidaridad. Es interesante que esta relación tenga más en común con las relaciones en materia de derechos humanos de la Comunidad con las ONG, que con las relaciones comerciales previas domésticas. Es una Comunidad que ha preferido construir alianzas estratégicas con actores internacionales por su profunda desconfianza en lo nacional. Sienten, además, que esta relación logra juntar lo económico con lo político. Germán dijo, “No es solamente cómo vender el cacao en un alto precio, sino que esta organización está más enfocada en apoyar que la Comunidad sea respetada, y exigen al Gobierno que respete a la Comunidad y podamos garantizar nuestro producto”<sup>311</sup>.

Al respecto, Jesús Emilio dijo:

Dentro de la visión de la Comunidad de Paz, la idea es de autonomía alimentaria en el terreno. La parte de la comercialización es más una estrategia de tener aliados. [...] No es solamente la comercialización del producto pero también de mandar un mensaje de qué es la Comunidad de Paz. [...] es un sentido político. Para nosotros estos dos temas están unidos, pero no siempre se ha visto de esa forma. Aunque para nosotros lo económico y lo político son lo mismo. Las organizaciones a veces dicen que o es la parte económica o es la parte política, pero no podemos juntar las dos. Para nosotros es junto. Para eso seguimos pensando en cómo juntarlos. Para nosotros la exportación sigue siendo eso. Quien nos recibe nuestros productos también nos está haciendo un aporte político. Nos gustaría tener una red de consumidores con una consciencia política. Que dirían, vamos a consumir los productos porque vamos a apoyar a la Comunidad de Paz. El sueño es ese. Que haya consumidores políticos<sup>312</sup>.

Dijo que “hay cada vez más consciencia” en Europa y Estados Unidos sobre cómo les llegan los productos, y por eso les interesa el comercio justo<sup>313</sup>.

### **3.3 La certificación orgánica**

Para mantener la certificación orgánica la Comunidad tiene un acuerdo con una organización de inspección, Certification of Environmental Standards GmbH (CERES)<sup>314</sup>,

---

<sup>311</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 15 de octubre de 2014

<sup>312</sup> Entrevista 20 de febrero de 2013

<sup>313</sup> Entrevista 20 de febrero de 2013

<sup>314</sup> <http://www.ceres-cert.com/portal/index.php?id=67&L=2> [accedido 30 de agosto de 2015]

la cual envía a una persona una vez al año para inspeccionar las cacaoteras. Uno de los requisitos para la certificación es una inspección interna por parte de una persona de la Comunidad, cada dos o tres meses. La persona encargada para esto es Morelia Arteaga, 'More', la novia de Alberto y hermana de Blacho. Tiene unos veintitrés años, vive en San Josecito con su madre, algunos de sus hermanos y su hija de dos años. Luis Eduardo Guerra era su tío. Solamente More puede hacer el trabajo de la inspección, porque está registrada ante CERES como la inspectora interna de la Comunidad. Ella me explicó su trabajo:

Yo soy inspectora, entonces inspecciono las cacaoteras para ver en qué estado están, para ver que las personas están haciendo un mantenimiento adecuado [...] hay que hacerles visitas periódicamente para ver de pronto no hayan residuos químicos cerca, hay que estar muy pendientes con los dueños de los cacaoteras. Por ejemplo que el colindante no vaya a fumigar cerca del cultivo. [...] La certificación exige que hay que inspeccionar, que hay que tener a alguien que está pendiente de revisar los cultivos [...] Yo creo que es importante porque cada quien es dueño de su cacaotera pero tiene un compromiso con la certificación, la Comunidad ha buscado esas certificaciones de comercio justo y lo orgánico, entonces está comprometida a trabajarle a lo orgánico. Hay que inspeccionar para ver que están cumpliendo con ese compromiso. [...] Los de CERES manejan unas fichas, vienen una vez al año, yo lleno las fichas y ellos vienen a verificar, piden que les muestre las planillas, verifican para ver que se está llenando todo lo que ellos exigen. Ellos piden una base de información detallada de los cultivos y de las fincas entonces ellos verifican para ver si yo lleno las fichas bien. Ellos también vienen a inspeccionar algunos cultivos con el dueño y con mi persona<sup>315</sup>.

Un día voy con More para hacer la inspección de las cacaoteras alrededor de San Josecito. Alberto nos acompaña. Hace poco tuvieron una pelea y se separaron por un tiempo, y presumo por su compañerismo que están juntos de nuevo. La inspección es un medio afectivo de interacción. Algunas de las cacaoteras son muy empinadas y llovió por la mañana; rápidamente estamos cubiertos en barro. El paseo dura unas cuatro horas. Vamos de cacaotera en cacaotera reuniéndonos con los productores. Hubo una reunión la noche anterior para informar a todos que tenían que estar en sus cultivos para poder hacer la inspección. Llegamos a la primera cacaotera y allí está Blanca Flores esperándonos. More empieza a hacerle preguntas de un formulario de CERES. Me comenta que la idea es fortalecer la interacción con el productor durante la inspección y darles recomendaciones para mejorar su producción. Alberto va comentando también, explicando

---

<sup>315</sup> Entrevista 22 de enero de 2015

que Blanca tendría que podar más sus árboles. Si el copo está demasiado grande con muchas ramas, el sol no llega a todo el árbol y cuando llueve no se secará bien, entonces se cubrirá con musgo. También le muestra a Blanca la forma de hacer cortes para dejar que crezca un 'chupón' que puede luego reemplazar el árbol viejo. Veo a Alberto estableciendo su conocimiento frente a las mujeres.

More 'traduce' las preguntas del formulario a los productores. Las preguntas son técnicas, por ejemplo si el productor mantiene un diario de campo cada vez que viene a hacer control de corte para tomar notas relevantes sobre qué se necesita hacer. Aunque la mayoría de los campesinos sabe escribir, no es una práctica habitual. More me dice que muchas veces los productores no entienden muy bien las preguntas, y ella tiene que explicar y hacer recomendaciones con base en lo que los formularios piden. Dejamos a Blanca y seguimos el camino. Llegamos a otra cacaotera y encontramos a Héctor sentado bajo un árbol. Héctor trabaja esta cacaotera en un grupo de trabajo con Miguel, quien poco después de esta visita morirá de cáncer de pulmón. More pronuncia que esta cacaotera "está bien chapeada pero le falta podar". Pasando por las diferentes cacaoteras, ella hace este tipo de comentarios: "Yo sé que ésta fue chapeada en mayo, ahora hay que volver a hacerlo"; "Ésta necesita deschuponar"; "A ésta le hace falta más chapeo"; "A estos árboles hay que hacerles desmonillada" (cortar las mazorcas con la monilla). Héctor le pregunta sobre el diario de campo del formulario de CERES y More explica que la idea es registrar cada vez que visita a la cacaotera, qué hizo y cuánto cacao recolectó. "Maricadas", dice Héctor.

Alberto y More paran a menudo para debatir el mejor orden para visitar las cacaoteras. Alberto está constantemente enseñando a More y ella le hace preguntas, por ejemplo sobre los nombres de diferentes plantas, demostrando respeto por su conocimiento. No obstante, también ejerce su propia agencia, insistiendo en la información que ella como inspectora necesita recopilar. Son cariñosos durante la caminata; un cariño un poco tosco, pero cuando se detienen, ella le toca la espalda, y cuando pasamos por la cacaotera de ella y encontramos un palo de mango que está cayendo, ella busca en los bolsillos de Alberto hasta que encuentra una cuerda para atarlo a un árbol más grande. El tema de género en este tipo de comunidades campesinas es complejo y no tengo el espacio para abordarlo aquí; basta decir que a pesar de la filosofía discursiva de la Comunidad de

respeto hacia el otro, el empoderamiento de las mujeres y el hecho de que hay varias mujeres que juegan un papel de liderazgo, sigue siendo, en parte, una cultura machista.

More me explica que tiene que hacer la inspección delante de los productores, por lo menos una persona de cada grupo de trabajo encargado, cada dos o tres meses: “Vengo y reviso las condiciones y luego paso el informe a los del Consejo para que ellos hablen con la persona. Y si la persona viene conmigo para acompañar la inspección, también le digo”<sup>316</sup>. Llegamos a una cacaotera joven donde hay un grupo de trabajo; Yanet y dos hombres. Yanet dice que no tiene idea de las preguntas de More, porque apenas está empezando a aprender a trabajar el cacao. El grupo lleva trabajando esta cacaotera un año. More pregunta si ha ido a algunas de las capacitaciones que el CI ha organizado. Parte del compromiso con CERES es una formación continua con los productores. Yanet dice que no. Pero luego entiende que More está hablando de reuniones sobre el cacao, y dice que ha ido a una sobre el abono orgánico, pero no se acuerda mucho.

Después de cuatro horas nos hemos encontrado con varios productores, aunque no todos estaban en las cacaoteras como se había acordado, en parte por la lluvia de la mañana. Disfruto la caminata. Las pendientes siguen siendo empinadas y difíciles de subir y bajar, pero ya estoy más acostumbrada a la técnica de meter los pies en ángulos fuertes para facilitar el paso. Sigue siendo una actividad desafiante, pero solo físicamente ahora, ya no mentalmente.

Le pregunto a More cómo se sabe que no se ha fumigado en una cacaotera. Ella explica que se puede ver la diferencia: si la maleza está chapeada con un machete se ve “mochada”, en cambio, cuando está fumigada, se ve quemada. Si ella encuentra que alguien ha fumigado su cacaotera, se sanciona:

Yo doy el reporte, lo entrego a los del Consejo y ellos definen una sanción. Por ejemplo, la cacaotera queda en transición. Demora dos años para que se desintoxique dependiendo del químico que se echó. Y la sanción es que la persona queda sancionada por un año sin comprarle porque la persona cometió el error<sup>317</sup>.

---

<sup>316</sup> Entrevista 22 de enero de 2015

<sup>317</sup> Entrevista 22 de enero de 2015

Pude ver la diferencia cuando visité a Conrado y Noelia en La Cristalina. Conrado tiene una cacaotera orgánica, pero su hermano Leonel quien vive en la finca colindante, no es miembro de la Comunidad y fumiga su cacaotera. El lindero entre las dos fincas es un caño. Por el lado de Leonel hay helechos marrones muertos. Ha dejado una franja de un metro en su lado del caño sin fumigar, para no perjudicar la cacaotera de su hermano, que está verde, lleno de pasto corto y hojas descomponiendo sobre el suelo oscuro. Pero no todos los colindantes son tan comprensivos. Eliécer, de La Unión, me comenta que la cacaotera suya es ‘convencional’, porque antes era orgánico pero sus colindantes fumigaban y eso le contaminaba su cacaotera hasta perder su estatus orgánico. Pero el precio del cacao convencional con la Comunidad sigue siendo mejor que el precio de los intermediarios<sup>318</sup>.

Jesús Emilio dijo que lo único difícil para conseguir la certificación orgánica fue el papeleo, porque las prácticas de producción ya eran en gran parte orgánicas:

[C]asi siempre las prácticas de la producción campesina es producir limpio, sino que uno no tiene [que] hacer certificaciones, ni tiene el mercado para eso, porque hasta ahora no interesaba. Ahora se está viendo el interés por productos limpios. Hay mucha gente en el país con producción todavía limpia<sup>319</sup>.

Explicó que la Comunidad ya por sí tenía “buenas prácticas del uso de la tierra” como “sembrar plantas que protegen el suelo, que no generan erosión, que cuidan la naturaleza, que cuidan las fuentes de agua”; esos eran “unos principios muy concretos de la Comunidad”<sup>320</sup>.

---

<sup>318</sup> Diario de campo 26 de julio de 2014

<sup>319</sup> Testimonios tomados por el equipo de PBI UK (cuando yo era parte) durante la visita de Jesús Emilio y Arley a Londres en noviembre de 2013 en el marco de la preparación de la campaña PBI UK-Lush de marzo de 2014, para un informe sobre las ‘buenas prácticas’ en materia de negocios y derechos humanos de esta relación comercial, titulado ‘Solidarity Economy’ (informe no público de PBI UK, archivo personal de la autora).

<sup>320</sup> Testimonios tomados por el equipo de PBI UK (cuando yo era parte) durante la visita de Jesús Emilio y Arley a Londres en noviembre de 2013 en el marco de la preparación de la campaña PBI UK-Lush de marzo de 2014, para un informe sobre las ‘buenas prácticas’ en materia de negocios y derechos humanos de esta relación comercial, titulado ‘Solidarity Economy’ (informe no público de PBI UK, archivo personal de la autora).

En el mantenimiento de la certificación orgánica, las lógicas de la Comunidad se encuentran con las lógicas globales del comercio ético de una forma práctica. Éstas encuentran eco en narrativas y prácticas pre-existentes, como la necesidad de ser auto-sostenibles.

### **3.4 Los elementos de la narrativa orgánica**

#### **3.4.1 La soberanía alimentaria**

La importancia que la Comunidad pone en tener una mezcla de cultivos con el cacao tiene diferentes elementos: (1) El interés de conservar el suelo y el medio ambiente; (2) La complementariedad de ciertos cultivos ‘amigos’ del cacao que crean una relación simbiótica; (3) La trascendencia de la soberanía alimentaria o la auto-sostenibilidad. La práctica de mezcla de cultivos es extendida en la cultura campesina en Colombia, pero su importancia es magnificada en la narrativa orgánica de la Comunidad por una historia relacionada a la narrativa radical. Vimos en *Capítulo 2*, en el relato de Gildardo sobre el proceso de la ruptura, que un hito fueron los bloqueos alimentarios. En otro evento, él aclaró el efecto de estos bloqueos:

[S]e vienen los bloqueos a partir del 2002, donde no dejaron de entrar comida. En todo esto íbamos aprendiendo. En este bloqueo aprendimos por ejemplo que no podíamos dedicarnos a una sola cosa, a la ganadería, al cacao solo, o que nada más el café. Porque si nos dedicábamos a eso nada más, en un bloqueo no podíamos comer café solo, no podíamos comer cacao solo, no podíamos vivir solamente de la ganadería. Aprendimos que teníamos que comenzar a agilizar la siembra de todo lo que producía la tierra. [...] nuestra tierra se produce de todo. Una tierra donde no se sembraba el arroz por ejemplo, o no se tenía la caña, tocó incrementar, sembrar. [...] fue así que nos fuimos organizando<sup>321</sup>.

Según mi revisión de archivos, se presentaron bloqueos alimentarios en la carretera entre Apartadó y San José desde inicios del año 1999<sup>322</sup>, pero el periodo más difícil fue en 2002 (por la arremetida paramilitar, como se mencionó previamente). El 2002 empezó con un robo de cacao. Según un comunicado de CIJP, el 10 de enero un camión que llevaba 10.300 kilos de cacao y 40 kilos de pasilla de la Comunidad fue detenido por un grupo de

---

<sup>321</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 29 de marzo de 2014

<sup>322</sup> En una carta de CIJP al Comandante de la Brigada Decimoséptima, 13 de septiembre de 1999, se arguye que es inadecuado “adoptar medidas de restricción de ingreso de alimentos de la comunidad”. Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1999 pp130-3.

hombres armados vestidos de civil. El camión apareció más tarde, pero sin el cacao<sup>323</sup>. Luego el 10 de abril empezó el bloqueo. Según otro comunicado de la Comunidad, ese día hombres armados vestidos de civil retuvieron un carro en la carretera y le dijeron al conductor que “si siguen subiendo alimentos [...] los matamos”. Dos días después, fue asesinado un conductor de un vehículo de servicio público en el sitio llamado Tierra Amarilla entre Apartadó y San José. Durante ese mes se asesinaron tres conductores de vehículos públicos. Hubo amenazas en Apartadó de parte de grupos paramilitares diciendo que cualquier vehículo que subiera a San José sería quemado y el conductor asesinado. La cosecha de primitivo que la Comunidad tenía lista para vender empezó a perderse, pero ninguna empresa transportadora en Apartadó aceptó sus solicitudes de recogerla. Hubo una reunión de emergencia en Bogotá con miembros de la Comunidad, la Defensoría del Pueblo, el Ministerio del Interior, CIJP y la Vicepresidencia para tratar el tema, y se acordó crear una comisión para garantizar el transporte, pero no apareció<sup>324</sup>. Los enfermos de la Comunidad tenían que bajar en mulas y hasta en bueyes por la carretera para recibir atención médica en Apartadó. Ni siquiera la Cruz Roja Colombiana o el Comité Internacional de la Cruz Roja podían llevar comida a la Comunidad<sup>325</sup>.

El 23 de abril de ese año, el Ministerio del Interior informó a la Comunidad que esa tarde mandarían un camión hasta San José. Pero en horas de la tarde, el delegado del Ministerio informó a CIJP que el camión había sufrido “desperfectos mecánicos que le impiden movilizarse hoy”, por lo que irían el día siguiente. El próximo día llegó un camión acompañado por delegados del Gobierno, pero solo contenía la mitad de los alimentos que había solicitado y pagado la Comunidad. Según CIJP, se escuchaban comentarios en Apartadó que decían que los paramilitares iban a castigar a la Comunidad por subir comida<sup>326</sup>. El 30 de abril llegó sin aviso un camión del Ejército con la otra mitad de los alimentos, pero en Apartadó se escuchaban comentarios de que el mercado “era excesivo”

---

<sup>323</sup> Comunicado de CIJP, 1 de febrero de 2002, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2002 pp11-14

<sup>324</sup> Carta de la Comunidad al Presidente Andrés Pastrana, 17 de abril de 2002, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2002 pp92-5.

<sup>325</sup> Comunicado CIJP, ‘Urgente: doce días de bloqueo’, 22 de abril de 2002, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2002 pp99-100

<sup>326</sup> Comunicados de CIJP sobre el seguimiento al bloqueo, 23 y 24 de abril de 2002, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2002 pp101-3

y que se sospechaba que iba destinado a las FARC<sup>327</sup>. Un conductor entrevistado por un periodista del diario *El Colombiano* dijo: “No le sube nadie. Me puede pagar el triple pero no lo hago. Ya mataron a tres conductores y nadie quiere ser el cuarto”<sup>328</sup>. Según Pardo (2007: 212), hubo otro bloqueo de los paramilitares en 2004 y la Comunidad organizó un grupo de 200 personas e hizo una gran marcha a pie hasta Apartadó, donde compraron todos los productos de primera necesidad y caminaron de vuelta. Según la última entrevista a Luis Eduardo Guerra, antes de que su asesinato, esta práctica seguía también en 2005. Luis Eduardo describía a los bloqueos como “una nueva estrategia para seguir atacándonos”<sup>329</sup>.

Es evidente que los bloqueos y el manejo de ellos por parte del Gobierno contribuyeron a la cristalización de la percepción que la Comunidad tiene del Estado; pero también a la magnificación de la importancia de ser auto-sostenibles. La sobrevivencia en caso de bloqueos es un primer bloque de esta narrativa sobre la soberanía alimentaria; en la manifestación actual se mezcla con un creciente deseo de ser autónomos también desde una filosofía de vida. Esta narrativa está muy presente en el discurso de Alberto. Además de la finca que él y su padre administran en Arenas Altas, Alberto y More manejan una cacaotera arriba de San Josecito, que él bromeando llama ‘El Supermercado’ por la cantidad de cultivos mezclados con el cacao: aguacate, primitivo, plátano, banano, ñampín, ñame, mafafa, yuca, mandarina limón, carambolo, un palito de mango, jengibre, caña de azúcar, y una variedad de diferentes árboles para mantener el suelo en la pendiente y proveer un poco de sombra. Él me comenta que este lugar es parte de su deseo de ser totalmente auto-sostenible y dejar de comprar a ‘las multinacionales’. No todos los miembros de la Comunidad tienen la misma idea, me dice quejándose, pero él está intentando convencerles. Javier Sánchez dijo algo parecido:

[N]osotros hemos pensado esa otra economía, una economía alternativa, limpia, solidaria, soberana, autónoma, que seamos autónomos en nuestra alimentación. Ese es el sueño de nosotros. Puede ser que no estamos a un cien por ciento allí, puede ser que estamos a un 20 o a un 50 por ciento. Pero por lo menos estamos trabajando por allí. [...] No tener que

---

<sup>327</sup> Comunicado CIJP, 2 de mayo de 2002, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2002 pp113-4

<sup>328</sup> ‘San José: “ni se entra ni se sale”’, *El Colombiano*, 12 de mayo de 2002, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2002 pp174-5

<sup>329</sup> Última entrevista a Luis Eduardo Guerra, 15 de enero de 2005, <https://www.youtube.com/watch?v=xnCD3ksF0ZQ> [accedido el 27 de julio de 2015]

depender de afuera. Porque los alimentos de afuera son muy complicados, son cada día más envenenados<sup>330</sup>.

Aquí se ve cómo la idea de autonomía alimentaria se conecta con sus percepciones de lo 'complicado' de los alimentos 'de afuera', por ser contaminados con químicos. Esta idea tiene ecos con la de 'ruptura', de no querer participar en un modelo político pero también económico que perciben como corruptos. El contraste con lo no orgánico es parte de la 'narrativa orgánica' y se conecta con una creciente desconfianza hacia las 'multinacionales'.

### **3.4.2 Contraste con lo no orgánico: “la agricultura de la muerte”**

La idea de la producción limpia y sin químicos está muy presente en el discurso de la mayoría de los miembros de la Comunidad. Jesús Emilio enfatizó la importancia de que su cacao “es un producto limpio, que no lleva químicos, y eso lleva a reflexionar”, porque “todos nos acostumbramos que la producción es cantidad de químicos” y estamos “intoxicándonos a diario”. El valor de lo orgánico aquí es percibido en contraste con los productos no orgánicos, su circulación e impacto en todo el mundo, y el efecto de las fumigaciones y los abonos inorgánicos en el medio ambiente. Muchas veces, para explicar la importancia del cultivo orgánico, los miembros de la Comunidad contrastan sus prácticas con las prácticas no orgánicas; una lógica de ellos/nosotros. Jesús Emilio contrastó el cacao orgánico con el banano de Urabá:

Es producido a puro químico, todos los días les están echando veneno y veneno, químico y químico, para poder traer un banano de una apariencia opulenta, pero que finalmente la gente no se está dando cuenta de cuanto químico viene ahí [...] eso es lo que consumimos hoy la mayoría de la humanidad. [...] creo que mucha gente hoy se está dando cuenta [de] que los productos limpios de químicos son mucho más sanos<sup>331</sup>.

Jesús Emilio aseguró que “en una bananera no crece nada, por eso se tienen que echar más abonos químicos porque no hay abonos en la tierra”<sup>332</sup>. Eso es el proceso químico: fumigar para matar a la “maleza”, pero habiendo matado a todas las plantas que crecen alrededor de la cacaotera, se tiene que poner abono para que el cacao crezca. Un ciclo vicioso. Blacho explicó que las cáscaras del cacao producen un hongo que descompone

---

<sup>330</sup> Grupo focal, vereda La Unión, 17 de abril de 2014

<sup>331</sup> Entrevista 20 de febrero de 2013

<sup>332</sup> Entrevista 19 de enero de 2015

las hojas, y estas se convierten en nutrientes, en un abono natural: “Se convierten en alimentos para el suelo”, y por eso dijo que era malo fumigar la maleza que crece entre los árboles. “No es maleza sino ‘buenezas’, porque allí es donde hay nutrientes [...] la tierra misma se cuida, produce sus mismos alimentos”. Si se fumigara, se matarían esas “buenezas”. Hizo énfasis en el hecho que muchos campesinos piensan “que no sirven, que son desechos, pero son alimentos”<sup>333</sup>:

Con los químicos estamos envenenando los recursos naturales. [...] Cuando usamos veneno para la maleza, estamos matando los microorganismos que produce el abono de la tierra, ya no dejamos que las cosas se descompongan sino que las matamos. Estamos haciendo la agricultura de la muerte. Matamos todo [...] el proceso orgánico es una forma de cambiar todo eso<sup>334</sup>.

Orlando contrastó el cacao de la Comunidad con el chocolate que venden las chocolateras de Medellín:

El chocolate de la Nacional o la Luker es un chocolate que viene muy mal, procesado y todo. [...] Está mezclado con hígado de res y no sé qué, otras cosas que le echan allí. Y químicos. Aquí todo es natural, natural. El cacao de acá es limpio, sano, puro, cien por ciento natural, hay mucha diferencia, claro<sup>335</sup>.

Aquí se ve la idea de que lo orgánico es ‘natural’, mientras que lo ‘no orgánico’ es artificial, enfermizo. Gildardo dijo que la producción con químicos “puede ser mayor” pero “estamos haciendo daño a la tierra y a nuestra salud”. Dijo que “buscamos la producción orgánica” para tener “la exportación internacional con un precio justo y hacer bien a nuestra salud”. También dijo que pensaba en las futuras generaciones, que “ellos tengan la oportunidad de encontrar unas tierras sanas y fértiles. Si manejamos químicos [...] van a encontrar unas tierras acabadas”<sup>336</sup>. Se ve la articulación de diferentes elementos: el “precio justo”, el cuidado a la tierra y el cuidado a nosotros mismos como seres humanos.

Javier Sánchez dijo que la experiencia ha sido interesante para él:

[U]no va poco a poco descubriendo la diferencia entre trabajar con químicos y con abonos orgánicos. Yo he hecho unos experimentos. Si uno fertiliza una planta, puede ser que en dos semanas coge. Con abono orgánico, demora un mes o de pronto más. Pero la producción de la planta con abonos orgánicos es mucho mejor. La diferencia es uno no acelerarse por querer que sea rápido. Unos granos de maíz que han sido cultivados con abonos orgánicos son más pesados, los fertilizados, si los pongo en agua, flotan. [...] Es el

---

<sup>333</sup> Entrevista 19 de enero de 2015

<sup>334</sup> Grupo focal, asentamiento San Josecito, 16 de abril de 2014

<sup>335</sup> Grupo focal, asentamiento San Josecito, 16 de abril de 2014

<sup>336</sup> Entrevista 20 de enero de 2015

aceleramiento de los países, de querer tener todo rápidamente. Los pollos de fábrica por ejemplo; les aplican inyecciones, les dan comida transgénica, todo. [Y] lo consumimos nosotros. Y para mí, eso no trae beneficio<sup>337</sup>.

Aquí ya vemos el vínculo que se hace entre las prácticas del capitalismo, que la Comunidad valora negativamente, y las prácticas limpias. Es una narrativa creciente, como han afirmado varios de mis interlocutores. Gildardo dijo que “cada vez estamos más conscientes” y “la gente afuera, del extranjero, también está apostando más a lo orgánico, a lo limpio, están conscientes de los químicos, de pronto están muriendo por enfermedades causadas por esos químicos”<sup>338</sup>. La internacionalización de la Comunidad que se explicó en *Capítulo 1* tiene un impacto en la llegada de la demanda para los productos orgánicos y el tipo de empresa ‘solidaria’ con la que se crea alianzas; a su vez esto está teniendo un impacto en la narrativa local.

Lo no orgánico también está asociado con la violencia en la narrativa de la Comunidad. Gildardo me explicó que a menudo los militares llegan a las cacaoteras orgánicas y las contaminan:

Nosotros prácticamente estamos luchando en contra del monstruo grande. En las cacaoteras a veces llegan los militares, riegan latas, plásticos, nos ensucian el cacao. Muchas veces toca ir a hablar con ellos a sacarlos. Porque están metidos en un cultivo orgánico y ellos lo contaminan con esas cosas. También ellos lo consumen, cogen el cacao maduro y lo comen. [...] Les explicamos: “Ustedes no pueden estar aquí porque es un cultivo orgánico, es algo para el sustento de nosotros. Si ustedes lo consumen o lo afectan, ¿cómo va a ser nuestra situación económica?, va a ser afectada”. Entonces ellos entran en razón y van saliendo<sup>339</sup>.

Cada acción de ellos es interpretada en el marco de la percepción del Estado perpetrador –el ‘monstruo grande’– y sirve para reforzarla.

Otro tema donde se ve la asociación de la violencia con lo no orgánico es en el de la coca. Uno de los principios nuevos de la Comunidad es “no a la coca”, aunque hay campesinos de la zona, no miembros, que siembran cultivos ilícitos. Javier Sánchez dijo que “los de la coca también quieren dinero muy rápido”, haciendo el vínculo entre el cultivo de coca y la lógica que él ve del capitalismo. Gildardo aseguró que “es una tierra bien productiva,

---

<sup>337</sup> Grupo focal vereda La Unión, 17 de abril de 2014

<sup>338</sup> Grupo focal veredas Mulatos y La Resbalosa, 19 de julio de 2014

<sup>339</sup> Entrevista 20 de enero de 2015

produce de todo” entonces “uno no necesita meterse con otras cosas”, pero mucha gente quiere “llenarse de dinero rápido y fácil y se han ido involucrando con todos los actores armados y con el narcotráfico”. Al respecto, Gildardo enfatizó que el cultivo de coca es dañino por el efecto ambiental y también el vínculo con el conflicto armado:

Lleva una cantidad de químicos para poder levantar el cultivo. Y también el procesamiento de la coca lleva una cantidad de químicos que luego van a las fuentes de agua, entonces contamina las aguas, los animales, los pececitos van a morir. Hemos hecho charlas sobre eso con otras veredas. Antes de sembrar una semilla de coca, deben estar conscientes de quién viene detrás de ese cultivo<sup>340</sup>.

Gildardo me llevó a un cultivo de arroz a una hora de la Aldea de Paz de Mulatos que había sufrido el efecto de las fumigaciones aéreas. Todo el cultivo estaba muerto, seco, quemado. También afectó a un cultivo de cacao que era muy joven, “da pesar porque estaba apenas levantando”, me dijo. “Supuestamente iban a venir a fumigar la coca. La coca está a mínimo un kilómetro, y no le pasó absolutamente nada”. Muchos miembros de la Comunidad creen que la Policía fumiga el pancoger de los campesinos a propósito, como otra estrategia para hacer daño a la Comunidad, y porque son cómplices en el cultivo ilícito. “Yo digo que sí estaba hecho a propósito, porque está muy lejos la coca”, dijo Gildardo:

Digo que fue para molestar al campesino. Siempre la estrategia del Gobierno es que en ese territorio no haiga (*sic*) campesinos, que se desaloje. Han matado gente, la han hecho desplazar, han descuartizado niños, ahora vienen las fumigaciones [...] Es una estrategia más<sup>341</sup>.

Gildardo me explicó que varias personas se han unido al proyecto de la Comunidad después de dejar el cultivo de la coca. “Se han logrado limpiar”, me dijo (una palabra interesante, indicando la asociación de la coca con lo no limpio). “Y están felices”, unos dicen que “cuando estaban en eso [...] no podían dormir bien, porque estaban siempre preocupados [...] Un testimonio muy bonito”<sup>342</sup>.

La Comunidad tiene cuatro asentamientos en el otro lado de la frontera entre los departamentos de Antioquia y Córdoba: Las Claras, Alto Joaquín, Naín y Puerto Nuevo, todas veredas del municipio de Tierralta, y todas en los alrededores del Embalse Urrá I, construido entre 1993-2000. La familia Serpa vive en Alto Joaquín y son miembros de la

---

<sup>340</sup> Entrevista 20 de enero de 2015

<sup>341</sup> Entrevista 20 de enero de 2015

<sup>342</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2015

Comunidad desde 2007, año en el que la Comunidad empezó a intentar incluir campesinos cordobeses en su proyecto, impulsada en gran parte por Eduar Lancheros. En Córdoba había muchos cocaleros, me contó Walter Serpa. Él había sido un líder de jóvenes del Partido Liberal en Tierralta y había llegado a la conclusión de que la política era corrupta, y le gustó la transparencia de la Comunidad de Paz. Su familia es adventista, y en parte por su religión se identifican con los principios de la Comunidad de solidaridad con el otro; además veían que la neutralidad funcionaba.

Seis familias de Puerto Nuevo se unieron a la Comunidad en 2010; ocho familias de Alto Joaquín y trece de Las Claras lo hicieron en 2008; y unas diez o quince familias de Naín se juntaron en 2007. Sin embargo, después de dos o tres años, las familias empezaron a abandonar el proyecto. Algunas volvieron a la coca, otras migraron a Tierralta para estar en el pueblo. Hoy solamente hay una familia de la Comunidad en Alto Joaquín y otro en Puerto Nuevo, aunque la Comunidad sigue intentando trabajar con la gente en Córdoba a través de unas Asociaciones Campesinas. La idea es que la Comunidad de Paz sea una organización articuladora que ayude a la gente en sus denuncias sobre los derechos humanos, e intentan concientizarles sobre la coca, pero no tienen que estar comprometidos con todos los principios de la Comunidad. La familia Serpa se ha mantenido en la Comunidad por su compromiso con la neutralidad y porque nunca ha estado de acuerdo con la coca. Miguel, el padre de Walter, me habló de la inestabilidad de la economía de ese cultivo. Me contó que en marzo de 2015 hubo un paro de cocaleros en el pueblo de Frasquillo, un puerto en Urrá, quejándose sobre los precios y las fumigaciones, como si fuera una industria legal.

En Puerto Nuevo viven 'Cachaco' y su compañera Rudi, en las orillas de Urrá. Cachaco es de Antioquia, cerca de la frontera departamental con Valle del Cauca. Cuando era joven, solía cultivar coca y cuando llegó a Córdoba, hacia el año 2000, ese cultivo estaba en auge, así que siguió con este en su nuevo hogar. Pero luego el conflicto armado se empezó a complicar. "En esta represa hay muchos cuerpos", me dijo. Me dijo que si uno vendía la coca a la guerrilla, tenía problemas con los paramilitares y viceversa, así que él decidió cambiar la coca por el cacao. Su familia se unió a la Comunidad en 2010, y allí les ayudaron con las semillas para sembrar cacao.

Me muestra su cacaotera, que ahora tiene tres años, y está produciendo. Su cacao está intercalado con plátano. Se nota que el suelo y el clima es muy distinto a los de las veredas de la Comunidad en Antioquia: más seco, más arenoso y el drenaje es rápido. Aun así, el cacao tiene buena pinta y no sufre de la monilla o de la escobabruja. Toda la producción es orgánica, me dice, pero todavía no tiene la certificación. Actualmente no vende a la Comunidad porque es demasiado lejos; dos días caminando con el cacao en mula, pasando por Mulatos. Vende su cacao en Tierralta o en Frasquillo, pero está buscando el apoyo desde el CI para poder añadir su producción a los envíos a Lush.

Estos problemas nacionales son experimentados al nivel local de una forma cotidiana y cultural. Valorar el problemática de la coca en Urabá está fuera del alcance de esta investigación, pero quiero resaltar la forma en que tanto la coca como el cacao son vistos como cultivos para la comercialización en un modelo de economía campesina que tiene ventajas y desventajas en sus narrativas. De igual manera que los interlocutores en el estudio emblemático de Gudeman y Rivera (1990), los miembros de la Comunidad enfatizan la importancia de garantizar la comida. Miguel veía a ambos cultivos en un contexto de capital, inversión y trabajo. La violencia en la zona ha dañado un proyecto de economía y desarrollo campesino, con lo individual y lo colectivo articulado, me explicó Miguel. La coca adquirió las dimensiones morales negativas en la medida en que se asociaba a la violencia<sup>343</sup>. Esto concuerda con lo que me dijo Blacho una vez: “Lo que no podemos producir, lo compramos con el cacao”, indicando el papel importante que juega su principal cultivo de comercialización en comparación con los cultivos de pancoger.

A cambio de la “agricultura de la muerte”, como la llamó Blacho, lo que busca la Comunidad es una agricultura de vida. Gildardo aseguró que la Comunidad quiere “una economía limpia para el medio ambiente”<sup>344</sup>, y Brígida dijo, “Nosotros pensamos en la parte orgánica porque pensamos en la vida”<sup>345</sup>. Es interesante que ella va al sentido etimológico de la palabra orgánica: algo con vida.

---

<sup>343</sup> Diario de campo, 25-27 de marzo de 2015

<sup>344</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 29 de marzo de 2014

<sup>345</sup> Entrevista 26 de enero de 2015

### 3.4.3 Percepciones del desarrollo y del capitalismo

Antes de la conformación de la Comunidad había un proyecto de desarrollo campesino en el cual el cacao tenía un papel fundamental. En el *Capítulo 1* vimos la percepción de Jesús Emilio de que “éramos nosotros los campesinos planificando el desarrollo que queríamos” pero el desarrollo de hoy era “todo lo contrario”; “hoy se ve un desarrollo para desplazar al campesinado”. La narrativa radical se intersecta con la narrativa orgánica en la conformación de narrativas sobre el desarrollo, el capitalismo y las multinacionales, en la idea que existe un triángulo de perpetradores: el Estado, los paramilitares y las multinacionales. La concepción del desarrollo y del capitalismo merecería un análisis más profundo, fuera del alcance de esta tesis, especialmente en cómo encaja la visión de la Comunidad en unas narrativas globales que critican al desarrollo neoliberal como una extensión del proyecto colonial. Aquí solo quiero destacar elementos de esta percepción que arrojan luz sobre la naturaleza de la narrativa orgánica. Jesús Emilio dijo:

La mayoría de los colombianos creen que el Tratado de Libre Comercio es muy bueno. Lo hemos hablado en el Congreso de Estados Unidos y en el parlamento europeo [y] ellos creen que eso es buenísimo. Pero [...] está claro para quién es bueno: para las empresas”<sup>346</sup>.

Esta percepción está especialmente presente en el miedo de la Comunidad frente a la posibilidad de que entren empresas de minería en la zona. Jesús Emilio dijo que en el territorio “hay mucha riqueza y muchos intereses, tanto de las multinacionales como del mismo Estado. Lo que se busca es apropiarse de las tierras”<sup>347</sup>. Según él, estos intereses incluyen petróleo, carbón, minerales y el agua (con base en la experiencia con la represa Urrá I; incluso hay rumores de que se quiere construir un Urrá II que desplazaría a muchos campesinos<sup>348</sup>). Además, la tierra es “muy productiva, apta para lo que uno quiera cultivar”. Los intereses también incluyen los cultivos ilícitos, que Jesús Emilio veía como “uno de los negocios más rentables”<sup>349</sup>.

---

<sup>346</sup> Evento en The English School en Bogotá, 12 de marzo de 2015

<sup>347</sup> Entrevista 20 de febrero de 2013

<sup>348</sup> Véase por ejemplo ‘Por qué la necesidad de Urrá II’, 26 de junio de 2012, *El Meridiano de Córdoba*, <http://elmeridianodecordoba.com.co/editorial/columnistas/item/6248-por-qu%C3%A9-la-necesidad-de-urr%C3%A1-ii> [accedido el 2 de septiembre de 2015]

<sup>349</sup> Entrevista 20 de febrero de 2013

Blacho piensa que las multinacionales “nos quieren sacar” de la tierra<sup>350</sup>. Robiro, como muchos de los miembros de la Comunidad, dice que a pesar de que sería bueno si hubiera un acuerdo de paz entre las FARC y el Estado, porque dejarían de pelear, la paz facilitaría la entrada de las multinacionales en la zona, apoyadas por los paramilitares, lo cual significaría más violencia y desplazamiento<sup>351</sup>. En particular, la Comunidad tiene miedo de los rumores que circulan entre los campesinos de la zona sobre una mina de carbón que se quiere establecer en la vereda Miramar, cerca del asentamiento de la Comunidad en La Cristalina donde viven Conrado y Noelia. Desde 2012 han denunciado los rumores que les han llegado de supuestas reuniones entre empresas mineras, grupos paramilitares y autoridades locales, planificando el desplazamiento de la Comunidad para explotar esta mina<sup>352</sup>. Posteriormente empezaron a denunciar la construcción de una carretera que va desde el pueblo de Nuevo Antioquia, que la Comunidad dice es un “nido paramilitar”, en la dirección de Miramar. Según escuchan de la gente de la zona, esta vía es para poder empezar la minería. La Comunidad ha dicho en varios comunicados que esta carretera está siendo construida por los paramilitares y no por el Estado. Pero según Jesús Emilio, no hablarán con ninguna entidad del Estado sobre esta preocupación porque la única agenda con el Estado son los cuatro puntos<sup>353</sup>.

Según varios miembros de la Comunidad, hay algunos campesinos en la zona que creen que la minería sería beneficiosa porque traería empleo y ‘desarrollo’ a la zona; pero la Comunidad se opone a la minería. Vale la pena mencionar el hecho de que sí hay títulos mineros en la zona, pero no está dentro del alcance de esta investigación valorar la probabilidad o no de que se lleguen a explotar, ni la colaboración o no de las empresas involucradas y el Estado con grupos ilegales para tal efecto. La narrativa en contra de ‘las multinacionales’ está alimentada por lo que la Comunidad escucha sobre las prácticas de empresas en otras partes del país, lo cual fortalece la percepción que tienen sobre las multinacionales como perpetradores. Esto contrasta con lo perciben de Lush. Jesús Emilio dijo:

---

<sup>350</sup> Entrevista 26 de enero de 2015

<sup>351</sup> Diario de campo 15 de febrero de 2014

<sup>352</sup> Comunidad de Paz, ‘Irresponsabilidad y extremo cinicismo del Estado’, 2012, disponible en <http://cdpsanjose.org/?q=node/234> [accedido el 1 de noviembre de 2013].

<sup>353</sup> Diario de campo 14 de diciembre de 2014

Uno ve que Lush siendo una multinacional [...] tiene unas prácticas muy distintas a lo que conocemos de otras empresas, que simplemente es apoyar armas, pagar paramilitares, introducir municiones y una cantidad de cosas como lo de Chiquita Bananas, como lo que ha sido Coca-Cola, financiando la muerte de sindicalistas<sup>354</sup>.

Chiquita y Coca-Cola son ejemplos de dos empresas que en Colombia han sido implicadas en las violaciones de derechos humanos<sup>355</sup>. Pero esto contrasta con Lush, que según Jesús Emilio “debe ser un ejemplo para las empresas” porque “contribuyen a la concientización al vender al consumidor, y ayudan en la lucha para la defensa de los derechos humanos”. Otra vez vemos cómo la relación con Lush está contribuyendo a la cristalización de una narrativa sobre el comercio ‘alternativo’.

La Comunidad quiere apuntar hacia una economía “redistributiva” y una vida comunitaria. Según Jesús Emilio, en Colombia “nunca los gobiernos han querido una real y verdadera reforma agraria para el campesinado”, y muchos campesinos se han visto desplazados a las ciudades, donde terminan “como personas desechables”. Además “Un campesino sin tierra es como un niño sin la madre”, y por eso la Comunidad lucha “por el derecho de la tierra del campesinado”<sup>356</sup>:

Que sea un derecho y no un negocio como está estipulado dentro del modelo económico global. Porque la tierra está dentro del mercado. Para nosotros eso no tiene que estar dentro del mercado, sino un derecho. Es decir, el Estado debería garantizarle al ciudadano el derecho a tener la tierra gratuita, a tener la casa, la vivienda, gratuita. Entonces para nosotros la tierra es para eso, para que un campesino que no tiene donde vivir tenga la tierra para plantar su casa<sup>357</sup>.

Otra vez vemos el ideal de lo que ‘debe ser’ el Estado y la práctica de la Comunidad de

---

<sup>354</sup> Testimonios tomados por el equipo de PBI UK (cuando yo era parte) durante la visita de Jesús Emilio y Arley a Londres en noviembre de 2013 en el marco de la preparación de la campaña PBI UK-Lush de marzo de 2014, para un informe sobre las ‘buenas prácticas’ en materia de negocios y derechos humanos de esta relación comercial, titulado ‘Solidarity Economy’ (informe no público de PBI UK, archivo personal de la autora).

<sup>355</sup> Ej. ‘Perfil de las demandas judiciales contra Chiquita por actividades en Colombia’, Business and Human Rights Resource Centre. <http://business-humanrights.org/es/perfil-de-las-demandas-judiciales-contrachiquita-por-actividades-en-colombia-0> [accedido el 9 de diciembre de 2015] y ‘Perfil de demanda judicial contra Coca-Cola por actividades en Colombia’, Business and Human Rights Resource Centre. <http://business-humanrights.org/es/perfil-de-demanda-judicial-contracoca-cola-por-actividades-en-colombia> [accedido el 9 de diciembre de 2015].

<sup>356</sup> Entrevista 20 de febrero de 2013

<sup>357</sup> Entrevista 24 de enero de 2015

intentar realizar este ideal. A quien no tenga tierra, la Comunidad le da un terreno comunitario:

Quién no tenga la posibilidad de cultivar la tierra pues le damos la ayuda con la semilla con las herramientas, y aparte de eso, como Comunidad le ayudamos a hacer su cultivo. Todo eso es para la sostenibilidad de las familias. Es decir hacer una verdadera redistribución de lo que tenemos como Comunidad. Partiendo desde la tierra hasta la vivienda, hasta un vaso de leche. Es la forma que nosotros creemos que se debe hacer todo. Para evitar a la violencia. Porque si el Estado cumpliera esas funciones, si el modelo económico le diera esas posibilidades a los seres humanos, no habría violencia<sup>358</sup>.

El análisis de Jesús Emilio demuestra el vínculo que hace la Comunidad entre la violencia que han sufrido a lo largo de los años y el modelo económico. “Como estamos optando por la paz, tenemos que saber qué es lo que genera la violencia y actuar contra eso”, afirmó.

Es interesante ver entre las generaciones las diferencias en las percepciones sobre el desarrollo. Jesús Emilio vivió todo el proceso anterior del proyecto de desarrollo de la UP; su hijo Alberto ha crecido y se ha formado como miembro de la Comunidad al lado del discurso actual de su padre en contra del desarrollo. Sobre la historia de la Cooperativa Balsamar, que Jesús Emilio contó en un grupo focal, Alberto dijo que le parecía “muy desarrollista. Los productos, el comercio. Eso de traer electricidad a la zona. Yo no quiero electricidad. Quiero vivir junto con la naturaleza”. Jesús Emilio viene de un pasado de trabajar para el desarrollo “para el bien del campesinado”, en la tradición de la economía campesina estimulada por la Unión Patriótica en las décadas de 1980 y 1990, y por todas sus múltiples experiencias ha llegado a la conclusión de que el capitalismo está corrompiendo a la humanidad. Ese discurso lo ha pasado a su hijo, pero se ha pegado en Alberto de una forma diferente con otra experiencia del pasado.

### **3.5 El fortalecimiento de la narrativa orgánica**

No todos los miembros de la Comunidad tienen la misma percepción sobre el significado político de la relación con Lush. Jesús Emilio durante muchos años fue integrante del CI, representante legal de la Comunidad durante seis años, y ha viajado por Estados Unidos y varios países de Europa dando charlas y hablando con personas variadas que forman parte de la compleja red de apoyo de la Comunidad. Otros productores nunca han salido

---

<sup>358</sup> Entrevista 24 de enero de 2015

de Urabá; sus vínculos con la idea del comercio con Lush es a través de sus interacciones con el CI: en asambleas y reuniones, y sus intercambios informales cuando lleva su cacao a la bodega a venderlo. Era entendible, entonces, que en un grupo focal en Arenas Altas, aparte de las contribuciones de Jesús Emilio, la mayoría de las intervenciones se centraran en el hecho que con Lush recibían un mejor precio para su producto. A lo largo de esta investigación he observado que hay un esfuerzo creciente de parte del CI de sensibilizar a los miembros no líderes de la Comunidad sobre el significado que ellos ven en esta relación comercial y la importancia del cultivo orgánico. En mi opinión, el comercio con Lush está estimulando una cristalización de la narrativa orgánica, encajando con elementos pre-existentes en el imaginario de la Comunidad, como la idea de un mejor precio, autonomía, y también la preferencia de aliarse con internacionales. En el grupo focal, Jesús Emilio enfatizó que la venta del cacao a Lush “contribuye a la concientización al vender al consumidor, y ayudan en la lucha para la defensa de los derechos humanos”. Yo pregunté: “¿Todos en la Comunidad entienden eso?” y Jesús Emilio respondió: “Se comparte todo en las asambleas, pero a veces la gente no tiene memoria [...] a veces la cinta se borra un poquito y se olvidan cosas”. Insistió: “Creo que el poder conseguir mercado allá ha sido muy novedoso, porque es campesinos comercializando con empresas”<sup>359</sup>. Las narrativas sobre esta ‘novedad’ no tienen una historia larga en la Comunidad y, por lo tanto, apenas se están estableciendo en el habla cotidiana.

Dado el enfoque de mi investigación en el cacao, ha habido momentos en que mis actividades han contribuido a este proceso de sensibilización interna, aunque no es algo que haya buscado directamente. En un grupo focal en Mulatos, acabamos hablando de la significación política del acuerdo con Lush, y les dije que cuando lo hablaba con gente de afuera, siempre provocaba asombro. Antonio, el papá de Blacho, dijo “nosotros lo que tenemos que hacer es enamorarnos de lo que tenemos [...] porque tenemos logros que no los tiene ni el Estado”, y que el trabajo orgánico hay que “cuidarlo, enamorarnos del proyecto [...] tenemos que concientizarnos más entre nosotros mismos”, y “estos espacios

---

<sup>359</sup> Grupo focal vereda Arenas Altas, 15 de abril de 2014.

nos ayudan a dar cuenta. Yo si no hubiera venido no hubiera pensado todo esto [...] Darnos cuenta que es importante lo que estamos haciendo”<sup>360</sup>.

Me pareció bonita la frase ‘tenemos que enamorarnos más de lo que tenemos’. Unos días después estaba caminando con Germán y More desde San Josecito a La Unión donde iban a reunirse con los cacaoteros. Les comenté, mientras caminábamos, la frase de Antonio en el grupo focal. Cuando llegamos a La Unión, observé la reunión. Eran unos doce productores, la mayoría hombres. Germán empezó diciendo que la reunión era parte del “seguimiento al proceso orgánico” y para programar la próxima inspección de More. Explicó que la idea era empezar a ser más rigurosos en el ‘seguimiento orgánico’. Dijo que acababan de mandar 25 toneladas y que tendrían que estar listos para preparar otro envío. Que era un buen logro no solamente por lo económico sino que también estaban cumpliendo con sus acuerdos con Lush, porque “allá hay mucha gente apoyándonos”. Recordó que había habido dificultades con los envíos en el pasado, pero debido al “compromiso” de Lush, la relación había continuado y por eso “tenemos que responder a eso, porque hemos logrado generar algo muy especial”. Luego, para mi sorpresa, dijo: “Hay que enamorarse más de este proceso orgánico”. Me miró con una sonrisa casi imperceptible, y siguió hablando. Resaltó el impacto del precio justo en la zona, el hecho de que la Comunidad compraba el cacao orgánico de sus miembros pero también el cacao convencional de otros campesinos de la zona a un mejor precio que los intermediarios en Apartadó, quienes habían tenido que subir sus precios para poder competir con la Comunidad. Explicó que posiblemente una de las dirigentes de Lush iba a visitar pronto a la Comunidad. “Ella es una persona muy importante y va a querer hacerles preguntas sobre el beneficio del trabajo”, y “deben saber que pueden contestar todo, hablar del beneficio del precio, el apoyo político” y que “todo eso es un sueño que tuvimos y que ahora lo hemos logrado gracias a ellos”. Otra persona que visitaría pronto, dijo, era la inspectora externa de CERES, ella también tendrá preguntas, y esa certificación orgánica es importante porque significa “producir sin químicos y no consumir químicos”. Dijo, “lo hemos contado en Inglaterra y es bien significativo porque los bananos de Apartadó llegan a Europa y están llenos de químicos”. Luego dijo, “también Gwen les va a hacer preguntas sobre el

---

<sup>360</sup> Grupo focal vereda Mulatos, 19 de julio de 2014

cacao y deben contestarlas y darse cuenta de que hay que enamorarse cada vez más del proceso orgánico”. Entonces “vendrá gente con preguntas, y hay que valorar todo esto”. More luego dijo que la idea es que poco a poco logren tener todos los cultivos orgánicos<sup>361</sup>.

En varias ocasiones he conversado con los miembros de la Comunidad sobre el hecho de que en un eventual escenario de posconflicto, posiblemente habría una disminución de apoyo desde el sector de derechos humanos; su narrativa de victimización podría perder vigencia y éxito performativo. Les he dicho que me parece importante que reconozcan el poder simbólico de lo que están haciendo con el cacao, el proceso orgánico y el comercio ético, y ellos se han mostrado de acuerdo porque esa idea tiene resonancia con su percepción de que el Gobierno de Santos quiere usar el proceso de paz para desviar la atención de la comunidad internacional de derechos humanos y hacer creer que ‘todo está bien’. Esa idea es una construcción social con una estructura histórica (la genealogía de la ruptura), y simplifica la realidad. Sin embargo, es razonable pensar que en un contexto de disminución de apoyo para la narrativa radical, la narrativa orgánica podría sostener y evolucionar su red tanto en el exterior como en Colombia. Aunque mi investigación no ha sido orientada hacia transmitirles esta idea, ni es algo que les he impuesto, mi presencia y mis pensamientos sin duda tienen cierto impacto en la Comunidad. Mi papel y el papel de esta investigación en el fortalecimiento de la narrativa orgánica es un tema que aún está en desarrollo (Burnyeat 2016, de próxima publicación); habría que conceptualizar también el hecho que he estado organizando eventos en Bogotá y produciendo el documental para crear audiencias que escuchen esta narrativa.

### **3.6 Lo organizativo: “la alegría de la gente de estar organizados”**

El *Capítulo 1* describió cómo el proceso de neutralidad empezó como una opción de protección, pero en los primeros años de organización empezó a volverse algo que se acercaba a una filosofía o, como muchos han dicho, “un proyecto de vida”, con un énfasis en la palabra ‘organización’. En esta sección daré unos detalles sobre la forma en que la Comunidad se organiza, para vincular lo social-organizativo con la narrativa orgánica. En el tiempo que los he conocido han cambiado, siguen cambiando, la dinámica interna es

---

<sup>361</sup> Diario de campo, 26 de julio de 2014

puro flujo, los roles se intercambian, las personalidades, los problemas, y también cambia lo que veo dependiendo de con quién hablo. Puedo presentar apenas los parámetros.

Hoy día, después de varios retornos y el establecimiento de nuevos asentamientos, como la Aldea de Paz de Luis Eduardo Guerra en Mulatos, la Comunidad tiene once asentamientos: San Josecito, Arenas Altas, La Unión, La Esperanza, La Cristalina, Mulatos y La Resbalosa en Antioquia; y Las Claras, Alto Joaquín, Naín y Puerto Nuevo en Córdoba. En algunas veredas hay pocas familias de la Comunidad (en La Esperanza y La Cristalina hay solo una; en Naín y Las Claras actualmente no hay nadie pero siguen refiriéndose a once veredas con la esperanza de 'recuperar' esos procesos). Otras veredas son más grandes y activas, como San Josecito (un asentamiento con unas 45 familias), La Unión y Mulatos. Como hay muchos otros campesinos que viven en la zona en veredas aledañas que no son miembros de la Comunidad, es más fácil pensar en la Comunidad como un club de miembros que como un territorio determinado con un grupo de gente conectado entre sí por una razón 'natural' de ser, como etnicidad, consanguinidad o cercanía física.

En la actualidad, siguen con el reglamento expuesto en el *Capítulo 1*, pero se han añadido más principios a los iniciales, como el no a la reparación, a la coca y al alcohol. La entidad más importante es la asamblea general. Luego está el CI (se elige cada tres años, consta de ocho personas y cada una tiene responsabilidades diferenciadas), punto de contacto con el exterior (con las ONG, con el Gobierno, con la red de apoyo) y responsable de la coordinación de asuntos internos y la programación de asambleas. Hay varios comités que se encargan de educación, carpintería, salud, deportes (en particular unos torneos de fútbol inter-veredales que son un escenario esencial de integración entre veredas miembros y no miembros de la Comunidad). Mi enfoque aquí es comprender cuáles son sus narrativas sobre la organización para entender su percepción de qué significa construir 'comunidad'.

Gildardo explicó el funcionamiento de la membresía de la siguiente manera:

Alguien que quiere ser parte de la Comunidad, una vez que conoce los principios y los reglamentos de la Comunidad, libremente decide si quiere ser parte de la comunidad o no [...]. Si quiere ser, en libertad está, allí no se le obliga nadie. A luchar, siendo consciente de

que estando dentro de la comunidad que es objetivo militar de los paramilitares o de cualquier actor armado<sup>362</sup>.

La ‘concientización’ es un proceso constante de reafirmar colectivamente el significado de la Comunidad. Existe un comité de formación que da talleres periódicamente a todos los miembros, antiguos y nuevos, sobre el reglamento y los principios. More es parte del comité y me explicó que esos talleres son para provocar debates y asegurar que la gente entienda e internalice el reglamento, y ver si se necesita actualizar o cambiar algo<sup>363</sup>. El principio de no tomar licor se añadió después de un año de la fundación de la Comunidad, por varias razones según Gildardo. En una población con un nivel económico bajo, sin tener algunas de las necesidades básicas satisfechas como la salud, era mejor que la gente no gastara su plata en alcohol, dijo. Además, su consumo muchas veces generaba problemas y peleas internas. El punto de quiebre fue una fiesta que hicieron para recaudar fondos y en una pelea alguien resultó muerto. “Eso generó una reflexión sobre el licor y dijimos: ‘No’”. Además, estar borracho en una zona de conflicto armado es dar “más papaya”<sup>364</sup>. Si alguien va al pueblo de San José y se emborracha, se le sanciona con trabajo comunitario extra, pero no lo echan de la Comunidad. En cambio, si alguien infringe otros principios, puede ser que la Asamblea tome la decisión de que esa persona tenga que irse. Gildardo dijo: “Hay algunos que son muy fuertes, se tienen que cumplir. El no colaborar con ningún actor armado, eso no tiene remedio, pa’ fuera”<sup>365</sup>.

Como se explicó en el *Capítulo 1*, la base de la construcción de comunidad es el concepto de trabajo comunitario. De la experiencia inicial de trabajar conjuntamente en el cacao por la necesidad de protección, se desprendieron los grupos de trabajo. Según More, hay 67 productores de cacao de la Comunidad en todas las veredas, la mayoría, aunque no todos, hace parte de los 22 grupos de trabajo<sup>366</sup>. Gildardo dijo que al comienzo eran grupos grandes, pero “a la medida que la organización se va tomando fuerza, se organizan grupos más pequeños, desde dos, tres, cuatro, cinco personas”. Son equipos con un coordinador,

---

<sup>362</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014

<sup>363</sup> Diario de campo, 25 de julio de 2014

<sup>364</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014

<sup>365</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014

<sup>366</sup> Grupo focal asentamiento San Josecito, 16 de abril de 2014

que pueden ser especializados, por ejemplo, el grupo de salud; también pueden ser grupos para cultivar determinadas cacaoteras donde comparten el trabajo, y reparten la ganancia por partes iguales. Gildardo explicó que cuando son cultivos de pancoger, se reparte así, “y si sobra algo y la gente quiere vender [...] se reparte el dinero”<sup>367</sup>.

En cambio, la figura de ‘trabajo comunitario’ es un ejercicio semanal parecido a las mingas o convites, donde todos los miembros de la Comunidad trabajan un día en algo comunitario (reparar el techo de una escuela, limpiar los caminos montañosos o trabajar un cultivo de cacao ‘comunitario’). Según Gildardo:

Es una vivencia buena. Todos charladitos, gritando, nos reímos del compañero, el compañero se ríe de uno, se nos va el día en un ratico, no se siente el día. Trabajamos sabroso. Y el trabajo se ve. Porque agrupados, en dos o tres días, se hace una cantidad de cosas. Uno solo, no logra nada. También si uno trabaja solo y le pasa algo, le pica una culebra, los compañeros no lo saben. Uno solo, puede morir. Pero está en grupo, los demás compañeros pueden sacarlo a Apartadó. Porque estamos organizados. [...] Es una forma de solidarizarnos con el compañero. Si el compañero no tiene y yo tengo, pues vamos a tener. Y viceversa. Esa es la visión que tenemos<sup>368</sup>.

El concepto de ‘solidaridad’ significa protección y compañerismo. Así lo explicó Brígida:

Yo creo que esa es la base fundamental para una comunidad. Por eso el trabajo comunitario está reglamentado. Porque en esa unidad que tenemos, conversamos, nos reímos, nos contamos lo que pasó antes, lo del desplazamiento, a los muchachos que estaban pequeñitos cuando ocurrió eso, ellos van a empezar a preguntar, van a empezar a darse cuenta, que mi mamá y mi papá están acá por les tocó desplazarse<sup>369</sup>.

Estas dos citas demuestran la importancia del concepto de ‘organización’; el sentido de la economía solidaria donde se busca una redistribución equitativa y la importancia de la “integración” como muchos lo llaman. El trabajo es un momento de interacción y de contacto humano, de compartir historias y reforzar la memoria de la Comunidad, bromear, al mismo tiempo lograr algo en conjunto. El trabajo comunitario es un medio de interacción a través del cual se crea y se cree ‘comunidad’. Para Jesús Emilio, este es un “ejercicio” que prueba que el ser humano puede vivir sin dinero. “Los intereses del capital”, me contó, generan “una degradación de la humanidad porque genera una sociedad con un concepto

---

<sup>367</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014

<sup>368</sup> Entrevista 20 de enero de 2015

<sup>369</sup> Entrevista 26 de enero de 2015

de dinero y no de vida”. El trabajo comunitario “es una realidad” que demuestra que otra forma es posible<sup>370</sup>. Esa filosofía es transversal a las narrativas de los miembros sobre las dos figuras. Robiro explicó la idea del grupo de trabajo, así: “Es que ya estamos cansados por el modelo en el país donde cada quién trabaja por el yo, o por el usted, la idea es buscar una economía más alternativa, más del uno con el otro, más hacia la unidad”<sup>371</sup>. Se ve la manifestación de los documentos internos iniciales junto con la valoración negativa del capitalismo y el énfasis en la palabra ‘alternativa’. Jesús Emilio también dijo que el trabajo comunitario es una forma de ‘romper con el sistema’, que dentro del sistema uno no trabaja si no hay plata, y “nosotros rompemos con la idea de que el trabajo es por dinero”<sup>372</sup>. Se conecta, entonces, con la idea de ruptura. De acuerdo con Robiro:

Esas personas se organizan [en un grupo de trabajo], en el caso del cacao puede ser una hectárea, dos hectáreas, lo que sea. Y entonces las ganancias que se sacan son para el bien del grupo. No es que yo solo trabajo un cacao y toda la plata es mía. Se reparte entre el grupo, como una economía más diferente, más colectiva, más de comunidad. [...] Cuando un grupo se une para trabajar, y están días trabajando juntos, eso produce comunidad entre el grupo, una unión entre el grupo, un entendimiento, algo bonito, algo que crea consciencia de comunidad también. [...] la mayoría de los cacaoteros están en grupos. Es como una esencia. Es un ejemplo tal vez para el país, que en ningún lado se ve eso<sup>373</sup>.

Aquí también se ve la idea de alternatividad, de ser diferentes, además de la conexión entre la construcción de ‘consciencia de comunidad’ y la economía colectiva que beneficia a todos. Para Blacho “es fortalecernos como Comunidad”<sup>374</sup> y para Gildardo, “internamente se ha vivido esa tranquilidad, la alegría de la gente de estar organizados (*sic*)”<sup>375</sup>.

Además del cacao comunitario, hay otros cultivos de pancoger y otras formas de adquirir capital, por ejemplo las vacas. La descripción de Gudeman y Rivera (1990) de cómo mantener y aumentar capital mediante animales, tierras y otros bienes encaja perfectamente con la economía campesina de la Comunidad. Lo único diferente es el fondo colectivo. En la Comunidad, la economía colectiva interactúa con las individuales. Con el cacao, y también con otros productos como el maíz, hay una especie de cooperativismo.

---

<sup>370</sup> Entrevista 20 de febrero de 2013

<sup>371</sup> Grupo focal asentamiento San Josecito, 16 de abril de 2014

<sup>372</sup> Evento en la Universidad de Los Andes, 13 de marzo de 2015

<sup>373</sup> Grupo focal asentamiento San Josecito, 16 de abril de 2014

<sup>374</sup> Entrevista 19 de enero de 2015

<sup>375</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014

La Comunidad compra el cacao de los productores y los grupos de trabajo usando el fondo comunitario, y lo vende a los compradores, como Lush. El fondo comunitario apoya a los grupos de trabajo con herramientas y semillas. Alberto dijo que con el fondo “se pueden también comprar los otros productos que la gente saca y generar intercambio y apoyar más a la gente en la zona”, incluyendo a los campesinos no miembros de la Comunidad, a quienes se les compra el maíz además del cacao ‘convencional’<sup>376</sup>. Este ‘intercambio’ también se ve por ejemplo con los grupos que no trabajan cultivos de pancoger. Elías Úsuga y Ualber Cerpa son del grupo de carpintería; no tienen cultivos propios. Con el fondo comunitario se compra la maquinaria y luego los carpinteros trabajan por encargo. De esa manera, el fondo comunitario crea trabajos para las economías individuales. Algunos de los trabajos del grupo de carpintería son comunitarios, por ejemplo la reparación de un techo de un edificio comunitario; otros, son pagados por la gente cuando quiere comprar una mesa o una silla. El fondo comunitario también ayudó a establecer la tienda de la bodega, pero una vez establecida, el negocio y sus ganancias son de la familia de Robiro.

Además del fondo económico, las tierras y los bienes comunitarios también se discuten en Asamblea. Si hay una emergencia y se necesita dinero, se podría vender una vaca comunitaria. Si va a haber un evento de la Comunidad, por ejemplo la conmemoración anual de la masacre de Mulatos, se puede matar una vaca comunitaria para dar de comer a la gente que viene. Si hay un nuevo grupo de trabajo, la Comunidad le da tierra para cultivar el cacao. Jesús Emilio explicó que el sentido de adquisición de nuevas tierras está vinculado a la concepción de una economía redistributiva:

Las tierras que nosotros adquirimos es para que la gente que no tenga tierras pueda trabajar siempre y cuando se acojan a las normas de la Comunidad de Paz; simplemente se integra a la Comunidad, no tiene que pagar nada, tiene dónde cultivar sus alimentos y dónde construir su casita, le ayudamos a construir su casita y a sembrar sus cultivos<sup>377</sup>.

Gildardo explicó que hay dos formas de titulación de tierras: unas son las tierras privadas, que eran títulos que la gente tenía antes: “Antes las propiedades eran privadas, cada uno tenía su parcela”. Las otras son comunitarias; desde la formación de la Comunidad, se ha intentado buscar apoyo para comprar tierras y ahora tienen unas mil hectáreas tituladas a

---

<sup>376</sup> Grupo focal vereda Arenas Altas, 15 de abril de 2014

<sup>377</sup> Entrevista 23 de enero de 2015

la organización de la Comunidad. Estas son “tierras colectivas, comunitarias”. Allí, “gente que nunca tuvo tierra tiene la posibilidad de trabajar. Esa tierra es de la Comunidad, el día que alguien se va de la Comunidad, deja de trabajar esa tierra”<sup>378</sup>. Las tierras ‘individuales’ siguen perteneciendo al dueño, pero se les pueden asignar cultivos comunitarios. Según Jesús Emilio, la Comunidad ha comprado tierras de “campesinos que no quieren volver a la zona, o gente que quiere vender [...] porque creemos que servirán a la gente que no tiene dónde vivir”, pero también “para la conservación del medio ambiente y la lucha contra las multinacionales que quieren venir a explotar el petróleo y el carbón”. Por eso compran tierras “en sitios estratégicos para enfrentarnos contra las multinacionales”<sup>379</sup>. Se nota aquí el solapamiento e interpenetración entre las narrativas orgánica y radical.

Los sentidos de colaboración y solidaridad hacen parte de una lógica que se extiende también a otras áreas de la vida social en la zona, por ejemplo en la reacción a emergencias. Sobre esto, Gildardo dijo:

Quando hay momentos tensos, cuando ha habido masacres, pues la Comunidad vamos [*sic*] en bloque, todos. Si allí tienen a alguien, vamos todos, ante el Ejército, ante quien sea, y lo reclamamos todos [...] hasta que no le suelten, pues no nos movemos. Y así nos ha tocado en muchos momentos. Cuando han matado gente y han dejado los cuerpos, nosotros vamos y nosotros mismos hacemos los levantamientos<sup>380</sup>.

Quando hay un muerto, según Jesús Emilio, “ya tenemos todo coordinado, la gente está concientizada para eso, simplemente es juntarnos y ya, hacer la logística de la salida al lugar”<sup>381</sup>. Incluso han recogido cuerpos de la guerrilla y de los paramilitares. En palabras de Jesús Emilio:

Un cuerpo es un cuerpo. Las familias de la persona, así sea de los actores armados, son humanos. Entonces es el sentido de la humanidad que va mucho más allá de la solidaridad. Hemos recogido cuerpos de paramilitares y cuerpos de guerrilleros que han muerto en combate para entregarles a los familiares [...] por ese sentido humano. Esa persona en su vida hizo cosas graves. Es dar el ejemplo de que a pesar de que muchos de ellos en su vida han hecho cosas graves contra nosotros y nos han asesinado miembros de la Comunidad, nosotros no guardamos ningún odio contra ellos. Son seres humanos que han sido utilizados por el sistema y que les lleva a volverse inhumanos<sup>382</sup>.

---

<sup>378</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014

<sup>379</sup> Entrevista 24 de enero de 2015

<sup>380</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014

<sup>381</sup> Entrevista 24 de enero de 2015

<sup>382</sup> Entrevista 24 de enero de 2015

Aquí él traza una distinción interesante entre solidaridad y humanidad. Jesús Emilio habla del efecto deshumanizador de la guerra; explica que la Comunidad busca hacer lo contrario. Relacionado con esta idea, hay un debate eterno dentro de la Comunidad sobre la educación propia. Actualmente, solo hay un asentamiento (La Unión) que cuenta con un profesor del Estado; el resto de los asentamientos organizan su propia educación y tienen una propuesta de educación 'alternativa', aunque los profesores no pueden certificar a los niños. Algunos padres apoyan la idea, otros preferirían que los niños pudieran tener certificación como garantía para el futuro. No hay espacio aquí para profundizar en este debate; solo diré que el discurso se centra en el impacto 'deshumanizador' de la educación oficial. En palabras de Jesús Emilio:

Un niño que va a la escuela dentro de la educación oficial del sistema, le están enseñando a competir dentro de este mundo de capital. Usted para ser una persona en el mundo, de importancia, tiene que tener dinero. Si usted no tiene dinero, no es un ser humano respetable, no vale para nada. Dentro de la educación alternativa que hemos venido trabajando [...] la visión es enfocar exactamente qué es la educación y qué debe ser para los seres humanos. La educación no debe ser deshumanizante sino humanizadora [...] no debe ser por dinero sino para servir a los demás<sup>383</sup>.

Otra vez está la dicotomía ellos/nosotros; orgánico/oficial; alternatividad/sistema. Problemática quizás, pero para ellos, su verdad: su identidad, sus estructuras mentales colectivas y sus narrativas de interacción afectiva. Su 'educación alternativa' "rompe con ese sistema capitalista", dijo Jesús Emilio. El imaginario de la 'ruptura', entonces, se filtra y contagia muchos espacios más allá del escenario específico de la relación con el Gobierno y los cuatro puntos. Las lógicas se traslapan e interactúan, y separarlas de una forma esquemática, la narrativa radical versus la orgánica, es útil solo hasta cierto punto.

Lo mismo ocurre con el deseo de la Comunidad de desarrollar autonomía energética y tener energías 'alternativas', como paneles solares y biodigestores<sup>384</sup>. Gildardo dijo:

La energía tradicional que se consume es una energía dañina. Por ejemplo la represa Urrá en Córdoba, tuvieron que desplazar y matar gente para hacer la represa. [...] Esa energía costó muchas vidas y desplazamiento. Mientras que la energía solar es alternativa, [...] no es dañina. Y lo del gas [del biodigestor] también. Es algo ecológico, no se daña la naturaleza

---

<sup>383</sup> Entrevista 20 de febrero de 2013

<sup>384</sup> Este tipo de iniciativas han sido apoyado por la organización Tamera, quienes han financiado proyectos y capacitado algunos miembros de la Comunidad.

ni a la gente, estamos protegiendo al medio ambiente. Estamos cada vez mirando a lo alternativo<sup>385</sup>.

Aquí se ve la conexión clave de la narrativa orgánica entre el entorno natural con el social. Se combinan el rechazo al daño al medio ambiente, con la percepción de las empresas como violadoras de derechos humanos, y 'lo alternativo' aquí significa rechazar a ambos e intentar ser autónomos. Cabe decir que habría mucho más que elaborar sobre los incipientes proyectos de energía 'alternativa' de la Comunidad y su educación propia, pero se encuentran fuera del alcance de esta investigación.

### **3.7 Un proyecto de comunidad alternativa**

¿De qué se trata esta co-penetración entre lo que he llamado la narrativa radical y la narrativa orgánica? He decidido caracterizar a la Comunidad como un 'proyecto de comunidad alternativa'. No es un término que ellos usan, pero sí usan las tres palabras por separado, y pienso que el término logra intersectar algunos de los conceptos más significativos para ellos, a saber: humanidad, solidaridad, consciencia, autonomía, autosostenibilidad, y el contraste que entablan con conceptos como capitalismo, deshumanización y lo no orgánico.

En primer lugar, la palabra 'comunidad' es la esencia de cómo se identifican. Se creen y se crean comunidad, a través de múltiples procesos históricos y actuales, en una construcción de identidad colectiva permanente. En la asamblea general de la navidad de 2014, Germán abrió el espacio diciendo: "Decimos que somos una comunidad porque trabajamos solidariamente como comunidad"<sup>386</sup>. En un evento en Bogotá, alguien le preguntó qué le motivó a ser líder de la Comunidad de Paz, a lo que respondió: "Más que todo, ese sentido de comunidad, me sentía que realmente valía la pena y morir en la lucha por mi comunidad"<sup>387</sup>. La idea de 'comunidad' para él es tan significativa que siente que podría morir por ella. Es una palabra y un concepto poderosamente movilizador. Por eso, a lo largo de esta tesis, he optado por usar el término 'Comunidad' y no unas siglas como CPSJA, porque es la forma en que ellos se refieren a sí mismos. Se puede analizar la idea

---

<sup>385</sup> Entrevista 21 de enero de 2015

<sup>386</sup> Diario de campo 23 de diciembre de 2014

<sup>387</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 15 de octubre de 2014

de 'comunidad' de muchas formas (y se ha hecho desde la academia), pero he intentado dar cuenta a lo largo de estas páginas de cómo ellos ven su comunidad y qué significa esa palabra para ellos.

En segundo lugar, la palabra 'proyecto', porque muchos me han dicho que la Comunidad es un 'proyecto de vida', un 'proyecto de trabajo', un 'proyecto alternativo', y creo que es una palabra que evoca la idea de algo procesual, algo que nunca termina completamente, una 'construcción diaria'. La palabra 'alternativa' es la más compleja: hace mucho ruido en el espacio crítico por sus connotaciones utópicas y por su imprecisión. Pero es una palabra que usan frecuentemente, como ya se ha visto. Se conecta con lo que he llamado la narrativa orgánica, y sin duda hay un proceso actual en el que dicha narrativa se está fortaleciendo en conexión con el acuerdo comercial con Lush y la intersección de narrativas globales y locales de alternatividad. La presencia de muchos organismos internacionales, además de personas como el Padre Javier Giraldo, significa que las narrativas globales filtran de forma desigual y particular a lo local. Seguramente el acuerdo con Lush contribuye a la cristalización de las narrativas que circulan actualmente. Además, el poder recoger 24.000 firmas de la petición al Gobierno en el marco de la campaña Lush-PBI UK representa una nueva forma de hacer redes y una nueva etapa en la co-penetración de chocolate y política. Lo que está claro, sin embargo, es que muchos elementos pre-existentes e 'importados' combinan para llegar a la formulación de lo que significa para la Comunidad ser 'alternativos', una palabra que señala a un 'otro'. Para ser alternativo, tiene que ser alternativo a *algo*. Gildardo dijo:

Cada vez estamos mucho más autónomos. Tener los cultivos, no tener que depender de las empresas, las multinacionales, usar las mismas semillas de acá. Entonces estamos cada vez más autónomos. Las semillas que se compra son transgénicas, son malas por la tierra, malas por la salud. Y si dependemos de ellas vamos a perder nuestra cultura, nuestras propias semillas de nuestro territorio que han sido resistentes durante muchos años, más de 50 años. Entonces la idea es proteger esa parte, las semillas, y ser cada vez más alternativos<sup>388</sup>.

Este 'ser cada vez más alternativos' hace eco de la ruptura con el Estado. Lo que he llamado la narrativa de víctima-drama de la Comunidad tiene mucho en común con las narrativas de otros grupos de víctimas en Colombia (véase Tate 2007). Sin embargo, la

---

<sup>388</sup> Entrevista 21 de enero de 2015

mayoría de esos grupos no está en 'ruptura' con el Estado y sí participa en el proyecto democrático, de forma crítica y conflictiva, pero usando los mecanismos legales para intentar acceder a reparaciones o a sentencias judiciales. No participar, estar en ruptura, significa no hacer parte. Significa ser alternativos. La 'alternatividad' es un aspecto de la narrativa radical que no tiene mucha visibilidad en el espacio público; sin embargo, es parte fundamental de ella. Por eso he sostenido en esta tesis la necesidad de mirar el discurso político junto con el con-texto cultural de la cotidianidad.

Además, la figura de la Comunidad es una organización articuladora de campesinos que es una figura alterna a las JAC. Antes de la fundación de la Comunidad en 1997, el corregimiento tenía varios procesos organizativos: la UP, la Cooperativa Balsamar, las JAC de San José de Apartadó y de las veredas del corregimiento. Como se explica en el *Capítulo 1*, la mayoría de estos procesos fue destruida en los años 1996 y 1997, dando lugar al nacimiento de la Comunidad de Paz. Hoy día, las JAC del corregimiento han vuelto a surgir y hay varias organizaciones a su alrededor de San José, incluyendo el Comité de y para los derechos humanos de San José de Apartadó, y la Asociación de Campesinos de San José de Apartadó (ACASA)<sup>389</sup>. La Comunidad representa una organización articuladora 'alternativa' a las JAC, una figura legal y articulada con el Estado. Sus poderes político y económico compiten con los de las JAC, especialmente por el acuerdo comercial con Lush, que posibilita que la Comunidad ofrezca un mejor precio que sus comercializadores. La relación es diferente dependiendo de la vereda y la JAC más cercana. Algunas personas apoyan a la Comunidad: dicen que si no fuera por ella, no habrían podido retornar; recurren a la Comunidad para denunciar violaciones a sus derechos humanos, y algunos les venden cacao. Otros están en contra de la Comunidad: dicen que 'no puede haber dos organizaciones'; se vinculan en algunos casos con actores ilegales para estigmatizar o amenazar a la Comunidad, y aprovechan la confusión con los nombres ('Comunidad de San José de Apartadó' y 'Comunidad de Paz de San José de Apartadó') para entablar discusiones privilegiadas con la institucionalidad. La confusión entre las instituciones del Gobierno sobre las diferencias entre estas organizaciones y la Comunidad de Paz, como he notado en el escenario de mediación con Brimelow, es una

---

<sup>389</sup> <http://campesinosapartado.blogspot.com.co/> [accedido el 12 de septiembre de 2015]

fuentes de conflicto creciente.

Gildardo dijo, “lo alternativo encaja con lo que significa paz para nosotros”<sup>390</sup>. No empecé esta investigación pensando en indagar sobre qué significa la paz, pero el proceso de paz ha sido parte influyente del contexto geopolítico del periodo de la investigación. Curiosamente, esto me dio una entrada para la caracterización del ‘proyecto de comunidad alternativa’. Varias personas en el campo político en Bogotá (oficiales del Gobierno, académicos, amigos interesados) me han comentado que en el escenario de un eventual acuerdo de paz, la Comunidad de Paz ya no tendría razón de ser. Ante la ausencia de un conflicto armado interno, no se necesitarían espacios reservados para la población civil. Dejando a un lado la (gran) suposición de que en el caso de un escenario de posconflicto no habría más violaciones a los derechos humanos en Urabá, yo sentí que estaban equivocados, pero decidí preguntar a varios miembros de la Comunidad qué pensaban, y en sus respuestas dieron unas definiciones de qué era la Comunidad para ellos. Blacho dijo:

La Comunidad de Paz es un proyecto de vida. Que haya o no armados. Porque somos un proyecto autosostenible, entonces no existe una razón lógica de que si no hay guerra dejemos de existir. Estamos en un proceso, tenemos reglamentos y valores, que no haya guerra no significa que no tenemos derecho de existir. Porque somos una comunidad de vida [...] la existencia como tal tiene otras formas que no es únicamente el defendernos de los actores armados<sup>391</sup>.

De forma parecida, Gildardo dijo que la Comunidad era un “sistema”, una “costumbre, e incluso “una cultura que hemos creado entre nosotros”; es “una vida sana, como de una familia”:

Para nosotros no debe dejar de existir la Comunidad de Paz si se acaba el conflicto. Es un proyecto de vida que hemos marcado. Es como una cultura, los chiquitos ya se van levantando con esta mentalidad, de grupos de trabajo, de trabajo comunitario<sup>392</sup>.

O como Jesús Emilio dijo: “Mira todo lo que hemos hecho en medio del conflicto. Imagina lo que podríamos lograr si viviéramos en paz”<sup>393</sup>. Esto se conecta con la idea de que la Comunidad está construyendo un ‘ejemplo’ para ‘la humanidad’, algo presente en el

---

<sup>390</sup> Entrevista 21 de enero de 2015

<sup>391</sup> Entrevista 26 de enero de 2015

<sup>392</sup> Entrevista 20 de enero de 2015

<sup>393</sup> Diario de campo 25 de enero de 2015

discurso de varios de los miembros. Jesús Emilio dijo que la “búsqueda” de la Comunidad era “que algún día podemos conseguir la paz realmente para la humanidad”, y que quieren ser “un ejemplo en el mundo, para la sociedad”. Este ejemplo, dijo, “no es un discurso, sino que es una vivencia que la hacemos diariamente, hombro a hombro, en Comunidad, niños, jóvenes, adultos, madres, ancianos”, y cree que es “un aporte para la humanidad, un aporte de existencia”, porque “nuestro objetivo es como la búsqueda de ir creando un mundo distinto, una forma de vivir distinto”<sup>394</sup>. La idea de que el proyecto de la comunidad es ‘alternativo’ tiene que ver con una reflexión sobre lo que perciben como el individualismo del mundo capitalista versus la vida comunitaria que ellos crean. Le pregunté a Jesús Emilio sobre la construcción diaria de una vida comunitaria:

Primero que todo, vivir en comunidad es una lucha contra uno mismo. Porque siempre el ser humano fue educado como individuo. Desde que el niño va a la escuela, los mismos padres les promueven ese individualismo a los hijos. Entonces la primera lucha es contra uno mismo. Cómo yo puedo cambiar mi forma de ser. [...] Esa vida comunitaria parte desde la reflexión de cada ser humano. Para qué quiero yo vivir y cómo quiero vivir dentro de una sociedad justa, donde no hay injusticias. Es una construcción día a día donde yo tengo que saber todos los días, minuto a minuto y segundo a segundo, que tengo que estar construyendo comunidad.

En su punto de vista, el ejercicio de ‘construir’ comunidad era la forma de contrarrestar los conflictos estructurales del capitalismo. El “modelo económico global” promovía la violencia y “para poder construir paz, hay que cambiar todo eso. No puede haber concentración de riqueza”<sup>395</sup>.

Finalmente, el proyecto de comunidad alternativa toma como lema la protección y promoción de ‘vida’, en un sentido amplio, e influenciado por la cultura de trabajo agrícola, se toma la metáfora de la semilla. Brígida dijo:

Todos los productos que sembramos aquí en la comunidad, toda planta que sembramos, es sembrar vida en abundancia. Aquí construimos y sembramos limpio, sin ninguna clase de químico, pensando en la salud de mucha gente y de nosotros mismos. Eso es la comunidad, construir vida, construir vida alternativa para todos<sup>396</sup>.

De igual manera, Julio dijo que “apostamos a algo alternativo. Como nosotros decimos, un

---

<sup>394</sup> Entrevista con Lush, noviembre de 2013, archivo personal de la autora

<sup>395</sup> 24 de enero de 2015

<sup>396</sup> Entrevista 26 de enero de 2015

camino de vida que construye paz [...] En la Comunidad está la vida por nuestro hermano. Donde hay muerte, nosotros sembramos vida”<sup>397</sup>.

**Conclusiones del capítulo:** Este capítulo empezó describiendo mi experiencia haciendo observación participante en las cacaoteras. Podemos pensar que mediante la práctica del trabajo físico se produce lo que Bourdieu denomina una *hexis corporal*, una disposición incorporada: “manera perdurable de estar, de hablar, de caminar, y, por ende, de *sentir* y de *pensar*” (2007 [1980]: 113). Con este concepto, Bourdieu explora la relación masculino-femenino mediante un trabajo etnográfico de la división de tareas de los kabila en su recolección de aceitunas. Argumenta que la división de prácticas en este trabajo contribuye a la producción de una dicotomía hombre-mujer que es percibida como natural, inevitable y sensata. Se califican socialmente las propiedades y los movimientos del cuerpo, los cuales, al mismo tiempo, naturalizan las opciones sociales fundamentales. El autor propone que “las determinaciones sociales ligadas a una posición determinada en el espacio social tienden a modelar, a través de la relación con el propio cuerpo, las disposiciones constitutivas de la identidad” (Bourdieu 2007 [1980]: 115), y concluye que las disposiciones son transmitidas por prácticas, y la *hexis corporal* es una “esquema postural [...] cargado con una multitud de significaciones y de valores sociales” (2007 [1980]: 119).

En otras palabras, este aprendizaje viene de la mecánica corporal y las lógicas de las acciones son internalizadas de forma inconsciente a través de la experiencia incorporada. La *hexis corporal* que se produce entre los miembros de la Comunidad mediante la práctica de trabajo en las cacaoteras de seguro contribuye a la producción de las lógicas y valores que son reflejados en la narrativa orgánica, cuyos elementos incluyen la soberanía alimentaria; el contraste con lo no orgánico –como una forma de violencia contra la salud humana y el medio ambiente–; la valoración negativa del desarrollo y del capitalismo; la solidaridad y humanidad en la organización comunitaria, y la idea de ‘alternatividad’ en la producción de narrativas-identitarias como ‘comunidad’. Se evidencia la interpenetración con la narrativa radical en la producción de una identidad colectiva de ellos/nosotros. He

---

<sup>397</sup> Evento en Restaurante Lapingachos, Bogotá, 6 de mayo de 2014

entendido la producción de narrativas también como una práctica cultural, por lo tanto la práctica de la narrativa orgánica ocurre de forma simultánea con la práctica de la narrativa radical y las prácticas cotidianas de producción de cacao y trabajo comunitario, creando un conjunto de elementos que se refuerza entre sí y crea lógicas internas a la identidad colectiva que se reafirma mediante la interacción entre individuos.

---

Este panorama es muy parcial. Mientras escribo la última sección del *Capítulo 3*, estoy en la Comunidad en una visita de tres días, sentada con mi portátil en las piernas en el banco de madera afuera de lo que considero como una de mis tres casas en este mundo (la casa de mi madre en Londres, mi apartamento en Bogotá y esta casa de visitantes en San Josecito, donde tengo un armario para guardar mis cosas que Elías me construyó). Estoy triste porque Diosa Zapata, la mamá de Jesús Emilio, está muy enferma, tiene trombosis cerebral, y Jesús Emilio está luchando para conseguir el dinero para llevarla a las sesiones de terapia en Apartadó. Además, él aún se está recuperando del paludismo que tuvo recientemente. Ella no puede mover el lado izquierdo de su cuerpo y tiene dolores por todas partes. Él no puede ir a Arenas a trabajar porque tiene que darle comida licuada a su madre cuatro veces al día, entonces está trabajando unos cultivos cerca de San Josecito, y ha tenido que vender a su perro Adivine. El perro también es capital aquí. Me dice que extraña a su cachorrito. A veces pienso que uno de los valores de la Comunidad, a pesar de todas las contradicciones internas, problemas y disensos, es que es un lugar para envejecer en este contexto cultural de Urabá que puede ser tan cruel con el cuerpo del ser humano. Es un muy buen hijo, dice Brígida, está muy pendiente de la mamá. Son solamente seres humanos en un contexto difícil: por la guerra, por su situación económica, por su marginalidad, por su exposición a la naturaleza, por sus heridas históricas que se reviven en cada movimiento de cada tropa. Aquí en Urabá, todo es magnificado. La naturaleza, la lluvia, el sol, las flores. La brutalidad y la desconfianza, el amor y la solidaridad. Y sobre todo la vulnerabilidad física del ser humano, nuestra profunda corporalidad en el mundo.

Siento una frustración profunda de que no importa cuánto escribo, nunca podré poner en palabras todo el conocimiento que tengo sobre la Comunidad. Es más: nunca tendré el conocimiento suficiente de lo que es este complejo lugar para poder transmitirlo. Me viene

a la mente el cuento de Borges, 'El etnógrafo', en el cual un antropólogo va por años a una comunidad remota y regresa sin poder escribir, porque para poder comprender, hay que vivir el proceso de aprendizaje: "El secreto [...] no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos".

Este capítulo es especialmente frustrante porque es intentar explicar toda una cotidianidad, una interacción de agencias y experiencias individuales con una filosofía común que existe realmente no en los reglamentos escritos con CIJP en los años iniciales (recuerdo la idea de una comunidad con 'órganos'), sino en la reinterpretación y reproducción constante por estos individuos. No hay un funcionamiento concreto. Hay un proceso, una multiplicidad de ideas cambiantes en la mente de cada uno de los miembros de la Comunidad. Un contexto y unos individuos en permanente interacción. El sentido de la Comunidad, si es una filosofía, una visión, un proyecto u otra cosa, existe cuando se anuncia o cuando se piensa. El pensamiento o el habla también son prácticas. Esta sección siempre será parcial. Curiosamente, la última parte es la que quizás más he pensado durante todas mis visitas al campo, y se ve relegado a un número: 3.7. Porque sin todo lo anterior, no tiene profundidad. Porque tampoco el chocolate tiene sentido sin la política.

## CONCLUSIONES

Chocolate y política es una binaria resultante de tres movimientos analíticos: el ‘descenso a lo cotidiano’ (Das 2008); la conceptualización del campo local delimitado como un espacio posmoderno acanalado por múltiples influencias del mundo globalizado (Marcus 1995; Aronoff y Kubik 2013); y la mirada de la paz positiva (Galtung 1969). Es también un llamado a usar métodos etnográficos en el acercamiento a la geopolítica para entender cómo los grupos sociales locales experimentan a nivel micro sucesos y dinámicas considerados como importantes en el nivel macro (Aronoff y Kubik 2013). Galtung (1969) define la paz positiva como la construcción de sociedad con base en valores como participación democrática, derechos humanos e igualdad y justicia socioeconómica. No quisiera argumentar que la Comunidad de Paz construye paz positiva; mi intención no ha sido valorar, sino demostrar y deconstruir. El uso de este concepto demuestra un enfoque en lo que la Comunidad hace en materia de construcción de ‘comunidad alternativa’, lo cual revela una limitación en las miradas dominantes a la Comunidad que se han hecho desde diferentes sectores (la academia, la comunidad de derechos humanos, la política colombiana), porque al mirar solamente sus llamados por la paz negativa, es decir sus denuncias y sus reclamos por que las violaciones cesen, no se pueden llegar a comprender sus lógicas internas.

He propuesto el método de la con-textualización etnográfica, construyendo sobre la con-textualización de Gómez-Suárez (2015), para mapear las narrativas que se despliegan desde el ‘texto’ del cacao, como un objeto, una actividad diaria y un espacio multi-situado donde se cruzan lo político y lo cotidiano, para situar a la Comunidad de Paz como actores políticos con un con-texto cultural. He sugerido que co-existen dos narrativas, la radical y la orgánica, cuya producción se puede útilmente entender como una práctica cultural y encarnada históricamente formada, que ocurre de manera simultánea con otras prácticas de la cotidianidad, como el trabajo de producción de cacao. Todas estas prácticas son transmitidas y reiteradas transubjetivamente entre los miembros de la Comunidad en un proceso de construcción y reafirmación constante de identidad colectiva, creando unas lógicas internas que para sus miembros parecen sensatas y coherentes (Bourdieu 2007 [1980]). Estas lógicas forman la base para que los miembros de la Comunidad interpreten

la realidad, tomen decisiones y formulen posturas políticas.

La *narrativa radical* se entiende en líneas generales como el marco interpretativo históricamente formado según el cual la Comunidad percibe la política y el Estado. La mirada multi-situada (Marcus 1995) permite ver la apropiación selectiva de elementos para la creación de la lógica de esta narrativa. La Comunidad ha tomado influencia del discurso o marco de los derechos humanos (Tate 2007), de *leitmotifs* de la injusticia, del Estado perpetrador y del Estado fallido. Ha habido personajes clave como Eduar Lancheros y el Padre Javier Giraldo, quienes se han involucrado en procesos intersubjetivos con la Comunidad, contribuyendo de esa manera a la producción de narrativas, y formulando vínculos afectivos y lazos políticos que sin duda afectaron también su propia manera de percibir el mundo y el Estado. He propuesto que la narrativa radical puede ser entendida como una narrativa de 'víctima-drama' por su carácter de trágica y universal, y su producción como una espiral de significación (Alexander 2012) en la que la Comunidad interactúa con audiencias que están a favor de su modelo organizativo (por ejemplo, la comunidad internacional de los derechos humanos y la Corte Constitucional) y en contra (por ejemplo el Ejército) y producen contra-narrativas como la 'Comunidad cerrada', la 'república independiente' y 'la Comunidad es guerrillera'. En la visión de la Comunidad, el Estado es un ente homogéneo malvado que carece de legitimidad porque no se comporta de la manera en que ellos creen que debería; existe un ideal del Estado en su percepción, formado con base en el marco de los derechos humanos. Este ente homogéneo se alía con paramilitares y multinacionales con el fin de exterminar a la Comunidad. Comprender la tal llamada 'ruptura' con el Estado evita, de esta manera, la glorificación romántica de la Comunidad como 'resistencia civil de base' y también la condena simplista de la Comunidad en el marco de las tres contra-narrativas dominantes. Comprender la 'ruptura' permite, además, acercarla en los términos de los miembros y verla como una postura política que para ellos es sensata, y que se ha formado mediante una genealogía compleja. Asimismo, permite comprender las interpretaciones recientes que la Comunidad ha hecho del Gobierno de Santos (solamente ha cambiado el discurso del Estado pero las intenciones y acciones siguen siendo iguales).

La *narrativa orgánica* se entiende como el conjunto de lógicas según las cuales los miembros de la Comunidad conciben su entorno natural y social. Esta narrativa se

fundamenta en la práctica de trabajo en las cacaoteras, que configura una *hexis corporal* (Bourdieu 2007 [1980]) que encarna y reproduce el modo de ser y el modo de ver el mundo. La narrativa orgánica está influenciada por la existencia de la radical que produce una lógica de ellos/nosotros. Las narrativas pre-existentes que surgieron antes de la fundación de la Comunidad, a partir de las experiencias políticas y económicas anteriores de la UP y la Cooperativa Balsamar, se conectan con la genealogía de la ruptura y la experiencia de victimización para producir lemas como la autonomía, la auto-sostenibilidad y la importancia del proceso organizativo. En años más recientes se han añadido otros elementos: la comercialización con la empresa 'ética' y 'alternativa' Lush Cosmetics, y el proceso relacionado de la certificación orgánica. Estos encajan en la confianza que la Comunidad tiene en los actores internacionales y en su 'acompañamiento' y 'solidaridad' en el marco de derechos humanos, y contribuyen a la cristalización de la concepción que tienen de 'lo orgánico' como una calidad que encuentra eco en su identidad colectiva. 'Lo orgánico' se percibe como lo natural y lo limpio en contraste con lo 'no orgánico' que está asociado a la violencia y a la contaminación del Estado, del desarrollo y del capitalismo. Las ideas de 'alternatividad' estuvieron presentes desde los años iniciales de la Comunidad, cuando empezaron su proceso de cambio cultural en San José, conviviendo desplazados en el pueblo y proponiendo una estructura organizativa. 'Lo orgánico' es una expresión del desarrollo de este concepto: la Comunidad construye 'comunidad alternativa' porque está en 'ruptura' con el modelo dominante que le ha victimizado. Al comprender la narrativa orgánica se puede apreciar mejor el con-texto cultural que engendra la narrativa radical: se constituyen mutuamente en una circularidad recíproca; chocolate y política.

Mi cambio de rol de trabajadora de una ONG a antropóloga permitió un acceso privilegiado a una Comunidad que ha tendido a desconfiar de personas externas. Sin duda, hubo una confianza previa establecida por la relación institucional, pero la relación evolucionó hacia una personalizada, aunque mi condición de extranjera significó que la Comunidad seguía viéndome como parte de su red de solidaridad internacional. Esto posibilitó, por ejemplo, mi entrada en el escenario de mediación con Kirsty Brimelow (espacio que contribuyó a mi comprensión de la ruptura, al ver la interacción de la Comunidad con este tema de forma dinámica). Mis visitas frecuentes a lo largo de dieciocho meses permitieron la consolidación de relaciones individuales con varios miembros de la Comunidad y la construcción de una identidad como investigadora-activista que podía contribuir a los dos campos de chocolate

y política. En ese escenario, mis conceptualizaciones de las dos narrativas, la radical y la orgánica, emergieron de forma simultánea en mi interacción con ellos, desde la recolección de datos más tradicional, con mi observación participante en las cacaoterías y el trabajo comunitario, y mi participación más 'activista' como mediadora, organizadora de eventos en Bogotá, comercializadora de chocolate y productora de un documental llamado 'Chocolate de Paz'. En mi metodología etnográfico-activista, los escenarios de activismo son escenarios de investigación y viceversa.

Unos temas concretos que no he podido desarrollar son: (1) La educación propia y su vínculo con la 'ruptura'; un debate que he mencionado, pero es un tema que necesitaría un enfoque investigativo para situar estas narrativas, además de las prácticas de educación en la Comunidad, en el marco más amplio de modelos comunitarios educativos en Colombia. (2) Las relaciones de género en la Comunidad y el papel de las mujeres. Reconozco en esta tesis una mayoría de voces masculinas. He intentado incluir voces de mujeres pero la mayoría de los líderes con más peso son hombres, algo común en comunidades campesinas colombianas. Como investigadora extranjera, mi condición de mujer es diferente que la condición de las mujeres allí y he podido ir a trabajar con los hombres y mantener relaciones de respeto mutuo. (3) La relación con las JAC y otros campesinos en San José y su vínculo con la 'ruptura'. Para poder realmente valorar la relación, se tendrían que tomar en cuenta las posiciones de ambos lados; algo que no he hecho en mi etnografía porque casi toda mi interacción fue con miembros de la Comunidad y no con otros campesinos de la zona. (4) Los 'disensos y pesimismos' internos entre la Comunidad: para entender las acciones públicas de la Comunidad es fundamental entender que el proceso de toma de decisiones no se basa solamente en valoraciones racionales sino que las decisiones que se toman son influidas por liderazgos y relaciones interpersonales. En mis diarios de campo he recopilado varios de estos disensos y disputas de poder internas para poder contribuir al entendimiento de los movimientos sociales como multiplicidades, especialmente en el caso de comunidades con culturas marcadamente diferentes de las culturas políticas dominantes. Además, he recopilado algunos de los pesimismos que existen entre varios miembros frente al proceso global de la Comunidad: a pesar de que hay una identidad colectiva fuerte, existen críticas y preocupaciones frente al futuro también. No he tenido el espacio suficiente para poder tratar este tema en detalle, sin embargo, es importante tener en cuenta la existencia de tales dinámicas internas para

comprender la totalidad de un proyecto de comunidad alternativa. Todas las vidas individuales en la Comunidad de Paz son experiencias particulares, atravesadas por las narrativas orgánicas y radicales, que corresponden a realidades distintas y personales de la cotidianidad en un con-texto específico.

### **A manera de cierre**

Alberto no creció en la Comunidad. Es un joven de unos veinticuatro años, con pelo negro aplanado por un gorro. Nació y creció con su madre en Dabeiba y no conoció a su padre, Jesús Emilio, hasta que vino a San José a los doce años para ver si “le reconociera”. Se quedó quince días, y se dio cuenta de que su padre era uno de los líderes de la Comunidad. Empezó a visitarlo por ratos. Conoció a More y se enamoró. Seguía volviendo para estar con ella. Empezó a escuchar cada vez más sobre la Comunidad de Paz. Al principio cuando visitaba, no trabajaba, pero la gente lo empezó a regañar y a decirle que si iba a pasar tiempo allí, que se pusiera a ayudar en los grupos de trabajo. Así que empezó a ‘echarles una mano’, y a involucrarse más con la gente. Escuchó sobre cómo habían sido asesinados muchos familiares suyos, parientes del Negro. More es la sobrina de Luis Eduardo Guerra, el líder asesinado en la masacre de 2005. Escuchar esas historias le dio rabia, me dijo, y pensó que quizás debía ir a la guerrilla para vengarse. En un momento anterior, había pensado ir al Ejército para contribuir a la sociedad. Pero luego empezó a entender que las violaciones habían sido llevadas a cabo por todos los tres actores armados y que unirse a la guerra simplemente creaba más ciclos de revancha. Decidió que lo mejor era unirse a la Comunidad de Paz, entonces vino a vivir permanentemente a San Josecito. Al inicio, me dijo, la gente estaba escéptica. Pensaron que no aguantaría. Tenía fama de chico malo; cuando visitaba se lo pasaba en el pueblo de San José tomando alcohol. Me dijo, “yo escuchaba cuando la gente me regañaba por eso, y dejé de hacerlo. Cambié.” Su discurso sobre su vida tenía un claro antes y después. Al llegar a la Comunidad, empezó ese cambio. Ahora es uno de los más enfáticos en el tema de la alternatividad.

Le encanta la finca de Arenas Altas, un terreno comunitario que Alberto y su padre empezaron a trabajar durante un periodo duro de coyuntura en el que muchas familias se fueron de la vereda, para evitar perder la continuidad del proyecto de la Comunidad en ese espacio. Hay un claro con una pendiente atrás, donde está la cacaotera que también tiene

árboles de limón, guayaba y guanábana, y en donde Alberto ha sembrado unos cultivos de piña. La casa está medio caída pero es bonita. El porche abre a un valle enorme, que estira hacia la distancia, hacia otras montañas al otro lado cubiertas en bosque. Me dice que le gusta más que San Josecito que es más grande, tiene más ambiente de pueblo, con electricidad. Y no había espacio para él para cultivar sus propias cosas allá. En Arenas, podía tener animales; unas vacas, un marrano, unas gallinas. Acá es más monte, dice, más tranquilo. Me prepara agua hervida y me la sirve en un vaso de bambú. Me dice, “cada vez soy más alternativo. Quiero hacer platos de los totumos y dejar de usar platos de plástico. Quiero ser totalmente autosuficiente. Es un proceso”. Inmediatamente veo el encaje. El Negro lo necesita acá para el proyecto de consolidar el retorno en Arenas, y Alberto quiere su propio lugar para construir hogar.

Le pregunto a Alberto por qué decidió cambiar su vida y trasladarse a la Comunidad:

Se veía que la gente estimaba al otro como si fuera su hermano o padre, todos se estimaban. Y yo me pongo a mirar que de donde yo venía no se hacía esto. [...] Allá cada quien piensa por su vida. Pero acá no, acá se sentía el dolor del otro. Cómo se trabajaba, si una persona estaba enferma todo el mundo estaba mirando qué se podía hacer por él. [...] yo comencé a preguntar a la gente por qué estaban aquí, si hay tanto riesgo de que les maten. Ellos comienzan a explicarme a mí. Y me dicen no, nosotros estamos aquí es porque no queremos más violencia. [...] nos han asesinado hermanos, padres, hijos. Entonces con todo esto nosotros sentimos muchísima fuerza para resistir. [...] sabemos posiblemente mañana o pasado mañana nos van a matar a nosotros. Pero habrá mucha gente que no van a dejar esto en el olvido, van a seguir con la memoria. Lo importante para nosotros es que esto no se olvide, que esto se haga ver ante el mundo lo que hacen los actores armados con la población civil<sup>398</sup>.

Antes en Dabeiba había tenido una vida más del “siglo veintiuno”, pero se había dado cuenta de que no era buena esa vida. “Vamos a llegar a un punto en la sociedad”, dice, “cuando las próximas generaciones no sabrán cómo ser autosuficientes. Ni tendrán la tierra donde hacerlo. Nosotros la tenemos, y tenemos que aprovechar esta oportunidad”. More, su novia, también era “muy del siglo veintiuno” antes, “pero ya la estoy convenciendo, está empezando a cambiar”:

La llevé a pasear por el monte, la llevé donde hay árboles, mangos y zapotes para comer. Después la pregunté que qué íbamos a devolver a los árboles. Ellos se alimentan de la tierra, ella dijo. Yo le dije, nosotros en la Comunidad no podemos pensar así. Tenemos que devolver a la tierra cuando consumimos de ella. Tenemos que sembrar árboles también.

---

<sup>398</sup> Entrevista 25 de enero de 2015

Ahora ella tiene un tajo sembrado con cacao en San Josecito que yo la ayudé a sembrar. Está cerca de producir fruta. Y es la inspectora de cacao.

Pienso en la clara influencia del Negro en el cambio de Alberto, y en la influencia que Alberto está creando en su novia. Pienso en cómo el afecto y la circulación de narrativas van creando nuevas agencias. Cómo los discursos de los líderes como el Negro y las personas externas influyentes, Eduar Lancheros y el Padre Javier Giraldo, se han ido entremezclando con los procesos de construcción de identidad de todos los miembros de la Comunidad para influir en su conformación, consolidación y desarrollo diario. Así como también me han influido en mi proceso personal, y como quizás durante este proceso también he tenido cierto impacto sobre ellos.

Alberto, pensando en su deseo anterior de ir al Ejército, dijo:

Si yo hubiera llegado a coger este camino, incluso hubiera venido a asesinar a mi padre si me tocaba. Me iba a asesinar a mi misma familia, mi misma sangre. Que esto es lo que hacen los actores armados. Entonces cuando yo llego a la comunidad y me cuentan toda esta historia, todo esto me hace cambiar. Pienso no, yo voy perdido. Cómo voy a ir a proteger a la humanidad cuando la realidad es otra, la realidad es una de sembrar odio y rencor en la gente. Yo iba perdido, entonces después yo dije a la comunidad, pido ingreso<sup>399</sup>.

Tiene muchos planes para Arenas. Además de sembrar las piñas en la cacaotera, también quiere hacer una huerta, con cebollita, ají y otras cosas. Lo veo imaginándose aquí con More. Tiene un orgullo evidente en su trabajo como administrador de esta finca, viendo sus cultivos progresar. Dice que también está sembrando más árboles. Que es importante tener una variedad de especies en una finca. Tanto para el consumo como para el bien de la tierra.

En enero de 1832, Charles Darwin llegó a las islas de Cabo Verde y vio por primera vez una selva tropical. En su diario, escribió que fue “como dar ojos a un ciego”, y resaltó que el impacto que sintió se debía “no solamente a la gracia de formas y nuevos, ricos colores, sino las innumerables –y confusas– asociaciones volando en mi mente”. Darwin demuestra las conexiones ilimitadas e impresionantemente delicadas y detalladas en un determinado ecosistema, entre las hojas, las flores, los insectos, las raíces, la tierra, las bacterias, el

---

<sup>399</sup> Entrevista 25 de enero de 2015

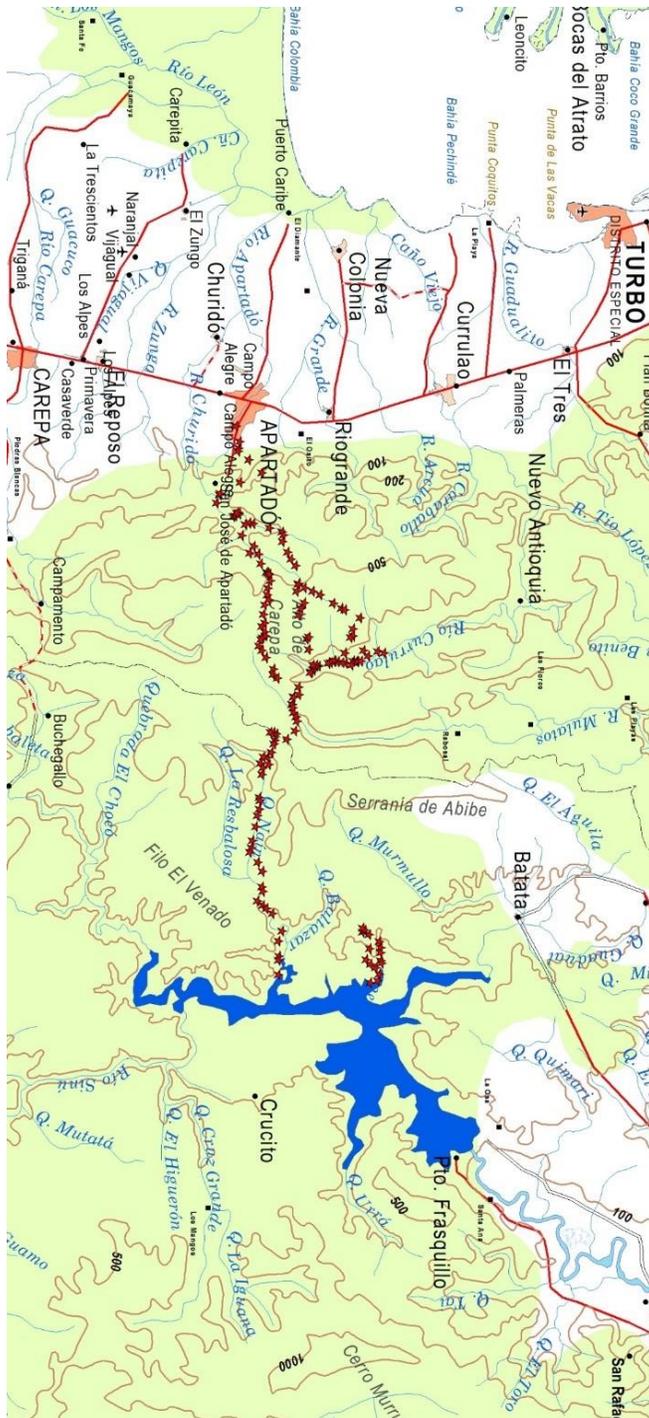
oxígeno, el agua. En tan solo un metro cuadrado en la cacaotera, si dibujaras un cuadrado en el suelo, encontrarías un ecosistema tan complejo como la misma Comunidad de Paz, tan lleno de especies, procesos, relaciones, interdependencias, influencias. Pienso en la riqueza de esta tierra tan fértil, tan atractiva para el agro-negocio y el sector extractivo. El viento levanta el olor a cacao del techo y lo trae abajo. Charles Darwin fue el tatarabuelo de mi madre. Y ahora estoy escribiendo, usando sus imágenes como mis metáforas. En la biología, cuando un animal se caza hasta la extinción y desaparece de un ecosistema, eso tiene efectos en otros eslabones de ese ecosistema, y es un efecto domino, se crea lo que se llama una 'cascada trófica': una metáfora de la creación de influencias y de cómo entender la complejidad de causa-efecto en las relaciones en una determinada comunidad dentro de su contexto socio-histórico, natural y cultural. La cascada trófica es asociada a los cambios no deseados de impacto de la humanidad sobre la naturaleza. ¿Pero cómo separar realmente lo deseado de lo no deseado, lo positivo de lo negativo? Lo importante es entender la dirección de las cosas. Ver el detalle –cada almendra de cacao– y ver al mismo tiempo lo global –el hecho de que, aunque se caigan unas pepas de la secadora, se suman las almendras, se suman los kilos, y llegan a los 50 o 100 toneladas por año que van para mi país–.

Empieza a llover. Me encanta el sonido de la lluvia sobre los techos de zinc. Alberto sube a la secadora para cerrarla y proteger las pepas del agua. Desde el porche, miramos cómo la lluvia se arremolina en un círculo grande en el valle en frente. La frescura de la brisa intensifica el olor a cacao. En ese momento, se cristaliza la idea en mi mente de que el cacao es una metáfora para toda la Comunidad de Paz.

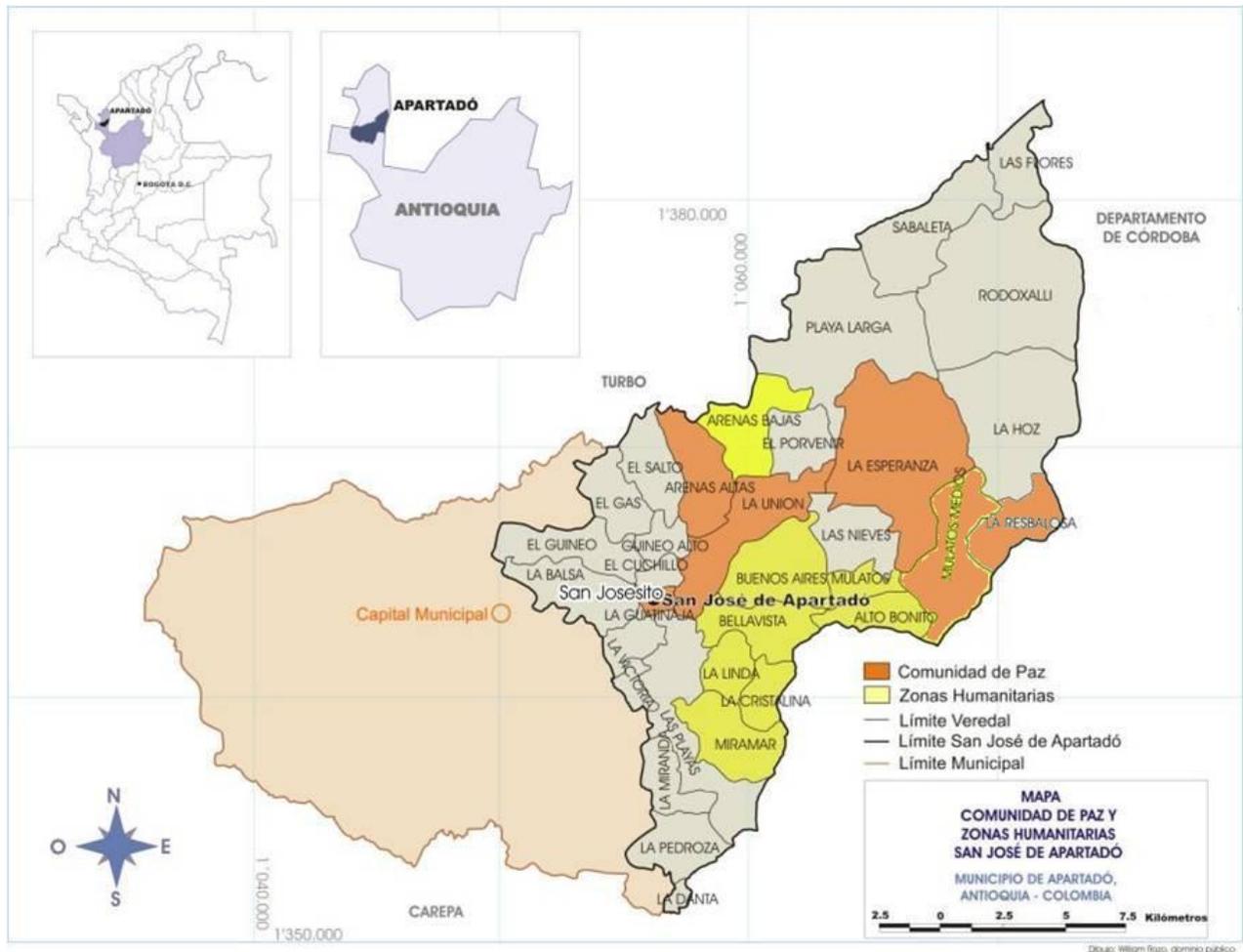
## A. ANEXO: MAPAS



Mapa departamental de Antioquia demostrando el golfo de Urabá. Instituto Geográfico Agustín Codazzi. En: [http://geoportal.igac.gov.co/mapas\\_de\\_colombia/igac/mps\\_fisicos\\_deptales/2012/Antioquia.pdf](http://geoportal.igac.gov.co/mapas_de_colombia/igac/mps_fisicos_deptales/2012/Antioquia.pdf) [accedido el 13 de octubre de 2015]



Cartografía catastral oficial con registro de la ubicación de las muertes (rojas estrellas) documentadas por CINEP entre 1997-2012; mapa elaborado por Gloria Cuartas como parte de su tesis de maestría en geografía (Convenio UPTC-IGAC), Bogotá 2015. Gracias a la autora por el archivo.



Mapa de las veredas de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó en el departamento de Antioquia (la definición como veredas de la Comunidad o veredas 'Zonas Humanitarias' ya no es válida a la fecha de publicación). Las veredas con asentamientos de la Comunidad de Paz son: San Josecito; La Unión; La Cristalina; Arenas Altas; La Esperanza; Mulatos; La Resbalosa. Fuente: Comunidad de Paz de San José de Apartadó, archivos personales de la autora.

## B. ANEXO: FOTOGRAFÍAS



Entada del asentamiento de San Josecito. Foto: Alice Gwen Burnyeat, julio de 2015



Pancarta con logo y principios de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Foto: Alice Gwen Burnyeat, marzo de 2015



Mural de Bartolomé Cataño Vallejo, líder campesino de la Cooperativa Balsamar y concejal de la Unión Patriótica asesinado el 17 de agosto de 1996, San José de Apartadó. Foto: Alice Gwen Burnyeat, agosto de 2014



La bodega de almacenamiento, San Josecito. Foto: Alice Gwen Burnyeat, julio de 2014



Desempacando cargos de cacao, la bodega, San Josecito. Foto: Alice Gwen Burnyeat, julio de 2014



Gildardo Tuberquia con cacaotera recuperada y pancarta en Mulatos. Foto: Alice Gwen Burnyeat, enero de 2015



Alberto Tuberquia haciendo mantenimiento de los árboles, Arenas Altas. Foto: Alice Gwen Burnyeat, enero de 2015



La autora haciendo observación participante, cogiendo cacao, Pelahuevo. Foto: Alice Gwen Burnyeat, abril de 2014



La autora haciendo observación participante, secando cacao, Arenas Altas. Foto: Alice Gwen Burnyeat, abril de 2014



Pila de cacao, Pelahuevo. Foto: Alice Gwen Burnyeat, abril de 2014



Sacando cacao, Arenas Altas. Foto: Alice Gwen Burnyeat, abril de 2014



Chocolate en papel mantequilla. Foto: Alice Gwen Burnyeat, marzo de 2015



Conmemoración de la masacre de Mulatos y La Resbalosa, Aldea de Paz de Luis Eduardo Guerra. Foto: Alice Gwen Burnyeat, febrero de 2014



Julio Guisao y soldados en el pueblo de San José de Apartadó. Foto: Alice Gwen Burnyeat, febrero de 2014



Jesús Emilio Tuberquia y 'Cachaco' en el Embalse Urrá I. Foto: Alice Gwen Burnyeat, marzo de 2015



El 'Negro' Junior recogiendo cacao, La Unión. Foto: Alice Gwen Burnyeat, julio de 2014



Bladimir Arteaga –'Blacho' - con cacao, Mulatos. Foto: Alice Gwen Burnyeat, julio de 2014

## BIBLIOGRAFÍA

- Ahearn, Laura M. (2001). 'Language and Agency'. En *Annual Review of Anthropology* 30: 109-37.
- Alexander, Jeffrey (2003). *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey (2012). *Trauma: A Social Theory*. Malden: Polity Press.
- Alther, Gretchen (2006). 'Colombian Peace Communities: The Role of NGOs in Supporting Resistance to Violence and Oppression'. En *Development in Practice* 3-4, 278-291.
- Anderson, Benedict (2003 [1983]). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anrup, Roland y Español, Janneth (2011) 'Una comunidad de paz en conflicto con la soberanía y el aparato judicial del estado', en *Diálogo de saberes* No. 35, julio-diciembre 2011, pp. 153-169.
- Aparicio, Juan Ricardo (2012). *Rumores, residuos y Estado en "la mejor esquina de Sudamérica": Una cartografía de lo "humanitario" en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Appadurai, Arjun (1986), 'Introduction: Commodities and the Politics of Value'. En Appadurai, Arjun (ed), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. New York: Cambridge University Press, 3-63.
- Appadurai, Arjun (1990). 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy'. En *Public Culture* 2(2), 1-24
- Arendt, Hannah (1989). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristotle, *Poetics* (1996 [c.335ac]), traducido por Malcolm Heath. London: Penguin Books.
- Aronoff, Myron and Kubik, Jan (2013). *Anthropology and Political Science: A Convergent Approach*. New York; Oxford: Berghahn Books.
- Borges, Jorge Luis (1969). 'El etnógrafo'. Disponible en <https://www.mtholyoke.edu/courses/rdiaz/span209/EI%20etnografo.pdf> [accedido el 25 de septiembre de 2015]
- Bourdieu, Pierre (1991 [1982]). *Language and Symbolic Power*. Malden: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1999 [1993]). 'Comprender'. En *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 527-543.

Bourdieu, Pierre (2007 [1980]). *El Sentido Práctico*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Brand Trujillo, Oliver (2014). 'Estudio agronómico de las enfermedades escoba de bruja (*Crinipellis pernicioso*) y moniliasis (*Moniliophthora roreri*) en el cultivo de cacao (*Theobroma cacao*) en el departamento de Huila. Proyecto de grado para obtener el título de Agrónomo. Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Escuela de ciencias agrícolas, pecuarias y del medio ambiente. La Plata, Huila.

Burnyeat, Gwen (2010). 'Una barrera a la paz: polarización en el debate colombiano de víctimas'. En *Revista Javeriana*, No. 768, Tomo 146, Año 77, Bogotá, septiembre 2010, 30-43.

Burnyeat, Gwen (2013). 'On a Peak in Darién: Community Peace Initiatives in Urabá, Colombia'. En *Journal of Human Rights Practice* 5(3), 435-445.

Burnyeat, Gwen (2016, de próxima publicación). 'Creating Organic Intersubjectivity through the Circulation of Narrative, Affect and Shared Political Action'. En Kelly, Ann, Tyler, Katharine y Rumble, Hannah (eds) *Symbiotic Anthropologies: Theoretical Commensalities and Methodological Mutualisms*. London: Bloomsbury.

Casas-Cortés, María Isabel, Osterweil, Michal, y Powell, Dana E. (2008). 'Blurring Boundaries: Recognizing Knowledge-Practices in the Study of Social Movements'. En *Anthropological Quarterly* 81(1), 17-58.

Castells, Manuel (1996). *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.

Castillo, Ángela, Jimeno, Myriam y Varela, Daniel y (2015). *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad Nacional.

Centro de Investigación y Educación Popular CINEP (1995). *Informe de la Comisión Verificadora de los Actores Violentos en Urabá / El destino de la frontera: Urabá en los años 90*. Bogotá: CINEP.

Coe, Michael y Coe, Sophie (2013). *The True History of Chocolate*. London ; New York: Thames & Hudson Ltd.

Corte Constitucional, Auto 164/12, Seguimiento al cumplimiento de las órdenes impartidas en la sentencia T-1025 de 2007. <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2012/A164-12.htm> [accedido 1 junio 2014]

Crapanzano V. (1986), 'Hermes Dilemma: the masking of subversion in ethnographic description' en Clifford J, Marcus G (ed.) *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, California, University of California Press.

Cuartas, Gloria Isabel M. (2014) 'La guerra como práctica de adecuación de los lugares'. En *Criterio Jurídico Garantista*. 6(10) 12-33.

Das, Veena (2008). 'El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad'. En Ortega, Francisco (Ed.) *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 217-250.

Díez Gómez, David Andrés (2009). Cuando la neutralidad no existe: Historia reciente del Urabá antioqueño. En *Dialéctica libertadora*, 2, 47-64.

Eguren y Mahoney (2006). *En buena compañía: el acompañamiento internacional para la protección de los derechos humanos*. Cantabria: Editorial de la Universidad de Cantabria.

Fundación Cultura Democrática, Ministerio del Interior, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD, Programa por la Paz – Compañía de Jesús, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia – UNICEF, Instituto de Estudios para el Desarrollo de la Paz – INDEPAZ (2003). *Vida, dignidad y territorio: Comunidades de Paz y Zonas Humanitarias en Urabá y Atrato. Memorias del seminario taller con comunidades en riesgo: Compilación de documentos*. Bogotá: PNUD.

Galtung, John (1969). 'Violence, Peace, and Peace Research'. En *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.

Geertz, Clifford (2000 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Giraldo Moreno, Javier (2007). 'Imágenes interpelantes de un espejo retrovisor'. En *Sembrando Vida y Dignidad: Quaderni Satyagraha*. Pisa, Italia: Gandhi Edizioni, 53-59

Giraldo, Javier (2010). *Fusil o Toga / Toga y Fusil: el Estado contra la Comunidad de Paz de San José de Apartadó*. Bogotá: Editorial Códice.

Gómez-Suárez, Andrei (2015). *Genocide, Geopolitics and Transnational Networks: Contextualising the destruction of the Unión Patriótica in Colombia*. London: Routledge.

Gudeman, Stephen y Rivera, Alberto (1990). *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hage, Ghassan (2010). 'Hating Israel in the Field: On Ethnography and Political Emotions'. En (eds) James Davies and Dimitrina Spencer, *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University Press, 129-154.

Hartog, François (2012). 'El tiempo de las víctimas'. En *Revista de Estudios Sociales*, No.44 Diciembre, 12-19.

Holland, Dorothy, Fox, Gretchen y Daro, Vinci (2008). 'Social Movements and Collective Identity: A Decentred, Dialogic View'. En *Anthropological Quarterly* 81(1), 95-126.

Jimeno, Myriam (2008). 'Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia'. En Ortega, Francisco (Ed.) *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 261-291.

Kopytoff, Igor (1986), 'The Cultural Biography of Things: Commodization as Process'. En Appadurai, Arjun (ed), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. New York: Cambridge University Press, 64-94.

Kurzman, Charles (2008). 'Meaning-Making in Social Movements'. En *Anthropological Quarterly* 81(1), 5-15.

Lancheros, Eduar J. (2000). *El caminar de la resistencia: una búsqueda histórica*. Bogotá: Editorial Códice.

Lancheros, Eduar J. (2002). *El amanecer de las resistencias*. Bogotá: Editorial Códice.

Madariaga, Patricia (2006). *Matan y matan y uno sigue ahí: Control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Marcus, George (1995). 'Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography'. En *Annual Review of Anthropology* (24), 95-117.

Mintz, Sidney W. (1986). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books.

Osorio Gómez, Lorelis, y Perdomo Santofimio, Mayerly S. (2011). 'Acciones de resistencia constitucionales: Comunidad de Paz de San José de Apartadó'. En *Criterio Jurídico Garantista* 3(5), 68-86.

Pardo Santamaría, Rubén Darío (2007). *Procesos locales de resistencia para la defensa civil noviolenta en contextos de conflicto armado. Estudio de caso: Comunidad de paz San José de Apartadó, Colombia*. Tesis doctoral, facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Gracias al autor por el artículo en archivo.

Parsons, James (1967). *Antioquia's Corridor to the Sea: An Historical Geography of the Settlement of Urabá*. Berkeley ; Los Angeles: University of California Press.

Patiño R., Víctor Manuel (2002). *Historia y dispersión de los frutales nativos del neotrópico*. Cali: Centro Internacional de Agricultura Tropical (CIAT).

Pearce, Jenny (1990). *Colombia: Inside the Labyrinth*. Nottingham: Russell Press, Latin American Bureau.

Roldán, Mary (2002). *A Sangre y Fuego: La Violencia en Antioquia, Colombia 1946-1953*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Romero, Mauricio (2007). 'Nuevas guerras, paramilitares e ilegalidad: una trampa difícil de superar'. En Mauricio, Romero (ed) *Parapolítica: La ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*. Bogotá: Corporación Nuevo Arco Iris, 363-396.

Said, Edward, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London: Penguin, 2003).

Sanford, Victoria (2005). 'Contesting Displacement in Colombia: Citizenship and State Sovereignty at the Margins'. En Das, Veena y Poole, Deborah (eds), *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press; Oxford: James Currey Ltd., 253-278.

Sassen, Saskia (2006). *Territory. Authority. Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press.

Sen, Amartya (2007) *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. London: Penguin Books.

Tate, Winifred (2007). *Counting the Dead: the Culture and Politics of Human Rights Activism in Colombia*. Berkeley ; Los Angeles ; London: University of California Press.

Taussig, Michael (2004). *My Cocaine Museum*. Chicago: University of Chicago Press.

Uribe, Maria Teresa (2004). 'Emancipación social en un contexto de guerra prolongada. El caso de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó'. En de Sousa Santos, Boaventura, y García Villegas, Mauricio (eds) *Emancipación social y violencia en Colombia*. Bogotá: Norma, 2004, 75-118.

Valenzuela, Pedro (2007). 'Construcción de paz desde la base: La experiencia de la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare (ATCC)'. En Salamanca, Manuel (ed.), *Estrategias de Resolución de conflictos en América Latina*, Bilbao: OBREAL-Universidad de Deusto.

Valenzuela, Pedro (2009). 'La neutralidad como estrategia para la protección de la población civil en conflictos armados internos: un estudio de caso'. Artículo parte de un estudio más extenso que compara esta y otras experiencias hasta el año 2005. Actualiza los datos y el análisis hasta el 2009. Valenzuela, Pedro, *Neutrality in Internal Armed Conflicts. Experiences at the Grassroots Level in Colombia*, Uppsala: Uppsala Universitet, Report 87, 2009. Gracias al autor por el artículo en archivo.

Vargas, Fernando (2006). *Comunidades de Paz: Estrategia de guerra*. Bogotá: Editorial Litotécnica.