

CORPORACIÓN UNIVERSITARIA MINUTO DE DIOS
UNIMINUTO VIRTUAL Y A DISTANCIA

MAESTRÍA EN PAZ, DESARROLLO Y CIUDADANÍA

Sentidos y tensiones en las formas de subjetivación producidas en las
construcciones de lo común en la Comunidad de Paz de San José de
Apartadó

GERMÁN ARLEY BAENA VALLEJO
MARISOL VÁSQUEZ VILLA

Director

ISRAEL ARTURO ORREGO ECHEVERRÍA
Doctor en Filosofía (c) Universidad Santo Tomás

Medellín, Colombia

2018

A la Comunidad de Paz de San José de
Apartadó y a cada uno de sus
integrantes, por enseñarnos, con dolor y
alegría, la posibilidad de la re-existencia.

AGRADECIMIENTOS

Al profesor Israel Arturo Orrego Echeverría, quien nos acompañó amablemente durante el último año y siempre nos ofreció diversas orientaciones teóricas y metodológicas que pudieron darle mayor rigor y ampliar el panorama sobre este asunto de investigación.

A todo el cuerpo de docentes de la Maestría en Paz, Desarrollo y Ciudadanía, y en especial a Nathalia Martínez Mora, Magda Rocío Martínez, Carlos Eduardo Martínez, y Óscar Useche Aldana, personas valiosas de quienes hemos aprendido saberes muy significativos para nuestros respectivos intereses tanto profesionales como personales.

Al programa de posgrado y a todas las personas que lo hacen posible, por poner en marcha un espacio para pensar desde visiones alternativas los fenómenos que nos estructuran como sociedad, que nos permiten un campo de conocimientos que cuestiona los saberes y las prácticas hegemónicas, y que da lugar al surgimiento de saberes y prácticas que dan emergencia a una red de transformaciones... a otros mundos posibles.

A la Rectoría de la Sede Principal y de la Seccional Bello por su apoyo económico durante los cuatro semestres de la maestría. Muchas gracias por continuar contribuyendo a nuestra formación profesional.

A nuestras familias y amigos, por su apoyo incesante.

RESUMEN

Esta investigación consiste en un estudio documental que tuvo como objetivo analizar los sentidos y las tensiones en las formas de subjetivación producidas en las construcciones de lo común en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó a partir de las narrativas halladas en fuentes documentales primarias y secundarias sobre esta Comunidad. La investigación se soporta en el enfoque socio-crítico y se lleva a cabo a partir del análisis crítico de las fuentes de información. En los resultados se puede apreciar que la Comunidad de Paz construye un conjunto de saberes y prácticas en torno a la tierra, el trabajo comunitario, la paz, la relación con la naturaleza, entre otros, que comprenden la producción de bienes comunes materiales e inmateriales. Dichas construcciones configuran una red de saber y poder que se concreta en formas de subjetivación ética donde se puede apreciar una trascendencia del ejercicio resistente a la conquista de una re-existencia donde sus integrantes se autodenominan y llevan a cabo sus vidas en torno a una creación que toma la forma de una *apropiación impropia* en tanto es de todos pero no pertenece a ninguno. En ese proceso, la comunidad experimenta tensiones con el estado y distintos grupos armados legales e insurgentes a los cuales resiste de forma noviolenta apoyándose en la creación de un conjunto de tácticas que les permite desmarcarse de los discursos y prácticas políticas que intentan objetivarlos; así, los integrantes consiguen desplegar formas de subjetivación ética que obedecen a la singularidad, es decir, a la construcción particular de la comunidad.

Palabras clave: Comunidad de Paz de San José de Apartadó, formas de subjetivación, lo común, bienes comunes, sentidos, tensiones.

ÍNDICE

Capítulo 1. Planteamiento del problema	6
Pregunta de investigación	11
Objetivos	11
Objetivo general.....	11
Objetivos específicos.....	12
Justificación	12
Antecedentes de investigación	13
 Capítulo 2. Marco teórico	 20
Perspectivas sobre lo común	20
Formas de subjetivación	24
 Capítulo 3. Enfoque y diseño metodológico	 29
Enfoque metodológico	29
Estrategia de investigación	30
Fuentes de información documental	30
Técnica e instrumentos de recolección de información	32
Fases del proceso investigativo.....	32
Categorización y análisis de la información	33
 Capítulo 4. Resultados	 34
La fuerza colectiva como bien común.....	34
Tierra, autogobierno y vida: Sentidos en las formas de subjetivación	41
Darse su propio nombre: Comunidad de Paz.....	43
Autonomía y autogobierno	45
Defensa de la tierra y construcción del lugar.....	48
Trabajo comunitario.....	50
Relación con la naturaleza y los recursos.....	52
Educación y formación para la resistencia.....	54
Rupturas, re-existencia y paz alternativa: Tensiones en las formas de subjetivación	57
Ruptura de la comunidad con los discursos externos.....	58
Una experiencia de re-existencia	63
Comunidad de Paz: Un proyecto de paz alternativo.....	65
 Capítulo 5. Conclusiones	 68
 Referencias	 71

Capítulo 1. Planteamiento del problema

En el contexto del conflicto armado colombiano han sido muchas las comunidades que han encontrado formas alternativas de resistirse a lógica de la guerra, de protegerse y proteger a sus familias, de conservar sus tierras, sus lugares y sus bienes, de salvaguardar sus costumbres y su identidad, y de construir continuamente procesos de paz alternativos que se fugan de los discursos oficiales. Históricamente han sido las comunidades indígenas las que con mayor fuerza se han resistido no solo a la guerra, sino a la occidentalización y a la modernidad colonizante, pero también ha sido importante en nuestro contexto colombiano y latinoamericano el surgimiento de movimientos sociales como la emergencia de comunidades u organizaciones urbanas y campesinas.

Una de estas experiencias de paz que han emergido en medio del conflicto armado colombiano es la Comunidad de Paz de San José de Apartadó (CPSJA) que inició su camino con la declaración de un pacto denominado Comunidad de Paz, el cual fue suscrito por los pobladores de este corregimiento del departamento de Antioquia el 23 de marzo de 1997 (Comunidad de Paz de San José de Apartadó, 1997a). Tras los enfrentamientos entre guerrilla, paramilitares y fuerza pública perpetrados en esta zona del Urabá, y como respuesta al asesinato de habitantes del poblado en retenes paramilitares, ejecuciones extrajudiciales, amenazas y desplazamiento forzado de gran parte de los pobladores, la comunidad hizo una declaración de neutralidad frente a todos los actores armados en el sentido de no apoyar ninguna de las fuerzas armadas participantes del conflicto (incluyendo a la policía y al ejército).

Sin embargo, esta declaración de neutralidad no consistió en una posición pasiva sino por el contrario en una estrategia de resistencia no violenta, dicha neutralidad representa una amenaza para las fuerzas armadas en cuestión en tanto la lógica dualista del amigo-enemigo, implica necesariamente el reconocimiento de los bandos, es decir, *quiénes están conmigo y quiénes están contra mí*. La Comunidad de Paz se fuga de ese dualismo exponiendo así la vida a través del rechazo de la guerra, de modo tal que tanto

para el ejército nacional¹ como para las FARC y los paramilitares, dicha comunidad se convierte en un grupo difícil de situar en su lógica de guerra, pero que finalmente termina siendo ubicado en el lugar de enemigo.

Esta declaración de neutralidad, que se mantiene aún 20 años después, fue siempre una estrategia difícil de sostener por los pobladores ya que implicaba emanciparse del poder armado que ejercía la guerrilla desde su llegada a la zona (que había contribuido con la organización de esta población y con el establecimiento de determinadas formas de relación), ponerle límites al avance paramilitar y negar los atributos soberanos del estado al oponerse también a la ocupación y control militar (Uribe, 2004). Ante estas condiciones, la Comunidad de Paz ha tenido que seguir enfrentando los asesinatos selectivos de líderes, las masacres perpetradas en contra de la comunidad como por ejemplo en febrero del 2005 (Colorado, 2005; Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013a, 2013b), y actos de hostigamiento y amenazas del territorio que aún se presentan en la actualidad² (CINEP, 2005; El Espectador, 2017, 2018).

Como expresa Useche (2008, 2016), San José de Apartadó es un corregimiento que se encuentra ubicado en un territorio estratégico para el narcotráfico, el mismo se sitúa en un canal directo al departamento del Chocó que a la vez tiene puerto en el Océano Pacífico; el territorio es por lo tanto un espacio de confluencia de intereses entre las organizaciones del narcotráfico pero también de empresas trasnacionales que provienen de Venezuela y que buscan conexión con el mercado que se concentra en Panamá. Estas condiciones hacen que San José de Apartadó sea un espacio propicio al conflicto armado dados los múltiples intereses de las fuerzas en juego.

¹ Se apreciará a lo largo de este trabajo que los nombres de instituciones estatales o el mismo estado no será escrito con mayúscula inicial como es costumbre. Los autores de este texto pretendemos con esto desmontar el sentido de legitimización y de jerarquización que históricamente se ha puesto sobre las instituciones del estado, pero que como se verá a lo largo del informe, también han participado deliberadamente en múltiples eventos que son condenables, salvo que han sido legitimados por la sociedad.

² En su cuenta de twitter, la Comunidad de Paz suele denunciar este tipo de acciones por parte de grupos, en especial, paramilitares. <https://twitter.com/cdpsan jose?lang=es>

A pesar de las arremetidas violentas de los grupos armados en contra de los pobladores, la Comunidad de Paz ha consolidado importantes estrategias para mantenerse y vivir dignamente en medio de la guerra. El testimonio de una integrante de la Comunidad de Paz permite entrever algunas prácticas y acciones comunitarias que se erigieron en este proceso de resistencia: cocinar en ollas comunitarias, la conservación de lugares como la escuela, la contribución y distribución de trabajos de limpieza y mantenimiento de distintos lugares del territorio, la construcción de peceras y sembrado de cosechas comunitarios, la defensa de la vida mediante acciones no violentas conjuntas, entre otras (Colombia 2020, 2017).

Ahora bien, esta experiencia que ha llevado a cabo la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, ha sido documentada en la mayoría de los casos a partir de los análisis sobre los efectos de la violencia y el conflicto armado en Colombia (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013a, 2013b; Hernández, 2000; Uribe, 2004; Aramburo, 2009; Giraldo, 2010; Anrup & Español, 2011, entre otros); en otras investigaciones el interés se ha centrado en analizar las prácticas resistentes no violentas, la deconstrucción de los dualismos y la producción de nuevas formas de re-existencia (Useche, 2008, 2016). No obstante, no se encuentran todavía estudios que se focalicen expresamente en las formas de subjetivación que se producen a partir de las construcciones de lo común en dicha comunidad.

En esa línea de análisis, es importante aclarar que las reflexiones académicas sobre las nociones de lo común son harto diversas, Torres (2013) plantea que en las últimas tres décadas se ha producido un amplio volumen de publicaciones que se ocupan de lo común, la comunidad o lo comunitario en tres campos de conocimientos principalmente: desde los estudios sociológicos, la filosofía política y moral, y las reflexiones e investigaciones desde y sobre las problemáticas propias de Latinoamérica.

Desde construcciones sociológicas recientes realizados por autores como Lash y Maffesoli se concibe a la comunidad como emergencia de nuevas formas de sociabilidad y convivencia que tienen una potencialidad instituyente y emancipadora (Torres, 2013).

Estas perspectivas resaltan conceptos como “el nosotros”, “el estar ahí con otro”, las experiencias concretas, lo contextual y lo habitual, presentes como posibilidad ante las lógicas de la modernidad.

Un propósito de estos autores es deconstruir los presupuestos de la tradición moderna sobre la comunidad, lo que comparten desde la filosofía política autores como Esposito (2006, 2009, 2012a, 2012b, 2013) y Agamben (1996, 1998, 2001, 2002, 2005a, 2005b, 2006, 2007, 2015) que se alejan de instituir la comunidad como propiedad o identidad apostando por la desubjetivación y la “inoperancia” como formas de escapar a las mallas de poder, planteando así que lo común aparecería como “dimensión ontológica de nuestra existencia o como el co-incidir de singularidades” (Saidel, 2015, p. 101) y no como producción humana. Por otro lado, autores como Hardt y Negri (2000, 2004, 2009) hacen énfasis desde la ontología política en que no hay terreno que se escape a esas mallas de poder, por lo que lo común aparecería como “condición de posibilidad y a la vez resultado de la producción humana y de la cooperación social” (Saidel, 2015, p. 101). Este debate sobre lo común en el campo de la filosofía política fue iniciado en Francia a partir de los planteamientos de autores como Nancy, Blanchot, Bataille y Derrida quienes partieron de un cuestionamiento del concepto de comunidad acudiendo a categorías como “diferencia, alteridad, singularidad, compromiso y don” (Torres, 2013, p. 24), pues no sería lo común lo que identificaría a la comunidad.

Por su parte, las perspectivas latinoamericanas plantean un interesante debate sobre la comunidad alrededor del “potencial emancipador de lo comunitario reivindicado por diferentes prácticas, procesos asociativos y movimientos sociales” (Torres, 2013, p.26). Desde estas perspectivas, la comunidad puede considerarse como modo de vida, movimiento, como interpelación y alternativa al capitalismo, como potencia instituyente, como vínculo, como opción ética y emancipadora, entre otros (Torres, 2013).

Además de la distinción de Torres (2013) sobre las tres perspectivas antes descritas, ha surgido toda una línea de investigación en torno al concepto de *bienes comunes* (Helfrich, 2008; Neeson, 1993; Ostrom, 2000; Thompson, 1995) para denominar

aquellas producciones comunitarias tanto de bienes materiales como inmateriales y que se expresan como una creación o como un compartir que se teje en comunidad donde dichos bienes son asumidos como propiedad comunitaria, pero no de alguien en particular. En otras palabras, se trata de un conjunto de manifestaciones actuales por parte de la ciudadanía y las comunidades como respuesta a la lógica económica del sistema capitalista y que ha generado efectos creativos en la producción de nuevas formas de vida, algunas de ellas en torno al biodesarrollo y nuevas formas de ejercer la política y que se encuentran en la vía de la conservación de la vida.

Ahora bien, no se puede suponer que una comunidad se constituye únicamente por el hecho de habitar un mismo territorio o compartir determinadas creencias, es por ello que en el interés por indagar sobre las construcciones de lo común en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, tiene un lugar significativo desentrañar los significados del territorio y los bienes comunes materiales e inmateriales (conceptos abordados por autores como Augé, 1992; Useche, 2008; Escobar, 2014; Porto, 2002; Zibechi, 2008) que comienzan a construirse desde que se declara la Comunidad de Paz.

Ahora bien, estas perspectivas funcionan como interpretaciones teóricas sobre lo común que a partir de sus diversas orientaciones producen análisis diferentes sobre el lugar del sujeto en una comunidad. De acuerdo con Sadiel (2015), el modo como se interpreta lo común y las prácticas mismas bajo las cuales se materializan dichas concepciones, producen a su vez formas de subjetivación, esto es, formas específicas de definición y de ser del sujeto. Sobre esto último, Michel Foucault (1994, 1996, 2002, 2003a, 2003b, 2004, 2007, 2009, 2010) ha sido uno de los referentes más importantes pues dedicó su obra de manera especial a investigar mediante su método genealógico-arqueológico, diversas formas de subjetivación que se producían a partir de prácticas discursivas que podían apreciarse en los discursos de la ciencia, en instituciones sociales como la iglesia, la penitenciaría, la escuela, entre otros aparatos provenientes del estado.

Para Foucault, las modalidades de subjetivación producidas por estos discursos bajo las cuales los sujetos son definidos y a partir de las cuales participan en el vínculo

social, se leen a partir de las relaciones de fuerza que se despliegan en la sociedad. En ella, los juegos de verdad, los apoyos y las estrategias favorecen formas de subjetivación que amparadas, por ejemplo, en saberes epistémicos, configuran modos de homogeneización o de normalización de los sujetos pertenecientes a una sociedad, lo que implica que el sujeto ingresa entonces a una red discursiva o en juegos de verdad (1999) que lo definen. Así mismo, Foucault plantea que el sujeto mismo puede encargarse de establecer otras formas de subjetivación (ética) que le permitan definir nuevas modalidades de existencia, de comportarse, de autogobernarse (Foucault, 1999).

Bajo las ideas antes expuestas, y en concordancia con el proyecto Macro de Bienes Comunes que lleva a cabo el grupo de investigación Ciudadanías, Paz y Desarrollo de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, esta investigación tuvo el propósito de analizar los sentidos y tensiones en las formas de subjetivación que se producen en las construcciones de lo común en una experiencia específica que correspondió a la Comunidad de Paz de San José de Apartadó.

Pregunta de investigación

¿Cuáles son los sentidos y tensiones en las formas de subjetivación producidas en las construcciones de lo común en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó?

Objetivos

Objetivo general.

- Analizar los sentidos y tensiones en las formas de subjetivación producidas en las construcciones de lo común en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó a partir de las narrativas halladas en fuentes documentales primarias y secundarias sobre esta Comunidad.

Objetivos específicos.

- Identificar las construcciones de lo común en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó a partir de las narrativas halladas en fuentes documentales primarias y secundarias sobre esta Comunidad.
- Determinar los sentidos presentes en las formas de subjetivación producidas en las construcciones de lo común en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó a partir de las narrativas halladas en fuentes documentales primarias y secundarias sobre esta Comunidad.
- Establecer las tensiones presentes en las formas de subjetivación producidas en las construcciones de lo común en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó.

Justificación

En razón de las ideas antes planteadas sobre Foucault, se consideró pertinente el análisis de las formas de subjetivación que pueden producirse en las construcciones de lo común al interior de una comunidad particular de nuestro contexto colombiano, considerando también cómo dichas construcciones pueden aparecer como alternativas ante las formas de subjetivación producidas por la guerra en el marco del conflicto armado colombiano.

Por otra parte, la investigación indaga por un asunto de actual interés académico, el cual consiste en las construcciones de lo común que logran fugarse de los discursos y prácticas que desde lógicas económicas y políticas tienden a producir modos de subjetivación bajo un carácter de masificación. En el caso de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, sus procesos de resistencia noviolenta y las construcciones mismas de lo común, les ha permitido tejer posibilidades de paz que a su vez se amparan en una serie de discursos de los cuales los sujetos de dicha comunidad se sirven para definirse y definir sus vínculos. El estudio a su vez ofrece aportes sobre las formas de concebir la paz que se desprenden de las construcciones de lo común y que consideramos puede ser de relevancia para la situación actual que vive el país.

Finalmente, la relevancia del estudio también se sitúa en el aporte a las investigaciones existentes en el marco de lo común y las construcciones alternativas de paz que se han gestado con fuerza en los últimos años en el país. Como se planteó anteriormente, aunque se encuentren referencias cercanas sobre la formación de subjetividades en procesos organizativos locales en autores como Aguilera, González y Torres (2015), los estudios no se han focalizado en las formas de subjetivación que se producen a través de las construcciones de lo común en el marco de esta Comunidad de Paz.

Antecedentes de investigación

En el interés que como colombianos tenemos sobre las formas posibles de contribuir al reto actual que la historia nos propone, que consiste en construir formas de vinculación más cercanas a la estabilidad de nuestra sociedad y por lo tanto, más alejadas de la tramitación violenta que nos ha caracterizado en nuestros dos siglos de república, esta investigación se situó en analizar de qué manera y mediante qué tipo de recursos, técnicas, tecnologías y dispositivos, la Comunidad de Paz de San José de Apartadó ha conseguido construir y mantener una forma de vida que prioriza la vida a pesar de estar en permanente contacto con la muerte.

Esta Comunidad de Paz que este año cumplió dos décadas, ha sido una muestra de resistencia en el contexto del conflicto armado que mucho les ha enseñado a aquellos que se encuentran interesados desde la academia en comprender las posibilidades de fuga de los discursos y las prácticas que sostienen la guerra. En ese sentido, hay un volumen importante de investigaciones nacionales e internacionales que se han ocupado de varias temáticas centradas en dicha comunidad; ninguna de ellas ha indagado por las formas de subjetivación que se producen en las construcciones de lo común, sin embargo, todas conforman una red que es de gran utilidad para analizar la historia, las tácticas, las estrategias, las tradiciones, los recursos, las representaciones, el territorio (o el lugar), y en últimos términos, las construcciones de los bienes comunes y lo comunitario que han alcanzado los integrantes de esta comunidad.

Algunas investigaciones están enfocadas en analizar las acciones y las prácticas de resistencia que ha llevado a cabo la Comunidad de Paz. Es el caso de Naucke y Halbmayer (2011, 2016), quienes desde una perspectiva antropológica y a partir de un estudio de caso, se ocupan de identificar los objetivos, la extensión, la intención, el reconocimiento, el modo de proceder y el objeto que permiten denominar a la Comunidad de Paz bajo alguna modalidad de proyecto resistente.

Tras su análisis y mediante la contrastación de los planteamientos teóricos de autores como Hollander y Einwohner (2004) y O'Brien (1996), los investigadores concluyen que dicho proyecto se ubica en la denominación de *resistencia legítima no-oportunista*, la cual reconceptualiza los planteamientos de O'Brien agregando la posibilidad de una formación resistente legítima que corresponda a "una versión normativa de resistencia basada en la neutralidad y en la evitación de los actores armados, que a la vez se consolida haciéndose pública y estando presente en procesos de instancias legales internacionales" (Naucke & Halbmayer, 2016, p.29).

Otro estudio antropológico, pero de carácter etnográfico-activista realizado por Alice Burnyeat (2013, 2015, 2017) consiste en un análisis de casi cuatro años en los cuales la investigadora se encargó de rastrear las narrativas en torno a lo político y a lo orgánico en la Comunidad de Paz. La primera narrativa se refiere a la posición política que, de acuerdo con la autora, representa una ruptura con el estado y la creación de una lógica interna propia; por su parte, la segunda narrativa comprende la relación que han construido con el medio ambiente, con el concepto de comunidad y especialmente con la producción del cacao.

En el análisis, Burnyeat muestra cómo se interconectan ambas narrativas para dar emergencia a ciertas prácticas como la producción del cacao, que al ser transmitidas de manera transubjetiva permiten que la comunidad instale una lógica propia y una identidad colectiva que hacen parte de "la base para que los miembros de la Comunidad interpreten la realidad, tomen decisiones y formulen posturas políticas" (2015, pp. 202-203). Esta investigación se hace importante pues ofrece un material amplio sobre los

significados y las narrativas que se desprenden de las experiencias de algunos integrantes de la Comunidad acerca de sus construcciones colectivas, lo cual es muy favorable en el propósito de identificar las construcciones de lo común, los bienes comunes y lo comunitario.

Los efectos de las acciones resistentes de la Comunidad de Paz permiten análisis desde múltiples perspectivas disciplinares; por ejemplo, Anrup y Español (2011) desde la perspectiva del derecho, estudian el conflicto en el cual ingresa la Comunidad de Paz al resistirse a la soberanía y al aparato judicial del estado colombiano en la decisión misma de instalar una forma propia de autogobierno. Los autores muestran cómo la Comunidad de Paz hace valer su autonomía comunitaria soportándose en principios provenientes del derecho internacional, lo cual se articula con lo planteado por Naucke y Halbmayer (2011, 2016), quienes, como se dijo antes, califican a dicha comunidad como un proyecto de resistencia legítima no-oportunista.

Lo más interesante es que en los resultados de este estudio teórico se puede apreciar cómo la institucionalidad del estado puede flaquear en su hegemonía o en su dominio al perder legitimidad cuando otros focos de poder emergen ante el incumplimiento o la insatisfacción de las necesidades de los ciudadanos. En dicho análisis los autores expresan que:

La denominación Comunidad de Paz viene a constituir una nueva territorialidad construida en el conflicto. La autonomía comunitaria choca contra el papel que reclama el Estado de poseedor único de poder político y productor exclusivo de derecho. El hecho de que existen distintos focos de poder sugiere pensar en términos de fuerzas en constante lucha que cuestionan la soberanía estatal. (Anrup & Español, 2011, p.167)

Este análisis también puede articularse con los estudios de Oscar Useche (2008, 2016) que, enfocados teóricamente en las ciudadanías y la resistencia, muestra cómo la Comunidad de Paz de San José de Apartadó logra fugarse del dualismo presente en la

lógica de la guerra (amigo-enemigo) para evitar las formas de democracia de representación de las cuales son presas las organizaciones que se sitúan en cualquiera de los bandos. Useche muestra entonces dos aspectos que fueron de gran importancia para esta investigación; en primer lugar, descubre la maniobra de resistencia que la Comunidad logra producir a través de su relación con los poderes de representación:

Los comuneros pacifistas de San José entienden que el modo de reproducción de esta macro-política se materializa en fuerza concentrada y hegemónica, en difusión de subjetividades del poder representado, en modulación de las acciones vitales autónomas y en monopolización de la violencia y de su ejercicio. (2016, p.486)

En segundo lugar, hace alusión a una construcción sobre el territorio que trasciende la dimensión de lo físico, lo cual a su vez se convierte en una estrategia de resistencia, una suerte de nomadismo o de circulación por el mismo territorio que da lugar a trasladar la comunidad de ser necesario, pues el territorio no es solo un espacio, la comunidad encarna el territorio:

Los comuneros de San José han aprendido que el territorio son ellos(as), y cuando la fuerza armada del Estado ocupa el espacio con argumentos de soberanía, con todo y el dolor que ello implica, prefieren retirarse del territorio copado militarmente, dejar el espacio vacío y seguir expandiéndose a la manera de colonizaciones territoriales de tipo rizoma, desconcentrados, sin aceptar la jerarquía ni la centralidad del Estado o cualquiera de sus formas. (2016, p.486)

Estos planteamientos fueron muy importantes para esta investigación pues aunque no se enfocan directamente en las formas de subjetivación ni en las construcciones de lo común, sí ofrecen un material que permite develar las formas de subjetivación a las cuales la Comunidad de Paz ha venido resistiendo y de las cuales ha logrado fugarse. También es posible que estas construcciones se soporten en narrativas que den cuenta de lo común no únicamente como bienes materiales que se comparten sino también como valores que

circulan y que permiten establecer posiciones y lógicas políticas tal y como lo plantea Burnyeat (2015).

Ahora bien, lo anterior no quiere decir que el territorio no se defina también a partir de determinados lugares que se luchan y se construyen. Aramburo y García (2009, 2011) proponen un análisis de las territorialidades en el contexto del conflicto armado colombiano, planteando que estas son “realidades históricas materializadas por sus pobladores en formas determinadas de habitar y pensarse en un espacio después de lucharlo, de interactuar [...]” (2009, p. 90); construcciones producidas que asignan determinados lugares a los distintos grupos presentes en el territorio (Aramburo, 2009).

Teniendo como base esta construcción sobre territorialidades, Aramburo (2009) plantea dos hipótesis relacionadas con la experiencia de la Comunidad de Paz: en primer lugar, considera que el conflicto cambió en los pobladores la manera de pensarse, de designarse, de ser y de estar en el territorio (de colono a campesino); y en segundo lugar, plantea cómo las situaciones de conflicto no son bipolares, pues existe una articulación entre agresores, víctimas y testigos que hace que otras instituciones, otros pobladores y otros contextos también tengan lugar en la lógica del conflicto.

En concordancia con esta mirada de *triada* del conflicto, Juan Ricardo Aparicio (2009, 2012a, 2012b, 2015), desde una estrategia etnográfica y con una referencia epistemológica marcada en autores como Foucault, Deleuze, Agamben y Veena Das, plantea un panorama amplio y crítico no solo del desplazamiento forzado y de la violencia de los actores directamente implicados, sino en interrogar el lugar que ocupan las organizaciones internacionales o “externas” respecto a las configuraciones de la CPSJA; esto, para entender cómo la presencia de estas organizaciones ha transformado o interrumpido la apropiación de esta Comunidad de Paz.

Con este mismo propósito, los análisis realizados en estas publicaciones sobre los diagnósticos y planes de desarrollo llevados en el Urabá desde 1970 y la discusión de nociones como “el extraño que sufre”, le permiten a Aparicio “señalar la posibilidad de

que aquellas poblaciones expuestas a la violencia física y simbólica de distintas soberanías puedan todavía desplegar prácticas sociales antagónicas” (2015, p. 73), como es el caso de la Comunidad de Paz que se ha rehusado por años a ser gobernada por otros.

En ese sentido, Aparicio fue un referente importante para esta investigación ya que permite entrever formas de subjetivación que se producirían en acciones como la propia gestión del retorno a los territorios, el acompañamiento por comunidades hermanadas como ONGs y organizaciones internacionales (en oposición a las agencias centralizadas del estado encargadas de ello), el establecimiento de asentamientos como lugares neutrales respecto a las armas sin acceso a grupos armados ilegales o fuerza pública del estado (creación de un espacio-otro), la vivencia de las *mingas*, entre otras acciones (Aparicio, 2015). Además, su abordaje etnográfico permite que en el discurso de los pobladores y en su propia experiencia como investigador, se hallen claves significativas sobre formas de subjetivación producidas en las construcciones de lo común en la Comunidad de Paz.

Desde un abordaje también etnográfico, Christopher Courtheyn (2013, 2016a, 2016b, 2017) problematiza otro aspecto presente en las prácticas de la CPSJA: una experiencia que encarna una perspectiva activa y empoderada de la paz que conversa con estudios que abogan por una conceptualización de la paz como “la construcción de una vida digna en las redes de solidaridad de las comunidades en resistencia que contrarresta las violencias interseccionales de la crisis ecológica de la modernidad” (Courtheyn, 2016a, p.55).

Desde este mismo interés por la construcción de paz, Uribe y Correa (2017) se interrogan por las lógicas de articulación que se establecen en esta comunidad de San José de Apartadó, al configurarse unas *infraestructuras de paz* que puedan sostener el proceso de construcción de paz emprendido. Teniendo en cuenta que una *infraestructura de paz* es una red dinámica de estructuras, mecanismos y recursos independientes que contribuyen con la prevención del conflicto y la construcción de una sociedad a través del diálogo y la consulta (Ryan citado por Uribe & Correa, 2017), se analiza cómo la

neutralidad activa de la CPSJA generó una ruptura de vínculos con la estatalidad local, departamental y nacional, pero generó alianzas con actores internacionales -no gubernamentales-, que puso la experiencia de la Comunidad de Paz en el escenario global, consiguiendo acompañamiento y respaldo de organizaciones externas, lo que ha sido un factor estratégico para su subsistencia (Uribe & Correa, 2017).

Como se ha dicho, ninguna de estas investigaciones se ocupa de manera directa de estudiar las formas de subjetivación que se producen en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Tampoco se ocupan de un análisis de lo común ni de los bienes comunes a partir de los planteamientos de los autores que en las últimas décadas se han encargado de analizar estas nociones (Negri, Hardt, Ostrom, Esposito, Agamben, Helfrich, Thompson, Torres, Zibechi, Heinkelammert, Useche, entre otros). No obstante, las investigaciones presentan un material muy interesante en narrativas, experiencias etnográficas, análisis históricos, económicos y políticos, que contribuyen a los propósitos de esta investigación.

Cabe resaltar además de las fuentes bibliográficas mencionadas y otras que corresponden a las publicaciones mismas de la Comunidad³, la existencia de un importante volumen de material audiovisual que comprende documentales, videos cortos de entrevistas y trabajos televisivos centrados en esta comunidad. Se resaltan, entre otros, los trabajos de Albert Farnós (2000), *La comunidad; Soberanía alimentaria; y Testimonios*. De Teleantioquia (2013), *Infrarrojo. Los pecados de la guerra*. De Gwen Burnyeat y Pablo Mejía Trujillo (2016), *Chocolate de paz*.

³ En la página de internet de la CPSJA, <http://www.cdpsanjose.org/> se puede acceder a un archivo histórico desde 1997 hasta la actualidad en el cual se encuentran declaraciones, denuncias, derechos de petición, material audiovisual, entre otros desde la fundación de la Comunidad de Paz.

Capítulo 2. Marco teórico

Perspectivas sobre lo común

El problema de lo común trae consigo una relevancia fundamental para pensar las lógicas bajo las cuales se organiza la sociedad. En el campo de la filosofía política, por ejemplo, uno de los problemas principales consiste en determinar la relación existente entre el poder y lo común no solo para ofrecer una comprensión más rigurosa sobre este asunto, sino además con el fin de ofrecer propuestas que den respuesta a la lógica de la producción biopolítica de la modernidad; en ese sentido, las posturas provenientes de la filosofía ofrecen lecturas críticas que luego redundan en una propuesta o proyecto como alternativa a la lógica dominante establecida bajo el sistema capitalista.

Una primera corriente que aborda el problema de lo común desde la filosofía política puede reconocerse bajo la designación, según Saidel (2015), de *Ontologías de la producción*. Desde esta postura que es soportada especialmente por Michael Hardt y Antonio Negri (2000, 2004, 2009), se entiende lo común bajo una relación estricta con la producción, en tanto lo común es el resultado de la producción humana pero además, es la condición que encuentran las singularidades bajo la forma de la *multitud* (2004), para resistir a los aparatos políticos dominantes. Esto quiere decir que para los autores, lo común se define bajo la pertenencia o la posibilidad de producir en común en la búsqueda de conquistar el dominio ejercido por el *imperio* (2000), y con ello establecer una forma auténticamente democrática de gobierno.

En una segunda corriente que Saidel (2015) denomina *Ontología impolítica de lo común o de la inoperancia*, se hallan los planteamientos de los filósofos italianos Roberto Esposito (2006, 2009, 2012a, 2012b, 2013) y Giorgio Agamben (1996, 1998, 2001, 2005a, 2005b, 2015). Los autores ponen en cuestión la ontología de la presuposición, según la cual, lo común se encuentra definido por la propiedad, es decir, por algo que se posee en común con otros que hacen parte de una comunidad. Para los autores, lo común se encuentra definido por la mera comparecencia o el simple estar ahí que otorga la

condición humana; esto quiere decir que no hay nada en común en el sentido de una pertenencia, pues lo común corresponde a una dimensión no exterior al sujeto sino que lo atraviesa por el solo hecho de comparecer (Esposito, 2012a), lo cual dispone más bien una lógica de exposición de las singularidades (Blanchot, 1999; Esposito, 2012a).

Los autores critican con fuerza que aquellas posiciones en las cuales se define lo común a partir de una pertenencia, dan lugar a una lógica de identificación y de exclusión sacrificial (Esposito, 2006, 2009, 2012a, 2013; Agamben, 1996, 2005b, 2015). En otros términos, dado que lo común se define a partir de una identidad que se posee y se comparte, la posibilidad de diferenciación se encuentra dada por la exclusión de otro u otros. En ese sentido, contrario a la posición de las ontologías políticas, los autores dan prioridad a otros tipos de operación que tienen que ver con la inoperancia o potencia-de-no; es decir que contrario a la producción en función de la pertenencia (hacer parte de), los autores dan lugar a la necesidad de emprender formas de subjetivación que bajo el uso de prácticas como la *profanación* (Agamben, 2005b, 2007, 2015), se consiga devolver lo que del sujeto ha sido capturado por los dispositivos a través de los discursos que lo nombran y lo conducen bajo determinadas formas de comportamiento.

Aunque los autores nombrados se sitúan en una corriente crítica de la modernidad, sus planteamientos no dejan de estar atravesados por la lógica del pensamiento occidental (Torres, 2013), y es ante esto que las construcciones latinoamericanas acerca de la comunidad y de conceptos asociados como lo comunitario, lo cumunal, los bienes comunes, entre otros, vienen a tomar un lugar relevante en este cuerpo teórico, más aún cuando la emergencia o la resignificación de estas conceptualizaciones se ligan a procesos organizativos, movimientos sociales y de resistencia (Zibechi, 2003); especialmente de comunidades indígenas, y en menor medida de afros y campesinos (Torres, 2013).

En este contexto, un rasgo frecuente que se inquiere del sentido de la categoría *comunidad* al interior de los estudios sociales contemporáneos, de los movimientos sociales y desde los intelectuales indígenas, es “su radical oposición al capitalismo. Sea

como modo de vida, como vínculo, como ethos o como utopía, *comunidad* aparece como incompatible con la racionalidad, con las relaciones, con la ética y con el proyecto capitalista” (Torres, 2013, p. 199). Esto, teniendo en cuenta que la lucha de los movimientos indígenas –durante más de cinco siglos- ha sido por la defensa, conservación, recreación y expansión de un modo de vida que resiste y sobrevive a la dominación colonial y republicana (Torres, 2013).

Independientemente de la evolución diferenciada de las comunidades indígenas en los últimos siglos, pueden determinarse algunas características básicas comunes que definen a los sistemas de comunidad indígena como el control de un espacio físico que permite acceder a los recursos de la tierra, el mantenimiento de una forma comunal para disponer de dichos recursos y la preservación de rasgos socioculturales (Matos, 1976); aspectos característicos de la filosofía andina (Estermann, 2006). De igual forma, Rendón (2003) plantea que lo más característico de la vida comunitaria en Mesoamérica es el principio de reciprocidad que se expresa a través del trabajo, el poder y la fiesta, al igual que se fortalece a través de elementos culturales como la alimentación, la lengua y las cosmovisiones.

Teniendo en cuenta que estos rasgos también están presentes en otras poblaciones de América Latina, Torres (2013) resalta que por ejemplo la Comunidad Indígena americana es:

Una modalidad de organización social y productiva definida por la combinación de propiedad colectiva y usufructo individual de la tierra, el ejercicio compartido del poder y por un sistema de valores que exalta estas características, entre las que sobresale la cooperación que constantemente ella recrea ante cualquier circunstancia; las que pese a su supervivencia, se ven paulatinamente modificadas y diluidas por las presiones de la sociedad capitalista y el Estado liberal en cuyo contexto la comunidad se halla inserta. (p. 154).

Como forma de resistencia ante el contexto en que distintas comunidades se hallan insertas, viene a establecerse *el sistema comunal* para construir los principios de “la propiedad colectiva de los recursos combinada con la gestión y utilización privadas” (Patzí, 2004, p. 171), como oposición a la lógica del capital, propiciándose también un *entramado comunitario* que no sólo se construye en las comunidades indígenas, sino que “se encuentran en el mundo bajo diversos formatos y diseños” como en familias extendidas, redes de vecinos, grupos de afinidad y apoyo mutuo con fines específicos, entre muchos otros (Gutiérrez, 2011). Esto constituye “las infinitas formas colectivas en que se expresa y se realiza el trabajo vivo, el trabajo útil para la producción y reproducción de la vida humana” (p. 35).

Asociado a *lo comunal o lo comunitario* y sus complejos entramados, es importante resaltar la significación predominante que puede tener el territorio y el trabajo para las comunidades y su interrelación, aspectos que también vienen a instituirse en *bienes comunes materiales e inmateriales* como símbolos de la capacidad de producción social que tienen los seres humanos, a través de la cual se despliega la afectividad y la solidaridad de donde surge lo común como creación de otras alternativas al desarrollo capitalista (Useche, 2008).

Respecto al territorio, Porto (2002) plantea una distinción entre las nociones de *territorio, territorialización y territorialidad*; el primer concepto presupone un espacio geográfico, lo segundo corresponde a un proceso de apropiación que crea las condiciones para las identidades, lo que constituye ya, la territorialidad, al configurarse una determinada topología social. En esta vía, Escobar (2014) considera que el territorio “es por tanto material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación sociocultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su ‘cosmovisión’ u ‘ontología’” (p.91).

En concordancia con esto, Torres (2013) menciona que “en las fases fundacionales de los territorios populares, la experiencia de compartir condiciones adversas y el reconocimiento de necesidades comunes, activa valores solidarios, procesos de ayuda

mutua” (p.165), lo que establece una conexión entre el territorio y el trabajo como compromiso comunitario y como medios para la materialización o construcción de proyectos compartidos alrededor de la defensa del territorio o el aprovechamiento de los recursos que éste mismo puede ofrecer.

Teniendo en cuenta que *el territorio* entonces se aleja de la noción de “tierra” o de cualquier concepción desde la perspectiva del estado-nación en las construcciones comunitarias (Escobar, 2014), aparecen nociones que permiten profundizar aún más sobre el espacio físico y simbólico que las comunidades construyen como lo son *el lugar y el no lugar*, que se presentan como la posibilidad o imposibilidad de la apropiación subjetiva, social y cultural del espacio/tiempo, de la acción social, de la construcción o destrucción de formas de vida (Augé, 1992; Escobar, 2014; Useche, 2008).

Formas de subjetivación

El abordaje sobre los procesos de subjetivación en Michel Foucault ha estado planteado a partir del análisis de la relación entre el sujeto y la verdad, pero de manera precisa a partir de las distintas formas bajo las cuales a lo largo de la historia se ha producido una serie de conocimientos que han tenido un efecto de verdad sobre los sujetos de una época determinada. Foucault define su proyecto de investigación como una “historia crítica del pensamiento”, la cual:

Se trata de determinar lo que debe ser el sujeto, cuáles deben ser sus condiciones, qué estatus debe tener, qué posición debe ocupar en lo real o en lo imaginario para poder convertirse en un sujeto legítimo de cualquier entendimiento dado. En suma, se trata de determinar su modo de “subjetivación”. (Florence, 1984, p.941)

En esta historia crítica del pensamiento, Foucault se interesa de manera especial por lo que él denomina los *juegos de verdad* en los cuales el sujeto, es decir el hombre, se ha convertido en objeto de conocimiento para el mismo hombre (Terol, 2013) y de los cuales el este va a devenir bajo una forma específica que dictan los contenidos epistémicos y no

epistémicos de los juegos de verdad. En una entrevista realizada a inicios del año de su muerte, 1984, el filósofo francés plantea lo siguiente:

He buscado saber cómo el sujeto humano entraba en juegos de verdad, bien sea en juegos de verdad que tienen la forma de una ciencia o que se refieren a un modo científico, o bien en los que se pueden encontrar en instituciones o en prácticas de control. (Foucault, 1999, p.393)

En el estudio sobre las formas de subjetivación que se producen a través de prácticas como la psiquiatría o la penitenciaría, Foucault devela una interesante noción sobre el poder o mejor dicho, sobre las relaciones de poder presentes en la sociedad. Contrario a la concepción tradicional sobre la noción de poder, el filósofo francés no va a considerar el poder como una facultad que se pueda poseer, ceder, compartir o arrebatarse, “el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias” (Foucault, 2007, p.114). Además de lo anterior, va a considerar que el poder se ubica en todo tipo de relación sea institucional, gubernamental o de pareja, pues lo que define a este tipo de relaciones es el intento por conducir el comportamiento del otro (1999, p.405). El poder para Foucault no es algo que se posea, es la relación misma de fuerzas entre dos o más puntos.

Ahora bien, las relaciones de poder solo son posibles si de antemano existe la posibilidad por parte de los sujetos de *resistirse* ante el ejercicio de direccionamiento del comportamiento que el otro pretende sobre sí, pues contrario a las relaciones de dominación donde uno de los puntos no tiene la posibilidad de resistirse, en las relaciones de poder la capacidad de resistencia le permite al sujeto dar vuelta a los niveles de influencia en las relaciones de fuerza que como se ha dicho son móviles y desiguales (Foucault, 1999, 2007). En ese sentido, la lectura foucaultiana sobre las relaciones de poder define a un sujeto que es capaz de resistirse en la medida en que es libre y se considera de tal modo, condiciones que serán de acuerdo con el filósofo francés, el recurso con el cual el sujeto podrá llevar a cabo otras formas de subjetivación, otras

formas de ser y *estar*, que le permitirán alcanzar un *ethos* que cuidando de sí, cuide también a los demás (1999).

Sin embargo, no fue el poder el asunto principal del cual quiso ocuparse Foucault a lo largo de sus investigaciones. En su texto “Por qué estudiar el poder: La cuestión del sujeto” (En Dreyfus y Rabinow, 2001), el filósofo explica que su objetivo ha consistido en “crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. Mi trabajo ha tratado tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos” (2001, p.241). Estos tres modos de objetivación o mejor dicho, de subjetivación, pueden definirse bajo los términos de epistemológico, político y ético.

En el primero, el interés se centra en los procesos de objetivación en torno a aquellos saberes que se designan a sí mismos como ciencia y que han tomado como objeto de estudio al sujeto (verbigracia en la filología, la gramática, la lingüística, la economía o la biología), de lo cual deviene una forma particular de definir al sujeto y de operar sobre él. El segundo tipo de subjetivación se lleva a cabo a través de lo que Foucault denomina “prácticas divisorias” (2001, p.241). Con ello se refiere a las prácticas que a través de estrategias políticas claramente definidas, ejercen una división en el modo de definir a los sujetos por medios de designaciones como loco/cuerdo, enfermo/sano, criminal/buen muchacho (2001, p.241). Finalmente, el tercer tipo de subjetivación, a diferencia de los anteriores que provienen del exterior, consiste en los modos mediante los cuales el sujeto puede llegar a constituirse y definirse a sí mismo como sujeto, razón por la cual retoma la cultura grecorromana donde las prácticas de cuidado de sí y de conocimiento de sí eran fundamentales en el propósito de elaborar un *ethos*, un modo de ser.

En ese sentido, y como se decía, no es el poder el asunto central de Foucault, pues como plantea, “es verdad que terminé completamente involucrado en la cuestión del poder. Enseguida me pareció que, mientras el sujeto humano se sitúa en relaciones de producción y de significación, se encuentra situado igualmente en relaciones de poder que

son muy complejas” (2001, p.242); lo que siempre le interesó consiste en los modos mediante los cuales los sujetos caen en redes o juegos de verdad, y a través de los cuales, dichos sujetos terminan siendo definidos, es decir, determinados bajo alguna forma de subjetivación.

A este análisis se agrega el interesante concepto de dispositivo. Sobre este concepto que le permite analizar las formas de subjetivación, el filósofo francés plantea que:

Lo que trato de identificar con este término es ante todo un conjunto absolutamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, decisiones regulativas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas, en definitiva: tanto lo dicho como lo no dicho, he ahí los elementos del dispositivo. El dispositivo es la red que se establece entre estos elementos (...)

(...) con el término dispositivo entiendo una especie –por así decir- de formación que en un determinado momento histórico tuvo como función esencial responder a una urgencia. El dispositivo tiene por tanto una función esencialmente estratégica (...)

He dicho que el dispositivo es de naturaleza esencialmente estratégica, ello implica que se trata de una cierta manipulación de las relaciones de fuerza, de una intervención racional y convenida en las relaciones de fuerza, sea para desarrollarlas en una determinada dirección, sea para bloquearlas o para estabilizarlas y utilizarlas. El dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder y también siempre ligado a los límites del saber que derivan de él y, en la misma medida, lo condicionan. El dispositivo es esto: un conjunto de estrategias de relaciones de fuerza que soportan tipos de saber y que son soportados por ellos. (Citado por Agamben, 2015, pp. 10-11)

Así pues, este concepto de dispositivo es relevante en la medida en que comprende una fuente importante de mecanismos de subjetivación que se despliegan a través de las

relaciones de fuerza bajo contenidos discursivos y no discursivos. El dispositivo, tal y como lo pesquiza Agamben (2015), comprende el concepto que reemplaza al término de *positividad* utilizado inicialmente por Foucault claramente influenciado por los planteamientos de Jean Hippolyte y Hegel especialmente sobre los términos de *religión natural* y *religión positiva*. Los dispositivos serán por lo tanto vehículos de formas de definición de los sujetos que a partir de discursos amparados en saberes como la ciencia, la política, la religión, entre otros, designarán a su vez modos de comportamiento, modos de vínculo, modos de ser que capturan al sujeto y que delimitarán claramente la forma de existir.

Capítulo 3. Enfoque y diseño metodológico

Enfoque metodológico

Esta investigación se soportó epistemológicamente en el enfoque analítico-interpretativo y que Guba y Lincoln denominan paradigma constructivista (2002, p.128). El estudio se soportó en este enfoque en tanto partimos de una concepción según la cual la realidad no hace más que asumir las formas que la estructura de una lengua específica le confiere (Benveniste, 1979, p.27), y que este procedimiento no es posible sino a partir de un ejercicio interpretativo que lleva a cabo el ser humano asignando a los fenómenos un tipo de función particular dentro de la estructura lingüística que la cultura y lengua particular representan (Pérez, 2009, p.38). En ese sentido, se concibe que la realidad obedece al ejercicio interpretativo de los sujetos que vivencian unos eventos históricos determinados donde juega un papel fundamental las relaciones en torno al poder, los mecanismos de control, las prácticas de libertad, entre otras. Es bajo estos planteamientos que además de interesarnos en los sentidos y en las formas de subjetivación, también nos ocupamos de las tensiones presentes en dichas formas de subjetivación, razón por la cual, los aportes de Teun van Dijk (1999) sobre el análisis crítico del discurso fueron favorables para explorar no solo la dimensión construida por la Comunidad sino también para realizar una lectura crítica de los distintos materiales bibliográficos.

Ahora bien, aunque se reconoce la importancia del enfoque genealógico-arqueológico con el cual Michel Foucault pudo rastrear las formas de subjetivación que se producían a través de los discursos de instituciones como el cristianismo, la psiquiatría, la penitenciaría y otros aparatos estatales, esta investigación no responde a un estudio histórico bajo las características del modo foucaultiano, razón por la cual se fundamenta en la perspectiva socio-crítica bajo la modalidad del análisis crítico de los discursos.

En ese sentido, los planteamientos foucaultianos, principalmente sobre los procesos de subjetivación y el poder, fueron asumidos en esta investigación como una *Caja de herramientas*, tal y como lo sugiere el mismo Foucault (1985), lo cual se constituye

como una forma de no caer en la representación de ideas o de un autor, sino como el ejercicio mismo de la acción de teoría que se expresa no mediante un sujeto sino por medio una multiplicidad teórica que le subyace (1980):

Entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir: - que no se trata de construir un sistema sino un instrumento, una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; - que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas. (1985, p.85)

Estrategia de investigación

La estrategia de investigación consistió en un estudio documental en tanto el problema que se pretendió resolver apunta exclusivamente al análisis teórico y crítico de fuentes documentales como libros, artículos, tesis posgraduales, noticias, o documentos provenientes de la comunidad objeto de investigación. Uribe define la investigación documental como un:

Estudio metódico, sistemático y ordenado con objetivos bien definidos, de datos, documentos escritos, fuentes de información impresas, contenidos y referencias bibliográficas, los cuales una vez recopilados, contextualizados, clasificados, categorizados y analizados, sirven de base para la comprensión del problema, la definición o redefinición de nuevos hechos o situaciones problemáticas, la elaboración de hipótesis o la orientación a nuevas fuentes de investigación en la construcción de conocimiento. (2011, p.196)

Fuentes de información documental

El abordaje teórico que sirvió como insumo para el ejercicio interpretativo se llevó a cabo inicialmente en función de los planteamientos de Michel Foucault acerca del concepto de subjetivación. También se utilizaron diversas fuentes respecto a las perspectivas de lo común y de lo comunal entre las cuales aparecen autores como Roberto Esposito, Giorgio

Agamben, Michael Hardt, Antonio Negri, Arturo Escobar, Oscar Useche, Alfonso Torres, entre otros. Para el material específico que permitió identificar lo común, los bienes comunes, lo comunitario y las formas de subjetivación en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, se utilizaron documentos publicados por ellos mismos como: declaraciones, informes, noticias, videos, entre otros. También se hizo uso de un conjunto amplio de investigaciones principalmente de carácter etnográfico y documental que fueron nombradas de manera somera en los antecedentes.

Algunos de los materiales que hicieron parte de la base teórica mediante sobre la cual se realizó el ejercicio interpretativo fueron los siguientes. Sobre Michel Foucault: *Hermenéutica del sujeto* (1994, 2002), *Tecnologías del yo y otros escritos* (1996), *Estética, ética y hermenéutica* (1999), *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (2004), *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (2007). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres* (2003), *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí* (2003), *El gobierno de sí y de los otros* (2009), *El coraje de la verdad* (2010).

Para el rastreo sobre las perspectivas de lo común se tuvo en cuenta, entre otros, los siguientes textos: En Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (2003), *Immunitas. Protección y negación de la vida* (2005), *Categorías de lo impolítico* (2006), *Comunidad, inmunidad, biopolítica* (2009), *El dispositivo de la persona* (2012). En Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1998), *Medios sin fin. Notas sobre la política* (2001), *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* (2002), *Estado de excepción. Homo sacer II* (2003), *Lo abierto. El hombre y el animal* (2005), *Profanaciones* (2005), *La comunidad que viene* (2006), *La potencia del pensamiento* (2008), *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*, (2015). En Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio* (2000), *Multitud: Guerra y Democracia en la era del imperio* (2004), *Commonwealth: El proyecto de una revolución en común* (2009). En Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra* (2014), *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal* (2016). En Oscar Useche, *Los nuevos sentidos del desarrollo. Ciudadanías emergentes, paz y reconstitución de lo común* (2008), *Ciudadanías en*

resistencia. El acontecimiento del poder ciudadano y la creación de formas no violentas de re-existencia social (2016). En Alfonso Torres, *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos* (2013), *Reinventando la comunidad y la política: formación de subjetividades, sentidos de comunidad y alternativas políticas en proceso organizativos locales* (2015).

Técnica e instrumentos de recolección de información

La técnica de investigación utilizada fue la revisión documental, mientras que los instrumentos de recolección de información fueron la matriz comparativa de categorías (Aristizabal & Galeano, 2008), y un formato de fichero que permite seleccionar la información a partir de las relaciones entre las categorías de análisis, este último favorece la clasificación del material bibliográfico de acuerdo a las categorías iniciales y a las categorías emergentes.

Fases del proceso investigativo

Las fases que se establecieron para el desarrollo de esta estrategia metodológica se soportaron en las etapas planteadas por Hoyos (1999) y Uribe (2011) para las investigaciones de carácter documental. En total son cinco fases que se describen a continuación:

- 1. Fase preparatoria:** esta fase consistió en la recopilación de información sobre los antecedentes de investigación, un proceso de documentación sobre el material que permitiera comprender mejor el tema de estudio y una definición del “camino a seguir en función del núcleo de la temática o área de la investigación” (Uribe, 2011, p.200). En esta etapa también se definieron las categorías de análisis en torno a las cuales se llevaron a cabo las siguientes fases.
- 2. Fase descriptiva-analítica-interpretativa:** de acuerdo con Uribe, esta fase “comprende la lectura y análisis de la información e implica una revisión cuidadosa y detallada de cada uno de los documentos recopilados, así como una *decodificación* de los documentos seleccionados” (2011, p.200). En esta etapa se

llevó a cabo el proceso de análisis crítico del discurso en torno a cada núcleo temático; es decir, en la interpretación de las narrativas sobre la Comunidad de Paz y la contrastación con las propuestas teóricas sobre la subjetivación y lo común.

3. **Fase de construcción teórica:** esta fase implicó la formalización de los resultados obtenidos de la investigación mediante el presente documento que contempla el análisis realizado sobre los sentidos y tensiones presentes en las formas de subjetivación producidas en las construcciones de lo común en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó.
4. **Fase de divulgación y publicación:** esta fase sugerida tanto por Hoyos (1999) como por Uribe (2011), plantea el ejercicio de comunicación de los resultados, que esperamos pueda llevarse a cabo en un espacio que propicie la dirección de la maestría. También se buscarán otros espacios de divulgación al interior de UNIMINUTO y probablemente en eventos nacionales e internacionales. Sobre la publicación, se pretende establecer un documento tipo artículo de revista que permita ser publicado y favorezca a la vez el proceso de divulgación y de apropiación social del conocimiento. También se plantea como posibilidad, ampliar los resultados para la redacción de un libro que permita mostrar de forma más detallada los resultados de investigación.

Categorización y análisis de la información

El proceso de categorización y análisis de la información se desarrolló a partir de la matriz comparativa de categorías. Dicha matriz parte del establecimiento de categorías y subcategorías en función de los objetivos específicos de investigación. Las subcategorías se fueron estableciendo en la medida en que se fue recolectando la información, con el fin de clasificar la misma mucho mejor. En ese sentido, las categorías desarrolladas fueron: *Perspectivas sobre lo común, Comunidad de Paz de San José de Apartadó (CPSJA), Construcciones de lo común en la CPSJA, Subjetivación, Sentidos presentes en las formas de subjetivación en las construcciones de lo común en la CPSJA, y Tensiones presentes en las formas de subjetivación en las construcciones de lo común en la CPSJA.*

Capítulo 4. Resultados

La fuerza colectiva como bien común

Siempre pensamos y actuamos en común. Incluso si tenemos pensamientos diferentes, y tal vez incluso discutir, al final terminamos uniéndonos porque es una fuerza.

Lo que siempre hemos dicho: la fuerza es colectiva.

Integrante de la CPSJA.

Hablar sobre las construcciones de lo común que se gestan en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó implica analizar distintos procesos que se han dado a partir de la iniciativa que han tenido los pobladores de este corregimiento del departamento de Antioquia, con el propósito de resistirse a la guerra y construir un modo de vida alternativo *formando comunidad*. Analizar estas formaciones de comunidad, lo común, los bienes comunes y lo comunitario, viene a ser de gran importancia en el contexto colombiano pues permite conocer con mayor profundidad distintas iniciativas de paz que se gestan desde lo local y que emergen como alternativas de resistencia y construcción ante la prolongación del agudo conflicto armado colombiano; además, promueve el reconocimiento de alternativas de paz replicables –como ejemplo o experiencia de paz, y no como ‘modelo’ de paz (Courtheyn, 2016a) – en otros escenarios de un posible posconflicto, poniendo en consideración y como opción de reflexión las construcciones de lo común.

De esta manera, se pretende en este apartado identificar construcciones de lo común enmarcadas en la conformación de esta comunidad de paz, comenzando por la descripción de aspectos importantes que anteceden o contextualizan las características de los actores, del territorio, de las formas de relación involucradas y del conflicto armado, político y económico que se ha vivido en la región del Urabá y que justifican la *emergencia de la comunidad*; siguiendo con el análisis de lo que se construye como *lo común, lo comunitario y la comunidad*; fundamentos que se encuentran en la base de la intención y la persistencia de los pobladores de San José de Apartadó para proteger su vida y construir un modo de ser y estar en medio de la guerra.

Es así como la manifestación de neutralidad activa que proclamaron los pobladores de San José de Apartadó, al declararse Comunidad de Paz el 23 de marzo de 1997, además de corresponder a una acción de resistencia frente a la guerra, implicó desde su establecimiento una opción política y ética frente al control y las condiciones de vida que se habían instaurado –desde años atrás– con la interacción de distintos actores. Éstos configuraron un entramado de relaciones de poder para controlar una región en conflicto, lo que se convirtió en el escenario de múltiples intereses y poderes (Aramburo, 2009), que sumado a la ausencia o el abandono estatal, se configuró también como el escenario perfecto para la guerra y la limitación de la vida.

Como plantea Uribe, varias situaciones complejizan poder entender el contexto histórico de la región del Urabá en su geografía contrastante y su diversidad étnica, donde se combinan aspectos diversos y contrarios como las urbanizaciones aceleradas con los caseríos tradicionales y poblados indígenas y negros; o una producción empresarial de exportación de alta tecnología con economías campesinas, entre otros (2004, p.176). A esto se pueden agregar aspectos como la ubicación geoestratégica del Urabá, los intereses económicos nacionales e internacionales puestos en la zona, la inmigración de grupos campesinos de otros departamentos, la transformación hacia una agricultura capitalista sin la correlación de la presencia institucional y estatal (Uribe, 2004); y con el paso de los años, la consolidación de *multiplicidad de territorialidades* (Aramburo, 2009) materializadas por pobladores heterogéneos y diversos, en su mayoría excluidos de otras zonas del país (Uribe, 2004).

La correlación de estos aspectos dio paso a la confrontación armada que se instalaría en la región y la institución del control que ejercerían por años sobre el territorio los grupos armados insurgentes. Es así como la llegada de las FARC a San José de Apartadó desde 1973, las características de la población (marcadas por la exclusión), el abandono institucional y las oportunidades económicas que representaba del territorio, se conjugaron como condiciones para que se establecieran relaciones de poder particulares entre las FARC y los pobladores, teniendo en cuenta que el grupo armado ilegal tomó el

control de la zona asumiendo “funciones semiestatales de protección, orden y seguridad a cambio de lealtad incondicional y obediencia absoluta e inapelable” (Uribe, 2004, pág. 87). Y es en este contexto, que en la década del noventa nace la Comunidad de Paz tras la arremetida paramilitar en contra de la población de San José de Apartadó, y en particular, con el asesinato de varios habitantes a la entrada del corregimiento el 28 de febrero de 1996 y el desplazamiento de noventa familias del corregimiento (Uribe & Correa, 2017, p. 12).

¿Por qué es importante este contexto? ¿Qué relaciones permite hacer este esbozo histórico con las construcciones de lo común a identificar en la CPSJA? En primer lugar, es importante señalar que *la comunidad* surge como “organización económica y social, modo de vida, sistema de valores y proyecto societal” (Torres, 2013, p. 197) –como se ha dado en determinados contextos latinoamericanos de resistencia indígena y campesina–, desde donde se lucha por la defensa, conservación, recreación y expansión de un modo de vida que resiste y sobrevive a la dominación (Torres, 2013), no solo la producida por la lógica de la guerra sino a la dominación capitalista que también ha propiciado una forma particular de vida en San José de Apartadó.

Si se tiene en cuenta la relevancia de este entramado complejo que se configura alrededor de la CPSJA, se puede plantear –según los modos en que emerge la comunidad descritos por Torres– que la Comunidad de Paz se erige como “comunidad territorial campesina que se activa en coyuntura y situación de adversidad compartida” (Torres, 2013, p. 203), pero también comparte construcciones asociadas a las “comunidades tradicionales ancestrales supervivientes o reconstruidas en resistencia a la modernización capitalista” (2013, p.203); modos que determinan a su vez alternativas en las modalidades de relación y vida colectiva.

La relevancia de esta conjugación de elementos al emerger como *comunidad territorial campesina* y compartir construcciones de las *comunidades tradicionales* se pone en evidencia en las palabras de un miembro de la comunidad al describir sus percepciones antes y después de la Comunidad de Paz: “[...] Antes de entrar a la Comunidad [...] la vida

mía era otro, ¡otro mundo! El mundo mío era seguir esa ideología capitalista” (Fragmento entrevista personal, 2014. En Courtheyn, 2016a, p. 65).

En segundo lugar, lo que se ha esbozado hasta ahora permite también concebir a la Comunidad de Paz desde una perspectiva comunitaria que emerge como opción política y ética emancipadora en la que se resalta la pluralidad, la solidaridad, el compromiso y la corresponsabilidad entre sujetos singulares (Torres, 2013), en contraposición a una noción apriorista o preconstruida de comunidad que define lo comunitario meramente como cualquier acción que se realiza en o con un conglomerado de personas.

En ese sentido, instituirse como Comunidad de Paz permite de igual modo a los pobladores de San José de Apartadó crear puntos de encuentro entre las singularidades que los atraviesan, por ejemplo aunque algunos pobladores desde una visión religiosa conciben la paz como algo inalcanzable en la tierra, esto no les impide encontrar afinidad, adherencia, coherencia y sentido con la posición de definir activamente la paz desde la pertenencia a la Comunidad de Paz (Courtheyn, 2016a, p. 57), a través de principios como: “a) negarse a colaborar con los grupos armados y b) la construcción de comunidad a través del trabajo colectivo” (Courtheyn, 2016a, p. 57); de esta manera, se establecen principios que se convierten en *un proyecto de paz común* que se hace realidad a través de una variedad de prácticas:

Toman decisiones colectivamente en reuniones de aldeas y asambleas comunitarias. Cultivan alimentos en grupos de trabajo, incluyendo cacao, frijoles, maíz, aguacate y caña de azúcar. Se comprometen a trabajar colectivamente un día a la semana para construir casas y reparar senderos, en lo que ellos han llamado Comunitario. Conmemoran las masacres de sus miembros con peregrinaciones a los sitios, donde narran los acontecimientos y pintan piedras con los nombres de las víctimas. Y participan en redes de solidaridad con organizaciones de derechos humanos y otras comunidades, como la Universidad Campesina de la Resistencia, en la que grupos de descendencia indígena y afro comparten y se producen

conocimientos para la construcción de dignidad, y soberanía alimentaria en sus comunidades. (Courtheyn, 2016a, p. 61)

Que estas prácticas estén enmarcadas en un proyecto de paz y en el propósito de construir formas de vida alternativas es lo que consolida a la comunidad e instituye la construcción de bienes comunes; como expresa un integrante de la comunidad: “Siempre pensamos y actuamos en común. Incluso si tenemos pensamientos diferentes, y tal vez incluso discutir, al final terminamos uniéndonos porque es una fuerza. Lo que siempre hemos dicho: la fuerza es colectiva”. (Fragmento entrevista grupal, 2014. En: Courtheyn, 2016a, p. 62). Por supuesto aquí no hay una referencia a una fuerza física y material sino a una *característica inmaterial que se convierte en un bien común de carácter simbólico*, algo con lo que la comunidad cuenta para sostenerse y construirse, una fuerza inmanente respecto a la capacidad de producir lo social en donde la creación de la cooperación, la generación de intersecciones o si se quiere, una administración de la heterogeneidad, se vuelven características internas del trabajo conjunto (Useche, 2008), o mejor aún, del trabajo comunitario.

Así, la fuerza colectiva como bien común puede constituirse en la base de otras construcciones comunes que caracterizan y sostienen a la Comunidad de Paz de San José de Apartó, lo cual constituye una serie de construcciones simbólicas relacionadas con las elaboraciones sobre el concepto de paz y nociones asociadas como la neutralidad activa; las conmemoraciones y rituales que instauran respecto a las víctimas; las posiciones o decisiones subjetivas que como comunidad se asumen respecto a no permitir ser reparados como víctimas por el estado colombiano u oponerse a rendir declaraciones ante la justicia colombiana, acudiendo a la justicia internacional; la fuerza para resistir, los principios comunitarios, entre otros.

Del mismo modo que estas construcciones simbólicas inmateriales tienen un lugar fundamental para lo que se constituye como lo comunitario, también se configuran en la Comunidad de Paz distintos bienes comunes materiales igualmente significativos como el cuidado de senderos, escuela y espacios veredales o las prácticas comunes de agricultura;

si bien son espacios físicos que se ponen al servicio de la comunidad, el cuidado y dominio de estos también cumplen la función de replantear y crear alternativas a las lógicas que establece la institucionalidad (Ostrom, 2000) sobre los lugares y el uso de estos.

Si se desglosan los bienes materiales e inmateriales que comienzan a adquirir ese carácter comunitario en la CPSJA, sin duda los bienes más representativos que incluso pueden ser a la vez materiales e inmateriales serían *el territorio y el trabajo*, pues estos elementos a su vez, introducen la categoría de *lo comunitario*, lo cual “hace referencia a la propiedad colectiva de los recursos combinada con la gestión y utilización privadas. [...] El poder no está en manos del individuo ni de un grupo específico, sino de la colectividad” (Patzí citado en Escobar, 2014, p. 51). Estas características de lo comunitario hacen que la comunidad replantee su relación con aspectos como el territorio y el trabajo, los cuales ya no tienen función alguna si están sujetos a la lógica del capital y no responden a las construcciones de la comunidad alrededor del “entramado comunitario” que se teje desde “la multiplicidad de mundos de la vida humana que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad, cariño y reciprocidad” (Gutierrez, 2011, p.3).

Respecto a esta resignificación del territorio-trabajo al interior de la CPSJA y en sus aprendizajes en la interacción con la comunidad internacional, puede vislumbrarse las transformaciones por medio de lo que los integrantes de la comunidad expresan:

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] [...] 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. (Entrevista 21 de enero de 2015, En: Burnyeat, 2015, p. 77)

A propósito de que las iniciativas sobre el trabajo comunitario en la CPSJA aparecen a partir desplazamiento forzado de distintos pobladores y la lucha por regresar a sus territorios, Blondet y otros (citado por Torres, 2013) plantean que “la comunidad aparece como referente de compromiso y defensa con un territorio ‘conquistado’” (p. 164) y como referente de las acciones conjuntas, la asociación y los proyectos compartidos (Torres, 2013); de esta manera, la comunidad crea nuevas territorialidades que vinculan de manera particular el territorio, el trabajo y el compromiso comunitario:

Para nosotros los lugares de trabajo son canteras de vida, de lucha de la resistencia civil, ahí nos jugamos nuestra comunidad y sabemos que si nos mantenemos en la tierra los asesinos no nos podrán acabar, ni tampoco ese sistema que genera muerte y hambre. (San Josecito de Apartadó, la otra versión, 2005. En: Anrup & Español, 2011, p. 154)

Teniendo en cuenta estas construcciones de lo común en la Comunidad de Paz, y las transformaciones subjetivas y colectivas que se dejan entrever en el discurso de los pobladores ¿es posible hablar de una producción de formas de subjetivación, de formas de *ser y estar*, que emergen a la par del establecimiento de dichas construcciones de lo común, lo comunitario y los bienes comunes? Es evidente que esta Comunidad de Paz ha requerido de una constante reflexión y construcción para sostenerse, un proceso circular de retroalimentación interna y externa en donde las construcciones de lo común pueden favorecer nuevas formas de subjetivación de carácter ético, planteándose la posibilidad de que también estas nuevas formas de ser sujeto co-construyan a la comunidad misma y renueven sus construcciones de lo común.

Ese proceso que ahora entendemos no como una consecuencia del otro, sino como emergencia simultánea e interdependiente, nos muestra su carácter co-variante que permite asumir que lo común y la subjetivación conforman una red heterogénea de saberes y prácticas de diversa índole que configuran a su vez unas determinadas formas de ser sujetos.

En el apartado siguiente se plantean los principales sentidos en torno a esas formas de ser sujetos que le otorga a la Comunidad de Paz una singularidad, que por supuesto conformada por heterogeneidades, define colectivamente unas formas de subjetivación ética que a su vez pueden considerarse como construcciones de lo común.

Tierra, autogobierno y vida: Sentidos en las formas de subjetivación

*Gloria al sendero de paz, que abrió la luz brillante de la neutralidad;
vamos todos apoyados, el uno con el otro, rescatando los valores de gran civilidad (...)
Vamos todos campesinos para ir fortaleciendo la Comunidad de Paz.*

Fragmento del Himno de la CPSJA.

La pregunta central que atraviesa este apartado es la siguiente: ¿puede hallarse en las narrativas de los integrantes de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó un conjunto de prácticas en las cuales los sujetos hagan la experiencia de sí en juegos de verdad donde se reconozcan como dominios de saber? La pregunta remite al tercer tipo de objetivación o subjetivación del cual se encarga Foucault y que se ha denominado *subjetivación ética*. En ese sentido, las formas de subjetivación que se han identificado en este trabajo no se enfocan en los tipos externos que provienen de saberes disciplinares (subjetivación epistemológica) o de procedimientos de división normativa (subjetivación política)⁴, sino que se enfoca en la producción de sujetos que se han tomado a sí mismos como dominio de saber y que a partir de ciertas relaciones de poder han definido unas determinadas formas de subjetivación.

Bajo esta perspectiva, hallar los sentidos en las formas de subjetivación que se producen en las construcciones de lo común, ha implicado determinar un conjunto de saberes que han producido los integrantes de la comunidad para definir sus propias subjetividades, y un conjunto de prácticas que han operado como procedimientos o ejercicios de poder que han puesto en acto dichos saberes producidos. Estas dos

⁴ Se verá más adelante una relación entre las formas de subjetivación que se enmarcan en procedimientos de constitución de modos de ser (ethos), y un conjunto de saberes y prácticas situadas en el tipo de subjetivación política, que aunque presente en el análisis, no es el foco del tipo de formas de subjetivación presentes en los sujetos de la CPSJA.

dimensiones o ámbitos de exploración de la subjetividad (saber y poder), son las que van a definir para el propósito de este apartado, manifestaciones específicas que puedan concretarse como modos de ser y de estar que configuran en la Comunidad de Paz, formas de subjetivación ética.

A la pregunta inicial del apartado se puede contestar de forma afirmativa, pues es precisamente “un pliegue sobre sí” (Deleuze, 2015) lo que ha permitido que la CPSJA haya conseguido mantenerse durante 21 años como comunidad resistente con organización propia a pesar de que su existencia desde el inicio y hasta la actualidad siempre esté en exposición a la muerte. Es decir, se puede afirmar que los integrantes de la CPSJA han conseguido sobrevivir al conflicto armado y han producido nuevas formas de vida como comunidad a partir del momento en el que ellos por decisión colectiva se han identificado como agentes posibles de resistencia pero además, de producción de saberes y prácticas que obedezcan no a los saberes o prácticas que se intentan imponer desde afuera (estado, fuerzas militares, grupos insurgentes), sino a lo que la misma comunidad considera como formas de ser y de estar colectivamente; en otras palabras asumirse como dominio de saber.

Es precisamente esto último, tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y como dominio de saber, lo que se halla en la base de las producciones de “formas válidas y aceptables de existencia” (Foucault, 1999, pp.394-395), las cuales trascienden los procesos de liberación para concretar lo que Foucault denomina como prácticas de libertad. En ese sentido, los juegos de verdad en los cuales se producen estas formas de subjetivación no se concentran ahora en saberes externos sino en saberes que parten del ejercicio de la comunidad sobre sí misma.

A continuación se plantean, a partir de algunos subtítulos, los principales focos de subjetivación que se han identificado en las construcciones de lo común en la CPSJA. Estos focos concentran las dimensiones de saber y poder antes nombradas, pues aunque algunos hagan énfasis en una de las dos dimensiones, cada foco cuenta con un determinado saber y unas determinadas prácticas mediante las cuales se moviliza dicho

saber. Los sentidos, por su parte, aluden al conjunto de discursos que en la Comunidad de Paz permiten apreciar la manifestación concreta de las formas de subjetivación.

Darse su propio nombre: Comunidad de Paz. El proceso de autodenominación como Comunidad de Paz de los pobladores de San José de Apartadó evidencia distintos aspectos que vienen a configurar de manera particular un proceso de subjetivación: la apropiación de un concepto, la transformación de éste para efecto de nombrarse, las implicaciones de la nominación en determinadas prácticas, y el sostenimiento o reinención de estas formas de subjetivación ante los intentos de captura de nuevas relaciones de poder.

Antes de declararse comunidad de paz y en respuesta a los interrogantes que los pobladores se planteaban sobre cómo vivir en medio del conflicto sin hacer parte de este o cómo no ser desplazados, éstos comenzaron a hablar de *neutralidad*, una idea que supuso el análisis de una lógica de relación con los actores armados arraigada a la vida cotidiana y cambiar estas relaciones para poder sobrevivir, como el oponerse a colaborar de cualquier forma con los actores armados (Burnyeat, 2015). Como lo expresa Brígida, una de las líderes de la Comunidad de Paz:

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. (Burnyeat, 2015, p.55)

Si bien la idea de neutralidad ya había sido utilizada por otras comunidades, es importante mencionar cómo la Comunidad de Paz se apropia, modifica y transforma este concepto para hacerlo parte de sí y de sus prácticas cotidianas y políticas. Teniendo como referente experiencias indígenas específicas y en conversaciones con la CIJP⁵, representantes de la

⁵ Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz; desde 2002, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz.

iglesia (Monseñor Isaías Duarte Cancino) y el CINEP⁶ (Burnyeat, 2015), los campesinos de San José descartaron definirse a partir de *zonas neutrales* (término establecido en IV Convenio de Ginebra) ya que este término incluía solo la posibilidad de establecer áreas para la protección de los derechos humanos pero no constituía ninguna estrategia de paz, como era su interés; determinaron entonces que el término de *neutralidad* respondía a sus intereses pues constituía no solo un criterio de relacionamiento con los armados y una forma de protegerse, sino también un instrumento valioso en la construcción de la paz (Pardo citado por Burnyeat, 2015, p. 58).

En el proceso de construcción de nuevas formas de subjetivación por parte de los integrantes de la Comunidad de Paz, aparecen también nuevos dispositivos, tácticas y formas en las relaciones de poder que intentan captar estas subjetividades o coartar su emergencia (Deleuze, 2015), esto con el propósito de objetivar aquellos discursos y prácticas que intentan diversificarse de las lógicas de determinado sistema, y es lo que sucedió en este proceso de autodenominación de la Comunidad de Paz, pues el concepto de neutralidad y de zonas neutrales era evocado por distintos actores como se expresa en un documento histórico de la Comunidad publicado en 1998⁷:

Todos estábamos de acuerdo con la propuesta [de neutralidad] 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. (Burnyeat, 2015, p.59)

⁶ Centro de Investigación y Educación Popular

⁷ Comunidad de Paz de San José de Apartadó: Historia', Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 1995-7, pp. 65-9. Documento al que tuvo acceso la investigadora Alice Burnyeat.

Según Valenzuela (citado en Burnyeat, 2015, p. 59) lo que implicaba la propuesta del gobernador era la no cooperación con los grupos insurgentes pero sí la cooperación con las fuerzas armadas del estado, definición de neutralidad que no tenía nada que ver con las construcciones de la comunidad; entonces ante el sentido politizado y parcializado sobre el término de neutralidad, los pobladores de San José de Apartadó decidieron denominarse Comunidad de Paz, hacer énfasis en esta nominación y por supuesto, continuar declarando como principio fundamental las características de lo que significaba su neutralidad activa como opción ética y no como denominación política externa.

Autonomía y autogobierno. Como puede apreciarse, la fundación de la Comunidad de Paz parte de una elección resistente de no querer ser nombrados bajo la lógica impuesta desde el estado en virtud de una posición que no pretendía apoyar ninguna de las partes armadas del conflicto sino defender la vida. Así pues, la nueva etapa de reconstrucción les implicó a los pobladores *arreglárselas* para encontrar los instrumentos necesarios para ser autónomos y crear comunidad:

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”. (Burnyeat, 2015, p.77)

En ese proceso, se sirvieron de organismos internacionales como ONGs y la Cruz Roja, organizaciones indígenas y la diócesis de Apartadó, con el fin de asesorarse e iniciar la construcción de la Comunidad de Paz. Tras este proceso, los pobladores establecen su declaración como Comunidad de Paz donde además se presentaron algunos aspectos respecto a su forma de autogobierno y toma de decisiones:

En la declaración (...) se estipuló la conformación del CI8, compuesto, en ese entonces, por 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 CIJP9) 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. (...) más adelante, el otro principio fundamental de la Comunidad [fue]: la obligación de todos sus miembros de participar en el trabajo comunitario. (Burnyeat, 2015, pp.60-61)

El 23 de julio de 1997, la Comunidad de Paz aprobó un documento donde se establecen los principios que orientan a la Comunidad y su Reglamento Interno. En el primer documento se plantea lo siguiente:

Nuestra experiencia ha establecido una relación política circular porque todos participamos, todos tenemos derecho a tomar decisiones. Existe un proceso basado en la posibilidad que es igual para todos de liderar esta opción. ¿Cuáles son esas concepciones éticas que guían nuestro modo de actuar? Moralmente y éticamente 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. (CPSJA, 1997b)

Seguido de este fragmento que ofrece con claridad una posición política sobre el modo de participación de los integrantes, se plantean los siguientes principios: *Libertad*, que definen como “la capacidad de autonomía de cada miembro para tomar decisiones sin ningún tipo de presión o exclusión”. *Diálogo transparente*, que entienden como la postura de ser francos y hablar¹⁰ con la verdad a los actores armados. *Respeto a la pluralidad*, en

⁸ Consejo Interno de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó.

⁹ Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz; desde 2002, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz.

¹⁰ Esta postura puede relacionarse con el concepto de *parresía* trabajado por Michel Foucault. Véase: Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós.

el sentido de respetar cualquier posición y creencia ya que “se está luchando por algo más grande: el respeto a la vida de todos”. *Solidaridad*, que corresponde a acciones colectivas donde “se suman conjuntamente esfuerzos para el bien común”. *Resistencia y Justicia*, que plantea la acción resistente como respuesta a la injusticia que representan una serie de acciones que los grupos armados y el estado cometen hacia ellos (CPSJA, 1997b)

Además de estos principios, en el documento se resaltan algunas ideas que también dan cuenta del saber construido y de las prácticas mediante las cuales se materializan estos saberes: se plantea la idea de *El hombre nuevo de la Comunidad de Paz*, que “busca generar una forma de relación y de actitudes basadas en nuevos valores: libertad, igualdad, respeto, solidaridad y diálogo”. Además, se expresa cómo la participación de los integrantes de la comunidad está dada por *Grupos de trabajo*; *Comités* de “salud, educación, trabajo, deportes, cultura, de mujeres, de formación”; y un *Consejo Interno*, que “es la máxima autoridad en la Comunidad de Paz y se encarga de coordinar todas las actividades que se realizan y de resolver los conflictos a través del diálogo” (CPSJA, 1997b).

Respecto al Reglamento Interno, la Comunidad de Paz establece doce artículos donde se manifiesta la aceptación del mismo por parte de los integrantes, el proceso de formación para hacer parte de la comunidad (siempre de forma voluntaria), la composición y funciones del Consejo Interno, el proceso de ingreso de personas externas, las acciones ante ataques por parte de actores armados, entre otros (CPSJA, 1997c). Así pues, este foco de subjetivación que tiene que ver con la autonomía y el autogobierno, muestra un conjunto de saberes mediante los cuales la Comunidad de Paz ha delimitado un modo de ser y de estar que contempla valores y acciones específicas sin que esto implique un llamamiento a la uniformidad en el pensamiento sino por el contrario, una reivindicación de la pluralidad que a la vez se convierte en estrategia que permite el mantenimiento de la comunidad. En otras palabras, estos sentidos dan cuenta de un llamado a la unidad a una *fuerza en común* que favorezca la organización en pro de la vida,

pero no por esto un pensamiento único que desdibuje la particularidad de cada sujeto de la comunidad.

Defensa de la tierra y construcción del lugar. Este es un foco de subjetivación fundamental en la historia de la Comunidad de Paz pues el lugar que ocupa la tierra en la construcción de formas de subjetivación ética es vital para los pobladores. La tierra, puede decirse, además de los propios cuerpos, comprende el dominio material sobre el cual puede desarrollarse el conjunto de saberes y prácticas que devendrán como formas de subjetivación; sin tierra no hay la posibilidad de una comunidad, y sin comunidad, los sujetos y las familias habrían quedado muy expuestos ante las lógicas externas que nombrarían y darían un determinado estatuto al sujeto desplazado.

En los relatos de los integrantes de la comunidad se puede apreciar una conexión entre la tierra y la vida; la tierra se defiende con la propia vida, pero una vida que desea “otra forma de vivir”, “una vida en paz y en comunidad”. Como expresa Jesús Emilio, “unos 350 decidimos apostarle a la defensa a la tierra. Porque era quién estaba dispuesto a apostarle la vida” (Burnyeat, 2015, pp.76-77). En ese sentido, la tierra es el tesoro que debe cuidarse para poder construir esa forma de vida que tanto se anhela, no se piensa en otra vida, es una vida a la que se quería apostar.

Por su parte, Gildardo cuenta que los 350 acordaron “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” (Burnyeat, 2015, p.77). Tras la decisión de mantenerse en el territorio, dice Jesús Emilio, “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” (Burnyeat, 2015, p.77).

En una serie de tres piezas audiovisuales realizadas por Albert Farnós sobre la Comunidad de Paz, Amanda, una de las integrantes dice lo siguiente: “si nosotros nos

hubiéramos desplazado y nos hubiéramos ido para la ciudad, hubiéramos perdido todo. Ahorita pues no tenemos muchas cosas recuperadas, pero al menos la tierra no la hemos perdido, estamos ahí en la lucha” (Farnós, 2000). Por su parte, Julio, un campesino con discapacidad motriz en una pierna debido a unos disparos dice lo siguiente:

¿Qué sería uno en una ciudad en medio de cuatro paredes, en la circunstancia que yo me encuentro, inválido? Mi mejor riqueza es mi tierra, y la tierra es la que me ha dado de comer, yo fuera de mi tierra no sería nada. (Farnós, 2000)

En estos sentidos asignados por Jesús Emilio, Gildardo, Amanda y Julio, puede apreciarse una articulación, y es que la tierra no se asume simplemente como un espacio físico con una delimitación específica de fronteras, sino que se trata de un espacio dotado de contenidos simbólicos que le otorgan sentido a la vida; la tierra es el espacio donde se puede construir la vida, donde se puede tejer, a pesar de la exposición a la confrontación armada, unas determinadas elecciones en torno a lo que se desea ser.

Para autores como Augé (1992), Serres (1995), Useche (2008) y Escobar (2014), es el lugar en el que se habita donde la vida cobra sentido, sin embargo, no basta con un espacio físico, pues:

Los lugares se construyen a partir de (...) espacios poblados de sentidos, de contenidos, de significaciones, de lenguajes. En el lugar, el espacio deja de ser una extensión de lo físico relacionada con el tiempo para anclarse como cosmogonía, como producción simbólica y de sentidos vitales. (Useche, 2008, p.102)

Así pues, la tierra –como normalmente se refieren los integrantes en sus testimonios–, el lugar que condensa las expresiones de significación sobre una forma de vinculación específicamente dialógica entre los pobladores, unas relaciones de resistencia con las manifestaciones violentas por parte de las guerrillas y las fuerzas militares del estado, pero también, una serie de valores y creencias que conforman un entramado que construye el lugar habitado. La tierra es el espacio donde se escribe la vida, donde se asienta el saber que se construye en comunidad y las prácticas mismas que permiten

hacer uso de la dimensión del poder. La tierra es, en síntesis, el dominio, el lienzo externo que permite el pliegue de la subjetivación.

Trabajo comunitario. Este foco de subjetivación abarca un tipo de saber constituido tras las primeras reuniones que pretendían averiguar el modo de resistir colectivamente en defensa de la tierra y la vida. El peligro consistía en que los cultivos de fríjol, maíz, arroz, plátano y yuca, se habían perdido en su mayoría ya que los grupos paramilitares y el ejército los destruyeron con el fin de que las FARC no se sirvieran de estos (Burnyeat, 2015, p. 78). En ese sentido, la práctica específica del *trabajo comunitario* o *grupos de trabajo* surge de la necesidad de autoprotegerse y desplazarse a los lugares donde estaban los cultivos; al respecto dice Gildardo:

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 decíamos, esto funciona. Entonces al día siguiente fuimos, sembramos, y así fue creando fuerza poco a poco y fuimos creciendo con los cultivos. (Burnyeat, 2015, pp. 78-79)

Más adelante, en la entrevista realizada por Alice Burnyeat, Gildardo complementa:

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 (...) 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. (2015, p.79)

Posteriormente en la Declaración relativa a la Comunidad de Paz de San José de Apartado, firmada el 23 de marzo de 1997, se expresa que “los miembros de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó se comprometen a participar en los trabajos comunitarios” (CPSJA, 1997a). En ese sentido, lo que puede apreciarse es que el trabajo comunitario surge como estrategia que inicialmente brindó la posibilidad de protección

solidaria, pero que paulatinamente se convirtió en una práctica propia de la comunidad que luego empezó a dotarse de significados más políticos en el sentido de un tipo de organización económica; como dice Brígida:

No solamente como yo individual sino como nosotros, hablamos de nosotros porque es un sustento de [y] para todos. Por ejemplo, hoy aquí vamos a moler la caña, y ese poquito de miel se va a repartir entre toda la comunidad. (...) ¿Y por qué recibimos todos miel? Porque así no esté trabajando el comunitario allá en la caña, está trabajando el comunitario acá [en la preparación de la panela]. Por ejemplo, las muchachas que trabajan allá en el restaurante, ellas no trabajan el comunitario, ¡pero están trabajando! Entonces de igual manera tienen derecho a tener igualmente su miel. (Farnós, 2000)

Estos testimonios que dan cuenta de una relación particular de los integrantes de la Comunidad de Paz con el trabajo y la producción, permiten plantear cómo sus mismas construcciones de saberes y prácticas desmontan el sentido puesto sobre la producción económica del capitalismo donde se privilegia la competencia en favor de la acumulación monetaria. En los testimonios de los integrantes de la Comunidad de Paz, la producción tiene un sentido comunitario, es decir, una siembra y cosecha para todos que delimita una especie de *apropiación impropia* en tanto lo que se produce es de todos y de ninguno a la vez. Incluso, en la venta de cacao y chocolate, que corresponde a uno de los ingresos económicos de la Comunidad de Paz, el sentido del ahorro no alcanza el carácter que se ha extendido en occidente y que tiene que ver con una acumulación excesiva de capital, pervirtiendo, como plantea Martínez, (2012, p.43) su sentido original que pretendía la conservación de la vida. Sobre esto dice Javier, otro integrante de la comunidad: “el modelo era similar a la Cooperativa. Tener la bodega para vender el cacao y comprar algunas cosas, sobre todo el maíz. [...] Y la ganancia no es para sacar un capital sino pensar en un fondo para el bien común” (Burnyeat, 2015, p.84)

Para finalizar este foco de subjetivación, un último sentido aportado por otro de los integrantes de la comunidad sobre el trabajo comunitario y que refleja lo que se ha venido planteando dice así:

Para nosotros los lugares de trabajo son canteras de vida, de lucha de la resistencia civil, ahí nos jugamos nuestra comunidad y sabemos que si nos mantenemos en la tierra los asesinos no nos podrán acabar, ni tampoco ese sistema que genera muerte y hambre. (Centro de Investigación y Educación Popular, 2005, p. 20)

Relación con la naturaleza y los recursos. Los sentidos asignados por los integrantes de la Comunidad de Paz a la tierra que habitan, expresan una relación de profundo respeto, gratitud y defensa hacia la naturaleza. Como se plantea en el foco de subjetivación sobre la defensa de la tierra y la construcción del lugar, la Comunidad de Paz le asigna un valor fundamental a la tierra pues es en la que se puede materializar una determinada forma de vida. Pero sus saberes y creencias se encuentran lejos de las formas de relación con la naturaleza que son comunes al mundo de la globalización y del sistema capitalista:

La tierra es nuestra madre. De ella fuimos tomados. Fuimos hechos del polvo de la tierra. Y ella nos da nuestra alimentación. [...] Estas son tierras riquísimas. Y por eso están peleando esta tierra y nos quieren sacar [...] por la riqueza que tenemos. Especialmente, un aire puro [y] agua pura. Y que la Serranía de Abibe es muy rica [...] en lo que tiene que ver con el carbón, muchos minerales, oro, etcétera. Y están entregadas ya a una multinacional. (Courtheyn, 2016a, p.67)

En esa misma línea, otro integrante expresa lo siguiente:

Nosotros no somos exploradores ni vamos a explotar minas. [...] La tierra [...] yo [la] comparo mucho con el cuerpo del ser humano [...] Porque se le quita minerales. Los tiene porque [...] los necesita. Pues si le quita todo eso, le estamos quitando vida. A la tierra. Como dicen los indígenas, la Madre Tierra. (Courtheyn, 2016a, p.67)

Los saberes construidos sobre la relación con la naturaleza muestran una comunidad que se sirve de los beneficios de la tierra en tanto ella provee los recursos naturales para su subsistencia, lo cual evidencia una forma de pensar alternativa, por ejemplo, a las economías extractivistas y sobreproductoras que en favor de la acumulación de capital ponen en peligro la tierra, las especies y bienes comunes tan valiosos –aunque privatizados– como el agua:

Estamos haciendo la guerra en todos los sentidos. Con la naturaleza. [...] Como seres humanos yo creo que [...] el valor a la vida se ha perdido de una forma impresionante. [...] Sin la tierra, nosotros no pudiéramos vivir. [...] La Madre Tierra nos tiene de todo. Nos tiene el agua que es vida. Tiene las plantas que son la alimentación diaria de nosotros. (Courtheyn, 2016a, p.67)

Sobre este mismo aspecto, Brígida dice lo siguiente:

También es una forma de mostrarle al gobierno que nosotros tenemos otras formas de subsistencia, de resistencia, de sostenibilidad, no depender de las grandes empresas, nosotros aquí no echamos ninguna clase de químicos, ni fumigamos, ni abonamos con químicos, sino que lo que cultivamos, lo cultivamos limpiamente. Entonces lo que buscamos nosotros como comunidad, es también, (...) la protección de la naturaleza” (Farnós, 2000)

Este foco de subjetivación muestra cómo los saberes y prácticas confluyen en función de una dimensión ética. Es claro que la Comunidad de Paz elige modos de relacionarse con la naturaleza y los recursos que no son convencionales y que no van en la línea de las prácticas empresariales que predominan en el sistema capitalista, pero, aun así, sostienen *otras formas de subsistencia* que son acordes con sus reflexiones y con su modo de concebir la tierra. En otras palabras, puede plantearse que la relación que los integrantes de la Comunidad de Paz llevan a cabo con la naturaleza y los recursos pone de manifiesto su *ethos* como comunidad, el cual se compone de unos discursos y unas acciones específicas que son reflexionadas. Su *ethos* comprende las formas de vivir y actuar, y ellos

entienden que esto no es posible si no hay una relación con la naturaleza que les permita seguir disfrutando de la vida; el *ethos* depende de la vida y esta a su vez, de la naturaleza.

Educación y formación para la resistencia. Este último foco de subjetivación que hemos querido resaltar en las construcciones de lo común en la Comunidad de Paz, alude a otra estrategia que favorece la participación política de sus integrantes y de las nuevas generaciones, en función de lo que podría denominarse, un dispositivo de subjetivación ética. En el Capítulo 2 sobre el Marco teórico, Giorgio Agamben y Michel Foucault definen los dispositivos como una red de elementos heterogéneos inscritos en determinadas relaciones de poder y bajo determinadas estrategias (Agamben, 2015).

Pero en este foco de subjetivación no se alude a un dispositivo que haga parte del conjunto de los provenientes del capitalismo, sino un dispositivo construido precisamente para resistirse a esos intentos de objetivación y para movilizar formas de subjetivación ética; en suma, otras formas de existir. Sobre esto mismo, Agamben afirma que estas formas de subjetivación requieren “liberar lo que ha sido capturado y separado a través de los dispositivos para restituirlo a un posible uso común” (2015, p.27), lo cual indica que es necesaria una recuperación, quizá un arrebatamiento de lo que antes ha sido capturado de sí y que ha tendido como efecto una determinada forma de objetivación.

El dispositivo de subjetivación ética consiste en lo que se ha denominado *Universidad Alternativa*. Al respecto los integrantes cuentan que:

En septiembre de 2003 nuestra Comunidad fue anfitriona de delegados de un grupo de comunidades indígenas, negras y campesinas. Allí surgió una Red de Comunidades en Resistencia y una de las búsquedas que se ha concretado desde las comunidades ha sido la de una universidad donde las comunidades puedan tener un lugar de formación teórico y práctico. La idea es crear un compartir de saberes en donde la Universidad se alimenta de la resistencia de las comunidades pero a la vez dicho saber conjunto aporta a las propias comunidades. Es por tanto una Universidad alternativa en muchos aspectos: desde lo educativo, lo

pedagógico, el mismo concepto de universidad que ha configurado el mundo capitalista. Esta concepción alternativa por lo tanto no se encuadra en los rótulos de competencia y de explotación, en cartones ni títulos, sino que se encamina desde el saber, un saber al servicio de la resistencia. (CIEP, 2005, p. 25)

Como se puede apreciar, la Universidad Alternativa no comprende un dispositivo propio de la Comunidad de Paz, sino una construcción conjunta con otras comunidades resistentes, lo cual también muestra que la CPSJA no representa una formación micropolítica que tenga un carácter encriptado, sino que reconoce la necesidad de articularse y establecer juegos de apoyo donde se puedan conjugar estrategias mucho más generales:

El estar en la Universidad es una concepción de nueva realidad, un mundo alternativo que busca generar un nuevo Estado, una sociedad no de consumo ni de capitalismo; una sociedad basada en la solidaridad y en el derecho de los pueblos. Es por ello que, al contrario del sistema educativo oficial, que busca etiquetas y formar profesionales encajonados para su servicio, donde la ciencia y el conocimiento son mercancías que generan clase y exclusividad, surge esta universidad donde el conocimiento no es mercancía sino un saber compartido para impulsar la vida y la dignidad. (CIEP, 2005, p. 25)

La universidad por su parte también posee lógicas distintas a la formación tradicional situada en espacios físicos cerrados. Este aspecto también muestra la creatividad misma de los integrantes de las comunidades para favorecer la dinámica de la formación y no caer es el estatismo que sin duda puede favorecer el debilitamiento de este tipo de formaciones micropolíticas:

La sede de la Universidad no es un solo lugar sino muchos lugares: es rotativa en las diversas comunidades en resistencia. Desde allí se iniciará la reflexión y por ello el trabajo científico apunta a realizar aportes y proyectos reales de servicio a las comunidades. (CIEP, 2005, p. 25)

Lo que denota además este dispositivo de subjetivación ética, es que la Comunidad de Paz ha logrado una amplia reflexión acerca de las lógicas y los discursos hegemónicos sobre la educación y su utilidad para un propósito de producción económica. Su desentendimiento de estos discursos y estas prácticas universales nuevamente resalta el carácter profundamente autónomo que ha conquistado la Comunidad de Paz en la construcción de otras formas de subjetivación ética. La Universidad Alternativa, en ese sentido, comprende una plataforma de despliegue y construcción de saberes, una especie de red que en últimos términos favorece la subsistencia de las comunidades y sus particulares formas de subjetivación.

Es evidente que estas prácticas y las que se han expuesto en los apartados anteriores, demuestran unas construcciones muy firmes por parte de la CPSJA sobre cómo vivir y cómo vincularse con el otro, y que no se temen al ser claramente saberes menores e incluso no reconocidos por los poderes de centro. Sin embargo, ese es el carácter de las micropolíticas de resistencia, ellas hallan sus tácticas para conservar sus construcciones materiales e inmateriales pero sin querer reemplazar a los poderes de centro (Useche, 2016); la Comunidad de Paz es una creación, una alternativa más entre muchas otras, y la Universidad comprende un dispositivo que favorece creativamente la posibilidad de permanecer:

Es pues una Universidad en contravía de la lógica del consumo; es la búsqueda de un mundo digno con justicia, basado en horizontes claros de verdad, de memoria, de resistencia, de oposición a la explotación y a la exclusión y por ello le apuesta a la economía solidaria alternativa, a lo comunitario, a la búsqueda de la justicia y de un estado legítimo (...) Por ello pensamos en la tierra, en la humanidad, en la historia que han construido las víctimas; es desde allí desde donde parte esta alternativa de universidad. (CIEP, 2005, p. 25)

Rupturas, re-existencia y paz alternativa: Tensiones en las formas de subjetivación

En el apartado anterior se expusieron los principales focos de subjetivación identificados en las construcciones de lo común en la CPSJA, allí se plantearon los contenidos más relevantes en torno a lo que se ha considerado como un conjunto de construcciones que han definido unas determinadas formas de ser y estar. Sin embargo, estas formas de subjetivación no se producen sin la presencia de contradicciones, diferencias o dificultades y que en este apartado final llamaremos tensiones.

Como se ha planteado, las formas de subjetivación ética aparecen en un contexto de relaciones de fuerza; puntos que como dice Foucault (2002, 2007), pretenden dirigir el comportamiento de otros puntos. Así, los modos de ser y estar construidos por la Comunidad de Paz, también se presentan en un constante juego de tensiones respecto a sus discursos internos, los discursos externos o las formas de subjetivación política presentes en el proceso de constitución y sostenimiento de la comunidad, pero además, respecto a los planteamientos mismos bajo los cuales los investigadores leen los fenómenos presentes en la CPSJA.

En ese sentido, se presentarán tres puntos de tensión en las formas de subjetivación que no solo amplían el análisis de las formas de ser y estar de los pobladores de San José de Apartadó, sino que presentan un panorama de otras alternativas que pueden seguir investigándose alrededor de experiencias de resistencia y re-existencia atravesadas por construcciones de lo común y formas de subjetivación ética enmarcados en proyectos de paz.

La primera tensión sitúa las relaciones de fuerza que se ejercen entre los discursos de la comunidad y los discursos externos provenientes tanto de organizaciones no gubernamentales como de los agentes estatales, en segundo lugar se exploran algunas tensiones teóricas respecto a las interpretaciones de distintos autores sobre las acciones de la CPSJA como acciones de resistencia o re-existencia, y en tercer lugar, se sitúa la

importancia que tiene un proyecto de paz como el de la CPSJA para romper las lógicas dualistas.

Ruptura de la comunidad con los discursos externos. En el proceso de construir nuevas formas de subjetivación ética, la Comunidad de Paz se ha apropiado de distintos elementos discursivos que han consolidado determinadas narrativas, pero esto no ha sido un proceso en solitario, su experiencia ha estado marcada por la interlocución e interacción con otros actores en un proceso intersubjetivo, de influencia mutua, de intercambio no solo de saberes sino de emociones, de lazos de confianza (Burnyeat, 2015), y por supuesto, ha sido un proceso también marcado por determinadas rupturas.

La declaración de neutralidad ante todos los actores armados incluyendo a la fuerza pública es un hito trascendental en la configuración de la Comunidad de Paz ya que ha generado una serie de tensiones entre las narrativas de la comunidad –influenciadas y/o apoyadas por comunidades indígenas, ONGs, investigadores, activistas y organismos internacionales– y los discursos estatales. Es en esta tensión donde se presentan tres rupturas importantes de la CPSJA: con las fuerzas militares, con la justicia colombiana y con el estado. Estas rupturas representan no solo una forma de resistencia sino un proceso de des-sujeción como posibilidad de subjetivación ética.

Desde muy temprano se dio la ruptura entre la comunidad y las fuerzas militares, la petición de la comunidad que en ese entonces era acompañada y asesorada por la CIJP, consistía en que se respetaran los espacios de la comunidad como zonas libres de armamento para no ser blancos entre el fuego cruzado y que se respetara su neutralidad, además de que los casos a denunciar fueran atendidos por la justicia civil y no por la Justicia Penal Militar, pues las personas investigadas pertenecían a la misma estructura militar (Burnyeat, 2015). Ante esto se produjo una contra-narrativa, como lo nombra Burnyeat, por parte de la fuerza pública y funcionarios del estado, sobre la idea de que la Comunidad pretendía una “república independiente” pues desde el ministerio del interior

se exponía que en Colombia “no existe ningún territorio vedado para la fuerza pública”¹¹ (2005, p. 93). En este contexto, con la soberanía del estado en juego y con la negativa de la comunidad a denunciar ante la Justicia Penal Militar, pero en la continúa denuncia de abusos a través de las “constancias” publicadas por la CIJP, la comunidad decidió suspender diálogos con la fuerza pública.

La ruptura con la justicia colombiana se dio a partir de un proceso más largo y desgastante en el cual se reafirma una relación de desconfianza con el estado y un *continuum* de impunidad. Ante varios intentos fallidos de consolidación de una comisión especial de investigación por parte de organismos del estado, el asesinato de pobladores que rendían testimonio y declaraciones ante esta comisión, la negativa del estado a considerar la ubicación de las fuerzas militares (re-afirmación continúa de contra-narrativa de “república independiente”) y la desconfianza de la comunidad respecto a nexos entre paramilitares y organismos del estado, narra Gildardo, que la comunidad decidió romper con el sistema jurídico y no rendir más declaraciones para proteger sus vidas (Burnyeat, 2005).

En un comunicado emitido por la Comunidad de Paz en noviembre de 2003¹² en el que se hace la declaración de esta ruptura, se evidencia la fuerza que tiene el discurso de la comunidad como opción de subjetivación ética, como posición y no simplemente como oposición al sistema judicial, al estado y a sus discursos. En el comunicado se explica que esta ruptura está basada en un “principio ético”, “una objeción de consciencia que se opone a la injusticia estructural” (Comunicado citado en Burnyeat, 2015). Este acto no constituye una simple reacción de la comunidad ante determinadas acciones u omisiones de los entes de la justicia, cuando se plantea que estas acciones –y otras como negarse a la reparación económica de las víctimas de manera individual– dan cuenta de procesos de

¹¹ Comunicación conocida por Burnyeat en 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.

¹² 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. Rastreado, conocido y citado por Burnyeat, 2015.

subjetivación ética es porque detrás de ello ha habido una serie de reflexiones, encuentros con otros, experiencias y prácticas de libertad que han producido unos nuevos sujetos, unos nuevos modos de ser y de estar.

La posibilidad de ruptura con el sistema de justicia –un fenómeno sin antecedentes en Colombia (Osorio y Perdomo citados en Burnyeat, 2015) – se había ya planteado en la conformación de la Red de Comunidades en Ruptura y Resistencia (Recorre), lo que hoy se llama la Universidad Campesina o Alternativa. Esta red tendría como principios el desenmascaramiento de las acciones del estado en el incumplimiento de su obligación de ser garante de los derechos fundamentales (Recorre citado en Burnyeat, 2015), así como asumir una posición ética de “no colaborar con un sistema judicial que viola principios fundamentales y universales ” (Osorio y Perdomo citados en Burnyeat, 2015), y construir un modo de vida que implica “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’” (Burnyeat, 2015, p. 101).

El proceso de ruptura con el estado se da en esta misma línea del rompimiento con la justicia ante el incumplimiento del gobierno de acatar determinadas medidas expedidas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos y las órdenes de la Corte Constitucional. En este proceso se evidenciaron los distintos discursos que daban cuenta de la posición del gobierno ante la comunidad: con el gobierno de Álvaro Uribe Vélez no cesó la defensa de la soberanía con la imposición de la presencia militar en medio de los asentamientos de la comunidad y la deslegitimación de las comunidades de paz al relacionar a sus miembros con las FARC; y con la presidencia de Juan Manuel Santos, se instauró el discurso de legitimar a la Comunidad de Paz, pedir perdón y hacer esfuerzos por la defensa de los derechos humanos, todo esto atravesado por un conjunto de intereses que en el momento tenía el presidente para buscar su reelección con un mensaje de campaña basado en el proceso de paz, lo que reafirmaba la posición de la

comunidad de que no habían esfuerzos reales ni cambios estructurales por parte del gobierno (Burnyeat, 2015).

Un hito en la memoria histórica de la Comunidad de Paz que marca esta ruptura de manera explícita con el estado es la masacre de Mulatos en el 2005 donde es asesinado el líder Luis Eduardo Guerra, sus familiares y otros campesinos a manos de paramilitares con la complicidad de las fuerzas militares, según relata la comunidad (Comunicado de la comunidad¹³ citado en Burnyeat, 2015) y donde se evidenció la “lentitud y la negligencia en la práctica de las diligencias judiciales para la investigación de la masacre ocurrida” (CJL¹⁴ citado en Burnyeat, 2015, p. 110). Posterior a este evento, el gobierno construyó una estación de policía en medio del pueblo de San José que implicaba de nuevo poner a la comunidad en medio de la confrontación armada, a lo que la comunidad respondió con la negativa de seguir dialogando con el gobierno, guardar silencio y desplazarse a San Josecito para consolidar un nuevo asentamiento, acción que implicaba comenzar desde cero en la construcción de las casas, la escuela y otros espacios necesarios para vivir; de nuevo resignificar un territorio y un lugar de y para la comunidad.

Estos últimos hechos demuestran cómo la Comunidad de Paz resiste y re-existe continuamente ante la necesidad de reafirmar y recrear sus construcciones para sobrevivir y sostener el proyecto de un modo de vida alternativo. Bien plantea Deleuze (2015) que, así como el poder varía para apropiarse de los sujetos que han adquirido su autonomía, la subjetivación va a variar a su vez para escapar a esas nuevas relaciones de poder que intentan capturar y objetivar esas formas de vida alternativas.

Por otro lado, es peligroso idealizar una concepción de comunidad autónoma como si fuera una burbuja cultural (Burnyeat, 2015), por ende, es importante también destacar que estos procesos de subjetivación ética también se producen en el establecimiento de vínculos con otras organizaciones y comunidades donde se afianzan identidades, pero donde al mismo tiempo se generan distancias que permitan des-

¹³ ‘El Camino del Terror’, 1 de marzo de 2005, Archivo personal del Padre Javier Giraldo, volumen año 2005A pp20-23, comunicado conocido por Burnyeat y citado en 2015.

¹⁴ Corporación Jurídica Libertad, asesor jurídico de la Comunidad de Paz a partir de 2002.

sujetarse de discursos que, aunque cercanos, no se consolidan como intrínsecos a la comunidad. El vínculo con la CIJP tal vez es el que se ha documentado como la relación más significativa para la CPSJA, durante su acompañamiento y aún después de que éste culminó en el 2002¹⁵, la CIJP fue de gran influencia para las construcciones que la Comunidad de Paz hizo sobre el estado, la justicia (Burnyeat, 2015) y la forma de vida que querían construir (también influenciados por las comunidades indígenas, la experiencia con la cooperativa Balzamar, la UP, entre otros). De la misma manera se gestaron tales vínculos emocionales y de confianza que Eduardo Lancheros y el padre Javier Giraldo, miembros de la CIPJ decidieron renunciar a la ONG para quedarse en la CPSJA.

Es difícil hallar en las producciones académicas referencias sobre las diferencias internas de la CPSJA, en muchas ocasiones se romantiza las experiencias de resistencia de las comunidades o en otras se centra el análisis en el discurso de estas en oposición al discurso dominante o hegemónico. Así mismo, en las declaraciones de la misma comunidad puede verse privilegiada la intención de comunicar lo que ya se ha consensuado o establecido como colectivo, lo que limita la posibilidad de entrever los procesos de discusión y tratamiento de las diferencias al interior de la comunidad.

Si se tiene en cuenta que la definición de comunidad se aleja de cualquier noción que la refiera como una organización de horizontalidad, homogeneidad y armonía (Aparicio, 2015), se tendrá como presupuesto que en ese confluir de singularidades siempre se presentarán diferencias que influirán en la construcción comunitaria, pero la forma de autogobierno circular que la comunidad ha instituido y el establecimiento de principios de libertad, diálogo transparente, respeto a la pluralidad, solidaridad, resistencia y justicia, como base de la idea de El Hombre Nuevo de la comunidad de paz (CPSJA, 1997b), gesta las condiciones necesarias para tratar las diferencias y permitir la sobrevivencia y existencia de la comunidad.

¹⁵ A razón de que la CPSJA solicitó a la CIPJ continuar con la asesoría jurídica pero sin presencia de la ONG en el territorio, apelando a su proceso de autonomía.

Una experiencia de re-existencia. En este recorrido que se ha hecho con el objetivo de determinar los sentidos y establecer las tensiones en las formas de subjetivación ancladas a las construcciones de lo común en la CPSJA, se han hallado algunas tensiones teóricas respecto a las interpretaciones de determinadas acciones de la comunidad como acciones de resistencia, en oposición al discurso estatal o a las acciones de los grupos armados, acto expresado desde la oposición como una relación dualista entre comunidad-estado o una posición de “aguante” que no contempla del todo la posición ética o el proceso de subjetivación experimentado por la comunidad, lo que permite plantear que más allá de la resistencia, la comunidad ha logrado conquistar es una re-existencia.

En su tesis de maestría, Burnyeat (2005) plantea que las narrativas de la CPSJA se sostienen en un marco discursivo que ella define como víctima-drama, categoría que favorece un fenómeno de polarización auto-perpetuante entre las víctimas y el gobierno y que sería clave en las narrativas antagónicas que generaron la ruptura entre CPSJA y el estado. No obstante, el análisis realizado en esta investigación muestra que las formas de subjetivación ética trascienden esa polaridad víctima-victimario, en tanto dichas construcciones configuran formas de vida que no se hallan supeditadas a esa lógica antagónica; por ejemplo, las denuncias constantes que realizan los integrantes no dan cuenta de una posición en la cual ellos se asumen como determinados por el estado, sino que comprende una táctica como ejercicio resistente pero también como posición política.

Bajo categorías de orden similar, Aparicio (2015), sirviéndose de los planteamientos de Povinelli y de Laclau, analiza la experiencia de la Comunidad de Paz como un conjunto de “prácticas sociales antagónicas” o de simple “aguante” frente a los significados “hegemónicos de lo humano, la naturaleza, el tiempo, la democracia, la justicia, el progreso, entre otros” (p. 86). Distinto a lo que plantea Aparicio, el análisis sobre las formas de subjetivación en la Comunidad de Paz ha permitido identificar que la lectura sobre las construcciones de lo común y las relaciones de poder en las cuales se

engendran, no obedecen a una estructura dialéctica constituida por relaciones antagónicas; la producción de saber y de prácticas hacen parte de una extensa red que configura puntos de resistencia que no son necesariamente opuestos a otros (por ejemplo el estado) sino diferentes.

Se trata de todo un tejido de discursos y acciones que han trascendido la mera oposición hacia una creación y reafirmación de una singularidad que no comulga con los intentos de subjetivación política; de ahí que la CPSJA no se caracterice como una micropolítica principalmente por su ejercicio resistente, sino por su poder de creación al reconocerse como dominio de saber qué es lo que trasciende el “aguante” y que Adolfo Albán denomina re-existencia, la cual se define como:

Los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico (...) La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas (...) las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose. (Albán, 2009 p. 94)

De esta manera, la Comunidad de Paz re-existe al configurarse como un dispositivo de subjetivación ética que tiene como estrategia la construcción, creación y mantenimiento de un modo de vida alternativo al que establecen los discursos hegemónicos, cuestionando continuamente a la modernidad colonial, al sistema capitalista, a la actuación del estado y la utilidad de la guerra para crear otras lógicas de relación que permitan re-inventar la vida, una vida en comunidad.

Por supuesto, en el acto de dignificar la vida, la resistencia se constituye en un elemento fundamental y esta es siempre una posibilidad en las relaciones de poder en las que se verá inscrito cualquier dispositivo, pero en la experiencia de la CPSJA el acto de

resistirse no tiene la función de oponerse, desafiar o soportar una situación opresiva por largo tiempo, sino que crea, construye y cuestiona continuamente.

Algunas de las tácticas más importantes que se identifican en la Comunidad de Paz para llevar a cabo la estrategia de crear un modo de vida alternativo son las construcciones de lo común, estas le han permitido a la comunidad entre otras cosas, organizarse, sobrevivir, simbolizar sus prácticas e identificar una fuerza que los une; acciones que se vuelven trascendentales en la construcción de un modo de ser y estar en comunidad que están soportadas en distintos apoyos como las experiencias indígenas y otras comunidades de paz.

Esto permite mencionar de nuevo que las construcciones de lo común y las formas de subjetivación ética que se dan en la CPSJA son procesos interdependientes en una red tejida desde la multiplicidad y la transformación. Puede plantearse, en este horizonte, que estas construcciones se van desplegando en forma rizomática ya que no parten de un solo punto o de una raíz (un proceso como consecuente de otro) sino que se conectan en puntos diversos, creando así una lógica de relación horizontal entre los elementos del sistema (sujetos, comunidad, tierra, casa, escuela, estado...) que favorece el despliegue de las múltiples formas de vivir y la capacidad de seguir reproduciendo vida ante cualquier ruptura, lo que simbolizará la posibilidad de encontrar puntos de fuga; es decir, hallar posibilidades para crear, re-inventar y re-existir.

Comunidad de Paz: Un proyecto de paz alternativo. La experiencia de los pobladores de San José de Apartadó como Comunidad de Paz es un referente importante para la reflexión académica y social sobre lo que puede significar construir paz en nuestro contexto. La construcción de formas de paz constituye un punto importante de tensión respecto a los procesos de subjetivación de la comunidad teniendo en cuenta que si bien la experiencia es percibida por muchos como una opción de resistencia legítima en la que se encuentran mecanismos de protección y alternativas para evitar el desplazamiento, a juicio de otros estas se ubican al margen del ordenamiento constitucional, son utópicas e ineficaces para proteger a la población civil en zonas de conflicto (Hernández, 2000), lo

que se evidencia en el contraste de los discursos de la comunidad, el estado, los medios de comunicación y la academia.

Estas tensiones respecto a los discursos hegemónicos se intensifican teniendo en cuenta que la Comunidad de Paz puede concebirse como una forma de re-existencia en la que se construye continuamente un modo de vida alternativo al capitalismo, caracterizado también por la reivindicación de la vida en comunidad. Sus pobladores han definido enfáticamente la paz desde la unidad y el trabajo colectivo comunitario, incluso desligándola de una definición negativa asociada a la ausencia de guerra, estado de armonía o como la satisfacción de necesidades básicas (Courtheyn, 2016), que en muchas ocasiones prevalece desde los discursos estatales e institucionales.

Además de lo anterior, construcciones de paz como estas se configuran como una paz 'otra' como lo nombra Courtheyn (2016), en la medida en que rompen con la lógica dualista no solo de la guerra (amigo-enemigo) y de lo estatal (gobierno-comunidad), sino de los dualismos instaurados en todos los rincones de la vida respecto a la relación entre los seres humanos (individualidad-comunidad), con otras especies (hombre-naturaleza), el modo de vinculación (a favor-en contra), entre otros. La Comunidad de Paz, en ese sentido, comprende una red que se fuga de los dualismos transmitidos por esos discursos que han sido hegemónicos pero que no siempre favorecen la conservación de la vida.

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó comprende una experiencia que llama la atención sobre los discursos y las construcciones no institucionales en torno a la paz y que se manifiestan en colectividades que poseen una visión distinta de la realidad, entre otras razones, por la experiencia directa del conflicto. Estas colectividades que comúnmente están conformadas por campesinos, grupos indígenas y comunidades negras, conservan en su acervo cultural un conjunto de creencias que trascienden la visión de paz que posee el estado colombiano y que introduce la dimensión de diversidad presente en las distintas concepciones que pueden construirse alrededor de la paz.

El proyecto de paz que construye la CPSJA, por lo tanto, hace parte del conjunto de saberes menores que, aunque no siempre son legitimados por la institucionalidad del estado, configuran formas alternativas de vinculación que logran establecerse por la vía de la resistencia y posteriormente como forma de re-existencia. En este caso, su carácter diverso es tan potente, que da lugar a la existencia de una comunidad que construye su modo de ser en torno a una concepción de paz que alimenta las distintas alternativas sobre cómo construir paz en el territorio colombiano.

Capítulo 5. Conclusiones

Esta investigación tuvo como propósito analizar los sentidos y las tensiones en las formas de subjetivación que se desprenden de las construcciones de lo común producidas en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. A continuación se sintetizan los elementos que se consideran más relevantes tras el proceso investigativo.

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó puede definirse como una formación micropolítica resistente, en tanto la configuración de sus saberes y prácticas se fugan de los poderes de centro (como el estado y el ejército) y de otros puntos (grupos armados insurgentes) que pretenden objetivarla y definir una determinada forma de subjetivación política. Su emergencia se produce en un contexto de relaciones de fuerza o relaciones de poder enmarcadas especialmente por el conflicto armado en una permanente exposición de la vida.

Esta exposición se exagera si se tiene en cuenta que la Comunidad de Paz se sitúa en medio de tres grupos armados: el ejército nacional, la guerrilla de las FARC y los grupos paramilitares. En ese plano, la colaboración a cualquiera de los tres puntos los define de inmediato como enemigos para los otros dos grupos, razón por la cual, toman la decisión de eliminar cualquier tipo de contribución a cualquier grupo armado. Así, la primera expresión de resistencia que abre el paso a la configuración de una micropolítica, consistió en dejar de ser un punto de apoyo para cualquier grupo armado.

El segundo acto que fortalece la construcción y emergencia de una micropolítica resistente consistió en la respuesta al intento de subjetivación política por parte del gobierno de Álvaro Uribe Vélez. Un primer intento de autodenominación condujo a la Comunidad de Paz a hacer uso del término “neutralidad” proveniente de las experiencias comunitarias de grupos indígenas; sin embargo, el gobierno colombiano pretendía la denominación bajo la expresión “zona neutral” que planteaba la no cooperación con grupos insurgentes pero sí con el estado. La respuesta de los habitantes de San José que decidieron mantenerse en el territorio fue abandonar el término neutralidad y

denominarse “Comunidad de Paz” bajo el sentido de no cooperación con ningún actor armado, incluyendo al ejército.

El acto de darse un nombre y resistir a ser nombrados por el estado puede constituirse como el momento inicial en el que las familias de San José se asumieron a sí mismas como dominio de saber, es decir, descubrieron que entre ellos mismos podían idear tácticas, establecer prácticas, definir creencias, acordar reglas de comportamiento y encaminarse a una estrategia (esto es la conformación de un dispositivo) que les permitiera hacer posible unas formas de vida alternativas con el carácter especial de ser formas de vida en medio del conflicto. Su decisión puede denominarse, si se quiere, como una *poética para la vida*, una creación de saberes y prácticas que hicieran posible el *ethos* de la comunidad; pues de lo contrario, la opción sería el desplazamiento que para muchos significaba la muerte misma.

No obstante, la Comunidad de Paz es una producción, es decir, es una creación como resultado de lo común. ¿Qué es entonces lo común? En este caso, lo común es el riesgo de perder la vida, de perder las tierras, de ser desplazados. Lo común es la ausencia que se convierte en el motor para conformar la comunidad. Esta se sirve de la ausencia, del peligro de la vida, para crear y hacer posible unas determinadas formas de vida. ¿Cómo lo hace?, primero se enteran que pueden resistir, y en la medida en que resisten se percatan que hay una fuerza (la ausencia común ha producido una fuerza común), un bien común de carácter simbólico que les permite asumirse como dominio de saber, como poetas de vida para con ello establecer saberes y prácticas que a la vez se configuran como formas de subjetivación ética. Lo comunitario viene a ser la manifestación de las prácticas y los saberes, es decir, lo comunitario es lo que se comparte como producción, como bienes comunes, pero que se funda en lo común de la ausencia.

En ese sentido, lo común preexiste a la comunidad y obedece a un carácter individual que comprende el drama subjetivo de cada sujeto. Si para la ontología impolítica de Espósito y Agamben lo común consiste en la mera comparecencia, en la Comunidad de Paz encontramos un conjunto de sujetos que comparecen en condición de

una ausencia. La ausencia es la falta en tanto imposibilidad de la expresión de su diferencia en un modo posible de vida. Lo que hace la ausencia es movilizar, en el encuentro con otros, la creación de esas vidas anheladas que permiten la expresión de la diferencia. Lo común no es por lo tanto una pertenencia compartida, que corresponde más a los bienes comunes, sino una condición subjetiva.

Respecto a las formas de subjetivación en la Comunidad de Paz, pudo hallarse toda una elaboración que durante veinte años han construido los integrantes. Todas las construcciones de lo común, es decir, que parten de lo común para convertirse en bienes comunes (materiales e inmateriales), permiten la constitución de una red o dispositivo que comprende las distintas formas de ser y de estar de la comunidad. Por esa razón, los focos de subjetivación planteados en los resultados configuran fundamentalmente una estructura de autogobierno, una relación específica con la tierra, una construcción del lugar, un trabajo comunitario y un dispositivo de formación resistente y re-existente. Todas ellas amparadas en sentidos que denotan un saber construido, y un poder ejercido en tanto la comunidad es a la vez un dispositivo político que hace uso de la fuerza que irradia.

Para culminar, las tensiones en las formas de subjetivación han mostrado que el ejercicio de creación de formas de vida alternativas en el contexto del conflicto no se ha podido llevar a cabo sin un constante intento externo de captación y objetivación política. No obstante, la Comunidad de Paz es creativa, pone de su lado la diferencia y hace uso de los acuerdos consensuados para decidir, además ha migrado dentro del territorio cuando ha sido necesario; aspectos que se convierten en tácticas que les permite mantener su proyecto comunitario. En ese camino, no consideramos, como lo plantean algunos autores, que la Comunidad de Paz reduzca su expresión a un ejercicio antagónico ni que su posición derive en la victimización. Diferente a ello, la Comunidad de Paz trasciende el ejercicio resistente para convertirlo en un expresión de re-existencia; la comunidad se re-crea para poder re-existir. Así mismo, se consolida, por ejemplo, un proyecto de paz alternativo que no es contrario a la paz institucional, sino diferente como la vida misma.

Referencias

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. España: Pre-textos
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2002). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2005a). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2005b). *Profanaciones*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2015). *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*. Barcelona: Anagrama.
- Aguilera, González & Torres (2015). *Reinventando la comunidad y la política: Formación de subjetividades, sentidos de comunidad y alternativas políticas en procesos organizativos locales*. Bogotá: Universidad pedagógica Nacional.
- Albán, A. (2009). Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones Estéticas de la re-existencia. En Palermo, Z. (Comp.), *Arte y estética en la encrucijada descolonial* (pp. 83-112). Buenos Aires: Del Signo. Recuperado de: https://moarquech.files.wordpress.com/2017/08/alban_artistasafrocolombianos_arteestetica.pdf
- Alvarado, L. & García, M. (2008). Características más relevantes del paradigma socio-crítico: su aplicación en investigaciones de educación ambiental y de enseñanza de las ciencias realizadas en el Doctorado de Educación del Instituto Pedagógico de

- Caracas. En: *Revista Universitaria de Investigación*, 9(2). Recuperado de:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41011837011>
- Anrup, R. & Español (2011). Una comunidad de paz en conflicto con la soberanía y el aparato judicial del estado. *Diálogo de saberes*, (35), p 153-169. Recuperado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3871234>
- Aparicio, J. (2009). La ‘mejor esquina de Suramérica’: Aproximaciones etnográficas a la protección de la vida en Urabá. *Antípoda*, 8. Recuperado de:
<http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n8/n8a05.pdf>
- Aparicio, J. (2012a). *Rumores, residuos y Estado en la mejor esquina de Sudamérica: una cartografía de lo humanitario en Colombia*. Bogotá: Uniandes.
- Aparicio, J. (2012b). Los desplazados internos: entre las positivities y los residuos de las márgenes. *Revista de Estudios Sociales*, 43. Recuperado de:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81523250009>
- Aparicio, J. (2015). El retorno a Mulatos y la Comunidad de Paz de San José de Apartadó: contingencias y momentos de ruptura. *Antípoda*, 21. Recuperado de:
<http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n21/n21a04.pdf>
- Aramburo, C. (2009). La tensa interacción entre las territorialidades y el conflicto armado, Urabá 1960-2004. Marco interpretativo y empírico. *Controversia*, 192. Recuperado de:
<https://www.revistacontroversia.com/index.php?journal=controversia&page=article&op=view&path%5B%5D=121&path%5B%5D=122>
- Aramburo, C. & García, C. (2011). *Geografías de la guerra, el poder y la resistencia. Oriente y Urabá antioqueños 1990-2008*. Bogotá: Cinep-Odecofi. Recuperado de:
https://www.researchgate.net/profile/Nicolas_Espinosa2/publication/264746305_Geografias_de_la_guerra_el_poder_y_la_resistencia/links/53edd0fd0cf23733e80b04d1/Geografias-de-la-guerra-el-poder-y-la-resistencia.pdf

- Aristizabal, M. & Galeano, M. (2008). Cómo se construye un sistema categorial. La experiencia de la investigación: caracterización y significado de las prácticas académicas de la Universidad de Antioquia, sede central 2007-2008. En *Revista Estudios de Derecho*, 68(145). Recuperado de:
<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/red/article/view/848/741>
- Augé, M. (1992). *Los "No Lugares" Espacios del anonimato. Una Antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Blanchot, M. (1999). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena Libros.
- Benveniste, E. (1979). *Problemas de lingüística general I*. México: Siglo Veintiuno.
- Burnyeat, A. (2013). On a Peak in Darien: Community Peace Initiatives in Urabá, Colombia. *Journal of Human Rights Practice*, 5(3), pp. 435-445.
- Burnyeat, A. (2015). *Chocolate y Política: Una Con-Textualización Etnográfica de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó* (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Burnyeat, G. & Mejía, P. (2016). *Chocolate de paz*. (Video). Recuperado de:
<https://vimeo.com/167415655>
- Burnyeat, A. (2017). "Rupture" and the state: The "Radical Narrative" of the Peace Community of San José de Apartadó, Colombia. En: *Antípoda. Revista de antropología y Arqueología*, (29). Recuperado de:
<http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n29/1900-5407-antpo-29-00017.pdf>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013a). *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Informe General Grupo de Memoria Histórica*. Colombia: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013b). *¿Qué pasó en San José de Apartadó hace 8 años?* Recuperado de:

<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/noticias/noticias-cmh/que-paso-en-san-jose-de-apartado-hace-8-anos>

Centro de Investigación y Educación Popular, CINEP. (2005). San Josecito de Apartadó: la otra versión. En: *Noche y niebla y violencia política en Colombia. Caso tipo No. 6*. Recuperado de: <https://www.nocheyniebla.org/wp-content/uploads/u1/casotipo/cdp.pdf>

Colombia2020 (23 de marzo de 2017). Construir Unidos: La historia de la Comunidad de San José de Apartadó. El espectador. Recuperado de: <https://colombia2020.elespectador.com/territorio/construir-unidos-la-historia-de-la-comunidad-de-paz-de-san-jose-de-apartado>

Colorado, J. (Marzo 27 de 2005). El camposanto de San José de Apartadó. En: *El Tiempo*. Recuperado de: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1640784>

Comunidad de Paz de San José de Apartado. (1997a). *Declaración relativa a la Comunidad de Paz de San José de Apartadó*. Recuperado de: <http://www.cdpsan jose.org/node/13>

Comunidad de Paz de San José de Apartado. (1997b). *Principios*. Recuperado de: <http://www.cdpsan jose.org/node/123>

Comunidad de Paz de San José de Apartado. (1997c). *Reglamento Interno*. Recuperado de: <http://www.cdpsan jose.org/node/122>

Courtheyn, C. (noviembre 8 de 2013). La paz es esto: “Caminando la palabra” en San José de Apartadó. Nota ciudadana. Las2orillas. Recuperado de: <https://www.las2orillas.co/la-paz-es-esto-caminando-la-palabra-en-san-jose-de-apartado/>

Courtheyn, C. (2016a). ‘Memory is the strength of our resistance’: an ‘other politics’ through embodied and material commemoration in the San José Peace

Community, Colombia. *Social & Cultural Geography*. Recuperado de:

<http://dx.doi.org/10.1080/14649365.2016.1139172>

Courtheyn, C. (2016b). Comunidad de Paz: Una paz 'otra' en San José de Apartadó-

Colombia. *Polisemia*, 22. Recuperado de:

<http://biblioteca.uniminuto.edu/ojs/index.php/POLI/article/view/1488>

Courtheyn, C. (2017). Territories of peace: alter-territorialities in Colombia's San José de

Apartadó Peace Community. *The Journal of Peasant Studies*. Recuperado de:

https://www.researchgate.net/publication/317137465_Territories_of_peace_alter-territorialities_in_Colombia%27s_San_Jose_de_Apartado_Peace_Community

Deleuze, G. (2015). *La subjetivación: curso sobre Foucault III*. Buenos Aires: Cactus.

Dreyfus, H. & Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la*

hermenéutica. Buenos Aires: Nueva Visión.

El Espectador. (Diciembre 23 de 2017). *Comunidad de Paz de San José de Apartadó*

denunció incursión paramilitar. Recuperado de:

<https://www.elespectador.com/noticias/nacional/comunidad-de-paz-de-san-jose-de-apartado-denuncio-incursion-paramilitar-articulo-730955>

El Espectador. (Marzo 2 de 2018). *Denuncian nueva incursión paramilitar en San José de*

Apartadó. Recuperado de:

<https://www.elespectador.com/noticias/nacional/denuncian-nueva-incursion-paramilitar-en-san-jose-de-apartado-articulo-742209>

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y*

diferencia. Medellín: UNAULA. Recuperado de:

<https://mundoroto.files.wordpress.com/2015/03/sentipensar-con-la-tierra.pdf>

Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán:

Universidad del Cauca.

- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- Esposito, R. (2009). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2012a). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2012b). *El dispositivo de la persona*. Madrid: Amorrortu.
- Esposito, R. (2013). *Comunidad, inmunidad, biopolítica*. Barcelona: Herder.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Farnós, A. (2000a). *La comunidad*. (Video). Recuperado de: <https://vimeo.com/15029766>
- Farnós, A. (2000b). *Soberanía alimentaria*. (Video). Recuperado de: <https://vimeo.com/15048477>
- Farnós, A. (2000c). *Testimonios. Comunidad de Paz de San José de Apartadó*. (Video). Recuperado de: <https://vimeo.com/15011489>
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder. Entrevista a Michel Foucault – Gilles Deleuze: Los intelectuales y el poder*. Madrid: La Piqueta.
- Florence, M. (1984). Autorretrato. En *Huisman, D. (Dir.). Dictionnaire des philosophes*. Paris: PUB, pp. 941-944.
- Foucault, M. (1985). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo y otros escritos*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981-1982)*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2003a). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003b). *Historia de la sexualidad II. La inquietud de sí*. Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II: curso en el Collège de France: 1983-1984*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Giraldo, G. (2010). *Fusil o toga. Toga y fusil*. Bogotá: Códice. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/114612143/Toga-y-Fusil>
- Guba, E. & Lincoln, Y. (2002). Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa. En Denman, C. & Haro, J (comps.). *Antología de métodos cualitativos en investigación social*. El Colegio de Sonora, Hermosillo, Sonora, pp. 113-145.
- Gutiérrez, R. (2011). Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro. En: Gutiérrez R. (Eds.). *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo* (pp. 31-54). Cochabamaba: Pez en el árbol.
- Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Imperio*. Massachussets: Harvard University Press.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitud: Guerra y Democracia en la era del imperio*. Madrid: Debate.
- Hardt, M. & Negri, A. (2009). *Commonwealth: El proyecto de una revolución en común*. Madrid: Akal.
- Helfrich, S. (2008). *Genes, bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía*. México: Fundación Heinrich Boll.

Hernández, E. (2000). Comunidades de paz: expresiones de construcción de paz entre la guerra y la esperanza. *Reflexión Política*, 2, (4). Recuperado de:

<http://www.redalyc.org/pdf/110/11020405.pdf>

Hollander, J. & Einwohner, R. (2004). Conceptualising Resistance. En: *Sociological Forum*, 19 (4): 533-554.

Hoyos, C. (1999). *Un modelo para investigación documental. Guía teórico-práctica sobre construcción de estados del arte*. Medellín: Señal editora.

Martínez, C. (2012). *De nuevo la vida. El poder de la Noviolencia y las transformaciones culturales*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.

Matos, J. (1976). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: IEP.

Naucke, P. (2011). *Der Stein im Schuh: über friedlichen, zivilen Widerstand in gewaltsamen Konfliktregionen; eine Fallstudie der Friedensgemeinde San José de Apartadó, Kolumbien*. Marburg: Curupira.

Naucke, P., & Halbmayr, E. (2016). Resistencia legítima frente al conflicto colombiano.

Una reflexión teórica a partir de una Comunidad de Paz. En *Revista de Antropología Social*, 25, 9. Recuperado de:

<https://search.proquest.com/openview/96d2034c66c7912a3a9f54ff28d16797/1?pq-origsite=gscholar&cbl=54852>

Neeson, J. (1993). *Commoners: common right, enclosure and social change in England, 1700-1820*. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Brien, K. (1996). Rightful Resistance. En: *World Politics*, 49 (1): 31-55.

Ostrom, E. (2000). *El Gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México

- Patzi, F. (2004). *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: Cea.
- Pérez, S. (2009). Cultura: lenguaje e interpretación. En O. L. Arbeláez, R. A. Uribe & J. E. Montoya (Comps), *Lengua y Cultura. Lectura y escritura en la Universidad*. 4. (pp. 31-39). Medellín: UPB.
- Porto, C. (2002). Da geografia ás geografías. Um mundo em busca de novas territorialidades. En Ceceña, A. y Sader, E. (Comps.) *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial*. Pp. 217-256. Buenos Aires: CLACSO.
- Rendón, J. (2003). *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios*. México D.F.: CONACULTA.
- Saidel, M. (2015). Consideraciones sobre lo común en las reflexiones de Esposito, Agamben, y Hardt y Negri. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 1, 99-115. Recuperado de:
<http://www.usc.es/revistas/index.php/ricd/article/view/2351>
- Serres, M. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- Teleantioquia. (2013). *Infrarrojo. Los pecados de la guerra*. (Video). Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=XP9Uw8j7Buk>
- Terol, G. (2013). Lectura de la crítica foucaultiana a la subjetivación. En *Revista de filosofía*, 47. Recuperado de: http://institucional.us.es/revistas/themata/47/art_16.pdf
- Thompson, E. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- Torres, A. (2013). *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos*. Bogotá: CINDE, El Buho.
- Torres, A. (2015). *Reinventando la comunidad y la política: formación de subjetividades, sentidos de comunidad y alternativas políticas en proceso organizativos locales*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Uribe, J. (2011). La investigación documental y el estado del arte como estrategias de investigación en ciencias sociales. En *Páramo, P. (ed.), La investigación en ciencias sociales*. Colombia: Universidad Piloto, pp. 195-210.

Uribe, M. (2004). Emancipación social en un contexto de guerra prolongada: el caso de la comunidad de paz de san José de Apartadó, Colombia. En: De Sousa Santos (2004). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de cultura económica.

Uribe, M. & Correa, V. (2017). Experiencias de paz en Antioquia 1995-2015. 9º Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Uruguay. Recuperado de:
<http://www.congresoalacip2017.org/archivo/downloadpublic2?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyl7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSzVZPljzOjQ6IjI5MzEiO30iO3M6MT0iaCI7czozMjoiNzYyYzc2OGQyNzQ0MWZmZDY2NjFIMGI2NzFjMjc2OTUiO30%3D>

Useche, O. (2008). *Los nuevos sentidos del desarrollo. Ciudadanías emergentes, paz y reconstitución de lo común*. Bogotá: Corporación universitaria Minuto de Dios.

Useche, O. (2016). *Ciudadanías en resistencia. El acontecimiento del poder ciudadano y la creación de formas no violentas de re-existencia social*. Colombia: Trillas.

Van Dijk, T. (1999). El análisis crítico del discurso. En *Anthripos, 186*. Recuperado de:
<http://www.discursos.org/oldarticles/El%20an%20lisis%20cr%20del%20curso.pdf>

Zibechi, R. (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. En *Observatorio Social de América Latina, 9*. Recuperado de:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal9/zibechi.pdf>

Zibechi, R. (2008). *Territorios en resistencia – Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*. Buenos Aires: Lavaca.