

UC Santa Barbara

UC Santa Barbara Previously Published Works

Title

“Esa paz blanca, esa paz de muerte”: Peacetime, Wartime, and Black Impossible Chronos in Postconflict Colombia

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/1251g79s>

Journal

The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, 24(3)

ISSN

1935-4932

Author

Alves, Jaime Amparo

Publication Date

2019-11-01

DOI

10.1111/jlca.12424

Peer reviewed

Translated Version by the author

THE JOURNAL OF LATIN AMERICAN AND CARIBBEAN ANTHROPOLOGY

“Esa paz blanca, esa paz de muerte”: Tiempos de Paz, Tiempos de Guerra, y el Chronos Negro Imposible en el Posconflicto Colombiano

Jaime Amparo Alves 

CEAF/UNIVERSIDAD ICESI AND UNIVERSITY OF CALIFORNIA
SANTA BARBARA

RESUMEN

El 24 de agosto de 2016, el presidente colombiano Juan Manuel Santos anunció el final formal de la larga guerra de cincuenta años con la guerrilla de las FARC, ya que el grupo acordó deponer las armas y participar en las elecciones generales de 2018 como un partido político. El acuerdo de paz fue recibido con una mezcla de emoción y escepticismo. Desde entonces, casi seiscientos activistas han sido asesinados, la violencia homicida contra la juventud urbana sigue alta y el prospecto de paz positiva en los territorios negros e indígenas es en el mejor de los casos esquivo. En este artículo, me pregunto: ¿cómo entender la transición a la paz como supuestamente un momento mágico cuando los *tiempos-de-guerra* y *tiempos-de-paz* son experimentados como evento a-temporal acuerdo a la alteridad racial de los sujetos? ¿Pueden los marcos normativo de conflicto / pos-conflicto y paz / guerra, explicar la trans-historicidad de la experiencia negra en sociedades de la diáspora africana? [afro-pesimismo, violencia racial, construcción de paz, paz liberal, protesta negro]

“Se acabó la guerra en Colombia”. Era una tarde de agosto de 2016. Estaba pasando el rato con amigos en las afueras de Cali cuando el presidente Juan Manuel Santos anunció en la televisión, el final del conflicto armado de más de cincuenta años con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Después de años de conversaciones, respaldadas por los gobiernos noruego y cubano, los diálogos del acuerdo de paz estaban llegando a su fin. Yo había planeado visitar a mi amiga en el otro lado de la ciudad para acompañar la locución televisiva del anuncio presidencial, y para "celebrar" el evento histórico con su familia. En un marcado contraste con mi ingenuo entusiasmo, doña Teresa, una caleña blanca-mestiza de unos cincuenta años, me dijo que

no había nada que celebrar, porque "nada cambiará". Ella temía que los guerrilleros, a quienes se les concedieron diez escaños en el legislativo colombiano, como parte del acuerdo, convirtieran a Colombia en un "régimen castrista", como se suele mencionar a los gobiernos de izquierda cubano y venezolano, en los círculos conservadores y de derecha. Doña Teresa también se preocupaba por el aumento de la inseguridad urbana, mientras que la élite celebraba la "maldita" paz. Quizás demasiado optimista para su gusto, traté de argumentar que era un momento importante para pasar la página, y que los colombianos deberían darle una oportunidad de todos modos. Me dejó solo frente al televisor, escuchando el anuncio del presidente Santos. De camino a casa, inicié una conversación con un taxista pirata. Provoqué al señor mestizo: "Entonces, el acuerdo de paz está firmado. Qué raro, la gente no parece emocionada." Él tenía otra explicación: "La guerra es rentable. ¿Realmente crees que ellos [la élite política y los grupos armados] dejarán morir este negocio? Ahora tenemos a todos estos hombres viniendo a las ciudades y disputando territorio con las Bacrim [también conocidas como bandas criminales, un término estatal para grupos criminales neo-paramilitares y narcotraficantes]. Va a ser un desastre. Esto nunca terminará".

Quizás Doña Teresa y el taxista simplemente estaban reproduciendo "rumores" difundidos por la campaña anti-paz de extrema derecha, dirigida por el expresidente Álvaro Uribe -una figura política clave en la "guerra" contra la insurgencia guerrillera, y con presuntos vínculos con los paramilitares. O tal vez simplemente estaban expresando una desconfianza generalizada en la capacidad del gobierno para cumplir efectivamente los términos del acuerdo. El historial preocupante del gobierno colombiano de romper acuerdos incluye la falta de financiamiento de los programas de transición en curso, los intentos de modificar la disposición legal para la justicia de transición, y la incapacidad de proteger a los guerrilleros desmovilizados de la Unión Patriótica (UP) en la década de 1990, cuando más de cinco mil desmovilizados fueron asesinados. Cualquiera sea la razón, estaba claro que doña Teresa, el taxista, y ciertamente muchos otros en las áreas marginales de Cali, vieron el "fin de la guerra" con escepticismo e indiferencia.¹ Aunque predecible a la luz de un complejo conflicto todavía en curso --que involucra a disidentes de las FARC, a otros grupos insurgentes, a paramilitares y al narcotráfico (ver Idler 2016)--, las reacciones de mis interlocutores resuenan con un fuerte registro antropológico que ha hecho etnográficamente visible cómo algunos grupos experimentan el "pos" de la guerra, como un momento de incertidumbre y ansiedad. Las categorías normativas como "transición" y "posconflicto", se ha argumentado, pueden tener un lugar en el marco internacional de estabilidad y gobernanza, pero no tienen en cuenta las formas complejas en que las temporalidades de la paz y la guerra se superponen en el espacio de la vida cotidiana (Shneiderman y Snellinger 2014; Offit and Cook 2010; Pérez 2008). En muchos contextos de transición, aunque el "posconflicto" pueda significar un cambio desde la perspectiva liberal de estabilización y construcción de paz, para los ciudadanos comunes que viven en inseguridad e incertidumbre permanentes, puede ser solo *la guerra por otros medios*. De hecho, en muchas sociedades transicionales del sur global, los asombrosos niveles de violencia física y estructural ponen en tela de juicio la supuesta excepcionalidad de la guerra. En tales contextos, personas como Doña Teresa y el taxista en Cali, experimentan el "pos" del conflicto como desencanto, engaño o algo peor que la guerra (ver Green 1994; Moodie 2011; Choi 2014; Gill 2017).

En el caso de América Latina, el antropólogo Isaías Rojas-Pérez argumenta, este "régimen permanente de emergencia" existe porque la violencia está arraigada en los mecanismos del estado como "una modalidad de gobierno" (2008: 258). Aun así, si los pobres latinoamericanos generalmente experimentan el tiempo de paz como una repetición obstinada del pasado, como

afirma Rojas correctamente, es en los cuerpos negros e indígenas, donde la línea cronológica entre el tiempo de paz y el tiempo de guerra es borrada. Para estos grupos históricamente marginados, el "pos" del conflicto puede definirse mejor como "cronos imposibles", para tomar prestado de la formulación de Costa Vargas (2012: 5) sobre los regímenes atemporales de terror racial, que estructuran las vidas negras en la diáspora africana. En este ensayo me baso en este marco para interrogar el tiempo de guerra y el tiempo de paz, en relación con las categorías de personas consideradas socialmente muertas, según su posición en la jerarquía de la humanidad. Que tal escala esté profundamente racializada, es lo que algunos estudiosos han argumentado a través de su reflexión sobre el "antagonismo estructural" entre el ser blanco y el no ser negro. Ya sea que uno analice la experiencia negra a través de la lente del trauma histórico y la muerte social, o mediante el proyecto afro-optimista de identificar los "estados de fuga" - en las palabras de Moten (2008)-, en donde las gentes negras reinventan el estar en el mundo, la verdad es que los asesinatos policiales, el encarcelamiento masivo, los homicidios, la pobreza, la desnutrición y la muerte por enfermedades tratables, indican la vida póstuma de la esclavitud (ver Hartman 2007; Wilderson 2010; Sharpe 2016). Es decir, el régimen de terror anti negro, fundamental en la constitución de la modernidad transatlántica / transpacífica, continúa informando a la (pos) colonia, y a definir quién pertenece a su régimen racializado de derechos.

Esta perspectiva teórica puede sonar como una exageración para algunos, e incluso puede generar objeciones de una lectora atenta a un marco multicultural, en el que la negritud es celebrada como parte del patrimonio nacional. Si bien estoy consciente de no imponer mi lectura ni importar conceptos extemporáneos a la formación racial colombiana, la violencia original del colonialismo tiene una innegable vida póstuma en esta nación racialmente 'armoniosa'. Claudia Rosero-Labbé ha argumentado que, mientras la política del multiculturalismo ha otorgado a algunos grupos racializados, acceso a algunos derechos, el estado socioeconómico actual de millones de descendientes de la población esclavizada, continúa recordándonos las "huellas genealógicas" (2007: 220) de una nación dependiente del sufrimiento negro. En este contexto, y en diálogo con algunas intervenciones antropológicas críticas sobre el acuerdo de paz colombiano (ver, por ejemplo, Silva y Dover 2017; Gruner 2017; Gómez-Correal 2015), este artículo pregunta: ¿cómo dar sentido a las intervenciones teóricas sobre posconflicto, que suponen que la transición a la paz sea el momento mágico de un nuevo orden social, cuando la guerra se experimenta como un evento atemporal? ¿Cómo perciben las gentes negras el acuerdo de paz, y cómo enmarcan sus condiciones estructurales dentro del tan esperado posconflicto? ¿Puede el marco normativo de conflicto / posconflicto, paz / guerra, explicar la violencia racial persistente y fundacional, en sociedades de transición de la diáspora africana?

En el resto de este artículo, abordo estas preguntas a través de las voces de activistas negras que apoyaron el acuerdo de paz (presionaron con éxito a los negociadores para que incluyeran un "capítulo étnico" en el documento final), y lo criticaron como paño de agua tibia (medida parcial). Al centrar el artículo en sus voces, no tengo la intención de homogeneizar la gama de perspectivas entre los activistas por la paz en el acuerdo, ni pasar por alto las formas contradictorias en que las gentes negras dan sentido a su experiencia dentro de este contexto "de transición". En muchos casos, los "trabajadores" en la industria de la paz (principalmente investigadores blancos / mestizos y consultores para ONG internacionales) me advirtieron que "el acuerdo no prometía transformar la estructura de la sociedad colombiana" y, por lo tanto, debería analizarse dentro de sus alcances políticos. Frustrado, un colega de una universidad local afirmó que su generación "luchó muy duro por tener el acuerdo", y que mi crítica se aproximaba muy peligrosamente a la campaña de los

uribistas (la coalición política del expresidente Álvaro Uribe). Del mismo modo, conocí a personas negras que eran indiferentes, o estaban contra del mismo acuerdo de paz. Un joven negro, miembro de una pandilla local en Aguablanca, que tenía casa-por-cárcel, respondió así a mi pregunta sobre la posguerra: “en Colombia la paz se hace con plomo”. Él jugó con la palabra paz, produciendo el sonido onomatopéyico de un disparo de pistola: pas, pas, pas. Quizás su respuesta se basó en su propia experiencia como negro, hijo de una afro desplazada, de las zonas marginales de Cali. O quizá la guerra le sea muy familiar, ya que es objetivo militar de una estrategia de seguridad urbana que busca limpiar la ciudad en el pos-acuerdo.

Por lo tanto, aunque cauteloso de no homogeneizar la diversidad de experiencias negras en un contexto de conflicto armado entrelazado y extremadamente precario, al centrarse en el trabajo político de activistas negras, este artículo demuestra cómo los esfuerzos para asegurar algunos derechos sociales y territoriales en el acuerdo de paz, chocan con la negación estructural y continua de la vida negra. Para hacerlo, me baso en interacciones informales durante las protestas por la paz en las calles de Cali, foros públicos y reuniones casuales durante trabajo de campo etnográfico longitudinal (de enero de 2013 a diciembre de 2014, y visitas intermitentes entre 2015 y 2019) en el barrio de El Guayacán, un nombre imaginario de un barrio predominantemente negro, situado en el Distrito de Aguablanca, en la periferia de la ciudad. Esta lectura etnográfica es efímera, dados los escenarios cambiantes del conflicto armado colombiano en el que incluso la "paz negativa" (Galtung 1969) no ha sido asegurada. Simplemente invito a un diálogo provocado por una pregunta oportuna planteada repetidamente por activistas negros colombianos, y bien articulada por el antropólogo Alejandro Castillejo-Cuéllar (2013: 18) en su lectura etnográfica de la (in)justicia de transición en Colombia: ¿cómo se puede lograr una "paz" sostenible en una sociedad fundada en el trauma (racial) e injurias históricas?

Guerras Antinegras Ordinarias

Las y los activistas negros, prefieren el término "posacuerdo" a "posconflicto". La distinción es crucial para comprender la posición paradigmática de las gentes negras en la violencia política que ha matado a más de 250,000 personas, desaparecido a casi 100,000, y desplazado internamente a otros siete millones. Para la activista negra, Charo Mina-Rojas, la marca temporal del "medio siglo", utilizada para referirse al "conflicto", esconde el terror racial duradero contra las poblaciones negras e indígenas. "No comenzó con la guerrilla y no terminó con la guerrilla. Todo comenzó cuando fuimos secuestrados y traídos a este país. . . Desde entonces estamos en una lucha constante para mantenernos vivos, y también para mantenernos como pueblo [negro]".² Los comentarios de Charo hacen eco de las voces de otros activistas negros, con quienes tuve la oportunidad de discutir este asunto. Destacan las continuidades en lugar de las rupturas entre sus antepasados y sus condiciones raciales actuales. Argumentan que el legado de la esclavitud y la colonización, informan el acaparamiento de tierras, el desplazamiento y el terror.

La experiencia de Lena ilustra este proyecto colonial inacabado. Es oriunda del vecino Timbiquí, una comunidad ribereña atrapada en el fuego cruzado entre guerrilla, fuerzas militares, narcotraficantes y corporaciones multinacionales que compiten por recursos naturales y por las rutas de drogas. Lena dejó la comunidad cuando su sobrino de treinta años fue secuestrado para nunca volver a la casa. Ella recibió amenazas de muerte por su activismo en defensa del territorio en el que descendientes de la población esclavizada se ganan la vida como mineros artesanales. Ahora la comunidad ha visto el río contaminado por mercurio, y sus bordes destruidos por dragas

mecanizadas de compañías mineras ilegales y legales.³ Las organizaciones negras han denunciado que estas dinámicas han producido una crisis humanitaria que consiste en desastres ambientales, masacres y desplazamientos masivos. De hecho, Lena es uno de los miles (y sigue creciendo) de desplazados de la costa del Pacífico. "No pude quedarme. Me sentía enferma, un ataque de ansiedad cada vez que veía una canoa con cuatro o cinco personas que venían al pueblo. . . Mi cuerpo temblaba. Los rumores decían que lo harían otra vez."

Al llegar a Cali, Lena encontró un lugar en un asentamiento informal en la densa población de El Guayacán, para vivir con sus nueve hijos. Allí comenzó a vender chontaduro (una fruta tradicional de la Costa del Pacífico) en las calles de Cali, al igual que muchas mujeres excluidas de la economía formal de la ciudad. El primer año, recuerda, fue el más difícil: "No sabía a dónde ir, dónde estaba. No tenía nada para comenzar de nuevo. Luego comencé a tocar puertas, y comencé a moverme como un pez en el agua". Al principio, Lena se resistió a la etiqueta "desplazada," y se negó a registrarse en la base de datos del gobierno. Más tarde, una amiga la convenció de que el registro le permitiría a su familia tener acceso a un plan básico de salud subsidiado y a un estipendio para complementar el ingreso familiar. Recibió una ayuda del gobierno durante tres meses; luego se convirtió en vendedora ambulante, como muchas otras mujeres negras desplazadas.

Si bien el origen agrario del conflicto armado es innegable, desde el punto de vista de las víctimas negras, como Lena, la ciudad también es un frente de guerra que puede no ser producida por la misma dinámica militares y, sin embargo, produce resultados racializados similares. Aquí, la condición racial de la población negra *desterrada* (Vergara-Figueroa 2017), y legalmente conocida como Afro-desplazados, pone en tela de juicio no solo narrativas reificadas de tiempo y espacio, sino también el proyecto ideológico de la nación colombiana como una comunidad nacional racialmente democrática. En su ensayo sobre Afro-desplazados, Cárdenas (2018) argumenta que esta es una categoría legal que deshumaniza a las gentes negras, reduce la violencia a la temporalidad de la guerra, y "establece una jerarquía perversa que hace visibles y legítimas algunas formas de sufrimiento negro", mientras invisibiliza a otras injusticias raciales contra esta población. *Afrodesplazado* es también una identidad política que revela las dolorosas estrategias de las personas negras para acceder a la protección humanitaria e institucional, que de otro modo se les negaría (Cárdenas 2018: 76). En ambos casos, la pregunta es: ¿qué significa ser legible para el Estado solo en la medida de la victimización? ¿Cómo esa posición extremadamente precaria torna visible la intersección entre el crimen racial fundante de la nación y la victimización específica por el conflicto armado? La condición espacial y ontológica del desplazamiento (desterrado por la esclavitud, desplazado internamente por el conflicto, excluido socialmente de la ciudadanía plena y ontológicamente banido de la comunidad humana), revela las lógicas anti negras que animan la ciudad y la nación.

Es en espacios negros como El Guayacán, ubicado en las comunas del oriente, donde vive al menos el 70 por ciento de la población negra de Cali en donde uno puede ver cómo la dinámica particular del conflicto armado y las condiciones estructurales de precariedad racial, borran las líneas entre lo urbano y lo rural, el tiempo de paz y el tiempo de guerra, el tiempo transcurrido, y el tiempo congelado. Las mismas áreas que albergan afrodesplazados como Lena, son también entornos urbanos plagados de pobreza extrema, altas tasas de desempleo, analfabetismo y violencia homicida (Urrea-Giraldo 2015). En esta zona de abandono social, las geografías urbanas y rurales y las espacialidades de la preguerra y la posguerra, se yuxtaponen en lo que Nancy Scheper-Hughes define como "crímenes de tiempo de paz", o prácticas sistemáticas de matar y

dejar morir. Estos se convierten en "los más naturales, rutinarios, ordinarios y esperados eventos" contra aquellos vistos como desechables (1996: 891). Por ejemplo, muchos residentes están desempleados o se ganan la vida en lo que llaman "el rebusque", una palabra del español para denominar trabajos extremadamente precarizados, como la venta ambulante en los semáforos, o el empleo domestico diario. Una amiga mía está luchando contra el cáncer, mientras espera por el tratamiento en un hospital público. Una conocida murió de una enfermedad relacionada con el VIH, mientras esperaba la medicación; y otro amigo muy cercano, fue asesinado mientras intentaba intervenir en una disputa entre dos pandilleros.

El conflicto armado no explica todo, pero es probable que estas vulnerabilidades aumenten dentro de las comunidades racializadas del oriente de Cali, atrapadas en una contienda territorial entre disidentes de las FARC, grupos vinculados a los paramilitares, disputas entre pandillas locales y agentes públicos corruptos. De hecho, según las historias locales, esto es lo que está sucediendo. Mientras la alcaldía promueve políticas antipandillas agresivas para "pacificar" los espacios estigmatizados del oriente, como El Guayacán, los residentes hablan de una "guerra invisible" lanzada por "los duros" y supuestamente apoyada por oficiales corruptos que "desarman a los jóvenes solo para que sea más fácil reclutarlos y controlar el barrio". Un interlocutor se lamentó de que en lugar de traer "paz real" al abandonado barrio El Guayacán, el Estado no frena la represión y la violencia, sino que también las facilita. "Esta es una paz falsa. . . Piense cuántos jóvenes han sido asesinados aquí desde el final del conflicto. La guerra está bastante viva aquí", concluyó. La dimensión urbana de la guerra puede ser invisible en la parte rica de la ciudad donde vive la población predominantemente blanca y mestiza, pero para los residentes de El Guayacán, estas políticas de pacificación son simplemente "la guerra por otros medios".

Desde mi primera llegada en 2013, he encontrado un sinnúmero de madres que han perdido a sus hijos en esta guerra urbana. Tal vez con la esperanza de que el antropólogo pudiera ayudarla a entender la violencia, la abuela de Lucero, una víctima de dieciséis años me pidió que explicara "por qué mataron a Lucerito". Una tarde, mientras regresaba de la escuela, fue mortalmente alcanzada por una bala perdida. Desde entonces, su abuela intenta hacer frente al dolor, atrapada en la adicción al alcohol. Elisa, una especie de tía de Lucero por su cercanía con la familia, me dio una respuesta a su muerte: "Es porque nos tratan como basura. El Guayacán es el vertedero de Cali". Luego, se quejó de que mientras los turistas y residentes de las zonas más ricas de la ciudad, celebraban la Feria de Cali, jóvenes como Lucero estaban siendo asesinados en la periferia: "Imagínese si una niña de allí [las zonas ricas] fuera asesinada. Eso sería un gran escándalo: Policías, gente marchando por las calles vestidos de blanco y con globos azules, protestando por el crimen. Pero la realidad es que Lucero era una niña negra, del vertedero de Cali." Enmarcando la opresión negra en términos de injusticia espacial y más allá del acuerdo de paz, Vice, una lideresa local, ve la marginación económica, la segregación residencial y la violencia patrocinada por el Estado, como la expresión de una guerra ordinaria en contra la población de El Guayacán. Vice es particularmente vocal sobre las dinámicas espaciales de la violencia sufrida por las mujeres negras. Ella ve estas formas de control genero-espacio-racial como políticas de muerte. Según ella, desde la perspectiva de las mujeres negras, no hay paz. "Nuestros cuerpos continúan con las marcas del desplazamiento; seguimos siendo explotadas en el empleo doméstico en las casas de la élite de Cali, y muchas de nosotras morimos sin acceso a la atención médica". Estas "políticas de muerte," según activistas negras, siguen muy vivas en la Cali urbana del "pos" conflicto, y temen que se intensifiquen aún más, ahora que las periferias de la ciudad están bajo las políticas de "renovación

urbana” y políticas de "pacificación", el nuevo lenguaje de la guerra. Por eso, dice Vice: “no es un posconflicto. . . es solo un pos-acuerdo”.

Paz que Mata

Tal vez sea demasiado temprano para ser pesimista sobre un acuerdo recién firmado y sob ataque sistemático por la derecha uribista. De cualquier manera, la condición estructural negra, descrita por mis interlocutores, señala que la paz es, en el mejor de los casos, un proyecto utópico. Para ser justo, un futuro pacífico parece incierto no solo para la gente negra. Al igual que el taxista mestizo y Doña Teresa, quienes expresaron una extraña indiferencia y escepticismo ante la locución presidencial del "fin de la guerra", muchos colombianos no parecen entusiasmados con un acuerdo de paz, visto como demasiado indulgente con los "terroristas" de las Farc, considerados los chivos expiatorios de los problemas sociales crónicos colombianos. Sin embargo, a diferencia de los pobres en general, mis interlocutores negros y negras no parecen paranoicos acerca de que la guerrilla tomará el control del sistema político; tampoco temen que lo conviertan en un régimen comunista, ni que los disidentes tomen el control de los barrios populares de Cali. Su pesimismo vino de una relación diferente con el régimen racializado de derechos de Colombia. "La diferencia es que estamos luchando por el derecho a existir", me dijo una joven activista negra con quien he discutido la promesa de paz.

Esta lucha por el derecho a existir, en oposición al derecho a vivir en paz, bien puede sonar como la afirmación de una cierta agencia negra que rechaza la victimización, al tiempo que subraya una denuncia incisiva y al mismo tiempo trágica de que vidas negras son siempre vividas "en el tiempo presente de la muerte" (Sharpe 2016: 88). Sin duda, el alto costo de la paz para las gentes negras, expresado en gritos como "la paz está sellada con sangre negra" y "que la paz no nos cueste la vida", revela una condición-límite de existencia que conjura el fantasma de la esclavitud (Hartman 2007: 170). En tiempos de paz, las áreas rurales de Colombia continúan atrapadas en la disputa paramilitares-narcotraficantes y corporaciones mineras; las áreas urbanas como El Guayacán siguen recibiendo afrodesplazados; y los activistas negros y negras, continúan contando a nuestros muertos. Según datos oficiales del gobierno colombiano, al menos 150,000 colombianos han sido desplazados de sus hogares desde que se firmó el acuerdo de paz con las FARC en agosto de 2016. Desde entonces, al menos 600 activistas sociales han sido asesinados; solamente en 2018, 252 muertes (Indepaz 2019).

Al posicionar estos asesinatos en la larga noche de colonialismo, algo articulado en expresiones como “el pueblo negro siempre ha sido carne de cañón”, la activista Francia Márquez también advierte sobre "nuevas" configuraciones antinegras en el momento posacuerdo. Mientras marchábamos por la paz en las calles de Cali, ella expresó particular preocupación por los intentos de la extrema derecha (que derrotó al izquierdista Gustavo Petro en las elecciones de 2018). Su temor era por la revisión del acuerdo de paz, y el incumplimiento de las disposiciones básicas establecidas. Al igual que Francia, otros activistas del movimiento negro colombiano expresaban preocupación por la decisión del presidente Iván Duque, de fortalecer los lazos militares con los Estados Unidos, poco después de su posesión. La relación estrecha del expresidente Álvaro Uribe con el ejército de los EE. UU y la "invitación" de Trump al nuevo gobierno a tomar medidas decisivas en los "desafíos de seguridad", dejan fuertes razones para esperar una mayor militarización e intensificación de los programas de erradicación de cultivos, lo que ciertamente producirá más desplazamientos y muertes. Según algunos estudiosos, la participación del gobierno

de los EE. UU en el conflicto armado colombiano, ha producido enormes costos ambientales y humanos, particularmente en regiones habitadas por comunidades negras e indígenas, blanco de las fumigaciones aéreas y de otras estrategias contrainsurgentes, disfrazadas de antinarcóticas (Quinones 2016; Dion y Russler 2008). Una discusión sobre los intereses de Estados Unidos en impulsar su guerra contra las drogas como estrategia comercial y de contrainsurgencia, excede el alcance de este artículo (ver Tate 2015; Murillo y Avirama 2004). De todo modo, la transferencia del dinero de los contribuyentes estadounidenses a la financiación del terror, es solo otra dimensión de una estrategia fallida en la que la evisceración racial, el despojo de tierras y la acumulación capitalista, se entrecruzan en la geopolítica de la paz y la guerra en Colombia.

Al tiempo que saben que su condición racial va más allá de un gobierno de turno, activistas negros y negras como Francia Márquez expresan preocupación por el “regreso” del uribismo al poder. Asimismo, aunque destacan las diferencias entre la agenda militarista de guerra (promovida por la coalición uribista y la agenda de paz liberal, favorable al mercado, e impulsada por el expresidente Juan Manuel Santos), también ven una convergencia mortal en estos proyectos de nación aparentemente dispares, que aseguran los intereses económicos y políticos de la élite blanca / mestiza nacional e internacional. En sus palabras, “en paz o en guerra, la élite se beneficia de todos modos. Hacer las paces y hacer la guerra son estrategias para mantener el control de la economía”. Según Charo, en este proyecto de nación, la “pacificación” de Colombia también significa entregar territorios ancestrales a las corporaciones agroindustriales y mineras. “Santos quería asegurarles a los inversores internacionales que valía la pena invertir. . . Vale la pena poner todo este dinero en actividades extractivistas en el Puerto, en concesiones mineras.” Ella pregunta: ¿cuál nuestro interés? ¡Mantenernos vivos! ¡Estar en nuestro territorio...el territorio es nuestra vida, y la vida no se vende! Defender el derecho de estar en estos sitios, porque eso es lo que hace seamos quien somos.”

Las vidas negras no están a la venta, pero la lógica racial del desarrollo y la acumulación capitalista requieren la explotación, el desplazamiento y la evisceración de cuerpos y territorios negros (Escobar 2003; Lerma 2016; Vergara-Figueroa 2017). En Colombia, aún más, si consideramos las intervenciones de construcción de paz que prometen expandir la frontera agrícola del país y / o “securitizar” sus ciudades para la inversión extranjera y el turismo ‘étnico’ internacional. Aquí es donde uno puede ver cómo el proyecto racial del multiculturalismo converge con el proyecto racial de la paz liberal, para mantener un orden racial peculiar Sin duda, el régimen de gobernanza respaldado por el Estado multicultural, difiere de los regímenes anteriores de dominación racial, escondidos tras el mito de la democracia racial. El estado multicultural ha reconocido algunos derechos culturales, e incluso ha permitido el acceso a algunas oportunidades materiales, como forma de sanar desigualdades raciales estructurales. Sin embargo, el asalto sistemático contra los medios de vida de las poblaciones negras e indígenas, revela la persistencia de la condición colonial en América Latina (Hale 2002). Lo que puede ser diferente ahora, sugiere Peter Wade, es que, bajo la reconfiguración del mestizaje como multiculturalismo, la lógica de la exclusión (al “imponer la asimilación” y, por lo tanto, enmascarar la violencia racial a través del mito de la armonía racial), se ha desplazado a formas extremas de violencia. A pesar del reconocimiento formal de los derechos, ahora los medios de exclusión “se ven afectados de manera más evidente por el asesinato, la terrorización y el desplazamiento” (Wade 2016: 337).

Teniendo en cuenta esta periodización del turno multicultural, como un período de extrema violencia racializada en Colombia, la inclusión formal de un “capítulo étnico” en el acuerdo, el creciente asesinato de activistas negros y la expansión de las fronteras agrícolas bajo la agenda de

desarrollo rural en el posconflicto, sugieren un proyecto de paz multicultural siniestro, pero coherente, que puede ser sintetizado en la máxima "otorgar derechos y negar la vida (Alves y Vargas, 2017)". Activistas negros llamaron mi atención sobre esta "paz multicultural mortal", cuando en 2015 asistí a una reunión en las montañas, con participantes de Guatemala, Brasil y Colombia. Entre ellos estaba Genaro García, el líder de una comunidad negra tradicional de la región del Pacífico de Colombia. Mientras discutíamos la transición a la paz, recuerdo que Genaro expresó gran preocupación por la presencia de grupos armados, compañías mineras ilegales, agronegocios de aceite de palma y un proyecto de carretera internacional, financiado por el Estado en territorios negros. Estos proyectos de megadesarrollo y la presencia de grupos armados, representaban una amenaza real para los derechos territoriales, otorgados por la Constitución multicultural de 1991 y la Ley 70. Genaro tenía una "certeza macabra" de que lo matarían, ya que era una voz opositora de estas iniciativas de "desarrollo" y de la presencia de grupos armados en su comunidad. El 3 de agosto de 2015, fue asesinado por las FARC en la ciudad de Tumaco. 4

Esta política evisceradora de construcción de paz multicultural, también está anunciada en Cali: la negritud se celebra y se consume en el "turismo étnico", mientras que las vidas negras se devalúan y criminalizan. Durante una entrevista en 2017 en una estación de televisión local, cuando comentaba sobre la violencia en un partido de fútbol, el alcalde Maurice Armitage expresó su preocupación por el hecho de que "Cali es una ciudad muy explosiva. Tiene un millón de negros (...), nos gustan, pero tenemos que ser cuidadosos. . ." Esta criminalización parece ser la lógica subyacente de las políticas de seguridad urbana en curso. Al mismo tiempo que la Alcaldía anuncia la recién creada Secretaría de Paz (un esfuerzo institucional para promover "una cultura de paz", "seguridad ciudadana" y "justicia comunitaria" en el marco del posconflicto), el alcalde anunció la contratación de quinientos nuevos oficiales de policía bajo el Plan Fortaleza, para ocupar las "áreas problemáticas" de Cali. Del mismo modo, el gobierno central recientemente ha desplegado el ejército nacional para controlar las "zonas críticas" de la ciudad (El País 2018). Aunque el acuerdo de paz no propuso una estrategia urbana para el período de transición, la militarización de la vida urbana en el "pos" conflicto colombiano, sugiere un guion familiar probado en otros contextos de transición, en donde los jóvenes de los sectores marginados fueron tenidos como la "nueva" amenaza para la paz, y por tanto, los principales objetivos militares del vigilantismo y la política de seguridad del Estado (Moodie 2011; De la Torre y Álvarez 2011). De hecho, los residentes de El Guayacán establecen conexiones entre estas iniciativas de seguridad y las estrategias en curso, para "limpiar" la ciudad de las pandillas juveniles que estropean la imagen internacional de Cali: "Ahora que la guerra ha terminado oficialmente, el gobierno vende la ciudad como una mercancía. Ven a invertir en Cali. No más guerra, no más pandillas, no más crimen", me dice un joven activista. Quizás las políticas de seguridad para la construcción de la paz (urbana) y un agresivo programa de renovación en curso que incluye la represión del comercio informal, el arresto de vendedores ambulantes y la remodelación del centro de Cali, no sea una coincidencia. El plan en marcha, irónicamente llamado "ciudad paraíso", transferirá a los drogadictos "desechables" y a los inquilinatos del centro de la ciudad, a lugares como El Guayacán y sus alrededores. Para ellos, la paz urbana tiene un gran costo racial.

La literatura crítica sobre estudios de paz ha nombrado esta forma de transición sancionada por el mercado como "paz liberal". Conceptualmente, este es un modo hegemónico arraigado en el colonialismo, centrado en el militarismo estatal, el patriarcado y en una noción supuestamente neutra (desde la perspectiva racial) de seguridad humana. La paz liberal busca hacer cumplir los intereses geopolíticos y económicos de los estados occidentales y del capitalismo corporativo

(Daley 2014; Azarmandi 2018; David 1999). Esta es también la noción predominante para Colombia, donde los donantes internacionales, el sistema de la ONU y la élite, proponen una "paz sostenible y duradera", que reafirma el orden económico y político del país. El gobierno colombiano y las agencias internacionales de construcción de paz, sugieren que la transición llevará al país a una nueva etapa de progreso y de justicia social. En palabras del entonces presidente Santos, "ahora la guerra es contra el subdesarrollo. Emplearemos nuestra energía para promover el desarrollo. . . la seguridad es la base del desarrollo".⁵ Lo que falta en la cantilena reiterada del expresidente sobre el desarrollo, es el lugar ocupado por los negros y negras en este nuevo capítulo de la historia colombiana, prometido por los proyectos de paz liberal, y respaldados por el mercado. ¿Qué sucede si para algunos, las transiciones se experimentan "no como fracturas sino como continuidades relativas de hegemonías políticas y económicas históricamente arraigadas" (Castillo-Cuéllar 2013: 17)? ¿O qué pasa si esta "maquinaria de muerte", como lo denuncia Francia Márquez y lo confirman la agresividad de las políticas de seguridad urbana y el asesinato de Genaro García, es en realidad parte del proceso mismo de promoción de la paz?

Esperanza Sin Ilusión

En la noche del 31 de enero de 2018, nos reunimos otra vez en el centro de Cali para protestar contra "esa paz blanca, esa paz de muerte", como lo expresó una señora negra durante la manifestación. Esta vez, estábamos de luto por la muerte de Temístocles Machado, uno de los principales líderes del paro cívico, una huelga general en la ciudad portuaria de Buenaventura. En 2017 la población salió a las calles para exigir el acceso a servicios básicos como agua potable, salud pública y educación. "Don Temis" también fue un activista contra la expansión de las actividades portuarias, a expensas del desplazamiento negro de sus territorios en zonas altamente disputadas por el narcotráfico y las economías legales del Puerto. En el centro de Cali recitamos poemas y canciones, y sus amigos compartieron recuerdos del trabajo activista de "Don Temis". En la velación, también exigimos que el Estado proteja las vidas negras, mientras reafirmamos nuestro compromiso de "luchar por una paz real", en oposición a la paz de muerte. Con una camiseta que decía: "Yo también soy Temis", una joven negra gritó: "¿Cuántas muertes más ocurrirán antes de que el Estado asuma la responsabilidad de proteger a nuestra gente"? Otros participantes denunciaron el asesinato sistemático de activistas negros y negras, sucedidos desde el acuerdo de paz; y nos recordaron nuestro deber de honrar a los muertos con nuestra lucha por la vida." Por nuestros muertos, ni siquiera un momento en silencio, ¡toda una vida en resistencia"! Gritando lemas con los puños en el aire, los activistas prometimos permanecer unidos para que "esta paz no mate nuestra esperanza". ¿Cuáles son los significados de la esperanza en el contexto distópico de la guerra? ¿Qué lentes podrían usar los antropólogos para comprender una perspectiva negra, aparentemente contradictoria por apoyar el acuerdo y al mismo tiempo denunciar enérgicamente la "paz liberal" como un proyecto visceralmente antinegro? Lena, mi amiga afrodesplazada de El Guayacán, me explicó por qué apoyaba apasionadamente el acuerdo de paz, que también critica como "no nuestra paz": "No apoyar el acuerdo es demasiado egoísmo". "Para aquellos de nosotros que vivimos la guerra, ni siquiera es una discusión. Tuve un pariente asesinado. Tuve que abandonar mi territorio. . . No quiero ver desaparecer a más personas". El razonamiento de Lena puede explicar por qué en el referéndum derrotado en 2016, en el que el 50.2 por ciento de los votantes rechazó el acuerdo en comparación con el 49.8 por ciento que votó por él, los territorios negros de la costa del Pacífico apoyaron enormemente el trato. Por ejemplo,

en Bojayá, una comunidad que aún llora el asesinato de setenta y nueve personas en una masacre en 2002, el 96 por ciento de los residentes votaron por la paz (ver Vergara-Figueroa 2017). De hecho, mucho antes del referéndum, activistas negros e indígenas fueron "los protagonistas civiles más fuertes de la paz"; propusieron alternativas al conflicto armado más allá de la paz liberal, orientada hacia el mercado, al exigir justicia de género, étnica y ambiental (Gruner 2017: 178). A través de la Comisión Étnica para la Paz y la defensa de los derechos territoriales, exigieron la inclusión de las demandas negras en la agenda de las conversaciones y, debido a su presión, como se mencionó anteriormente, el gobierno y las FARC abrieron un capítulo especial sobre "comunidades étnicas" que prometía autonomía negra sobre sus territorios ancestrales. Aunque extremadamente preocupada por el futuro y dolida por los niveles crecientes de violencia contra activistas negros y negras, incluida ella misma, Francia Márquez (que se unió a las conversaciones de paz en La Habana) me dijo que apoyaba el acuerdo de paz y que lo veía como un medio y no un fin en sí mismo. Explicó que superar los obstáculos institucionales para tener un asiento en la mesa en La Habana, ya era una victoria. "No traerá un cambio real, pero ya fue una victoria contra las fuerzas que intentan silenciar a las víctimas", me dijo en una ocasión. Incluso ahora que el acuerdo está amenazado por el uribismo, Francia sostiene que "debemos apoyar el acuerdo porque esto es lo que tenemos en nuestras manos". Tenemos que usarlo como una estrategia para hacer nuestras demandas internacionales y responsabilizar al estado por los asesinatos de activistas negros. De hecho, en sus intervenciones públicas, Francia ha pedido desesperadamente solidaridad internacional para defender el acuerdo de paz y, bajo su mandato, presionar al gobierno para crear una "estrategia humanitaria" para proteger los territorios negros.

Yo propongo una lectura de la inversión política de mis interlocutoras sobre la paz, como una esperanza sin ilusión. Quizás la declaración "que la paz no nos quite lo poco que nos dejó la guerra", evocada durante las manifestaciones contra el asesinato de activistas, sea la mejor indicación de una esperanza que trágicamente reafirma una condición permanente de existencia superflua, es decir, de desechabilidad. En palabras de Lena, "no solo resistimos, luchamos por re-existir". Por lo tanto, la esperanza por re-existir y el (afro) pesimismo de saberse en una condición ontológica casi-imposible, no son mutuamente excluyentes aquí. Mis interlocutores imaginan y luchan por un afro-futuro y al hacerlo reafirman su vida política mientras denuncian su condición de muerte social (y por eso la lucha por *re-existir*). La inversión en la paz no es ingenua. Más bien hay un claro cálculo político que uno identifica en los planteamientos públicos de activistas como Francia, Lena y Charo, entre otras: ante la crueldad de la guerra, la esperanza puede ser el último recurso que tienen las víctimas como un intento desesperado de "detener la maquinaria de muerte", a pesar de la crítica de los límites de la paz liberal. Las/los activistas negras apoyaron y racializaron las conversaciones de paz con la esperanza de que esto abriría una oportunidad para movilizar los recursos institucionales de la industria de la paz (por ejemplo, las ONG locales y los donantes internacionales), así como los marcos legales internacionales de construcción de paz en contextos de transición (elaborados por el sistema de la ONU y respaldados por gobiernos observadores) para proteger las vidas negras.

Al mismo tiempo, la inclusión de algunas demandas en el capítulo étnico del acuerdo no autoriza una visión optimista de lo que viene a continuación en un contexto de guerra antinegra permanente. "La paz que queremos no vendrá del presidente del premio Nobel. Su paz no es nuestra paz. Tenemos que seguir luchando como siempre lo hemos hecho, con nuestras propias manos. Queremos que las cosas cambien, pero sabemos que el cambio no vendrá de esta manera institucional. . . este es un proceso largo", me dijo Lena, subrayando que la paz que imagina está

más allá de lo acordado en La Habana. Si bien pesimistas sobre los resultados, líderes y lideresas negras también aprovecharon la oportunidad para proponer otra paz, una que otorgaría una autonomía real sobre sus territorios ancestrales y, que con suerte, desestabilizaría el orden colonial colombiano.

Esta perspectiva alternativa está en consonancia con lo que Christopher Courtheyn (2017: 11) ha denominado como "paz radical transrelacional", en la que se considera la paz como un proyecto *interseccional* (racial, de género, ecológico) de creación territorios de vida. Lo que está en juego en el llamado de Courtheyn, es cómo las víctimas cuestionan la temporalidad y la espacialidad de la guerra en nombre de imaginarios de paz inclusivos, fuera de la prescripción del Estado, y de la llamada comunidad internacional. Para Lena (y para otras activistas negras que entrevisté), la paz centrada en el Estado y favorable al mercado, no es una opción porque es una paz asesina. "No podemos esperar a que el Estado y la élite construyan la paz. No podemos depender de ellos, porque la paz no les interesa, la guerra genera dinero. Hay dos tipos de paz: la paz de la élite que dice paz por un lado de la boca, y por el otro está ordenando asesinatos de personas; la otra es nuestra paz, construida a partir de nuestros propios esfuerzos; *es la paz desde abajo*. Esta paz no la lograremos de la noche a la mañana, pero no hay otra salida. . . este proceso debe provenir de nuestra propia comunidad".

Si bien uno debe tener cuidado de no idealizar a las comunidades negras como un paraíso "pacífico" (libre de otras formas de opresión intracomunitarias como la violencia patriarcal), debemos estar atentos a estos imaginarios alternativos. Estos revelan la necesidad de descolonizar la paz (Azarmandi 2017), en un país devastado por la guerra y en el que las gentes negras han sido las presas tradicionales de la violencia predatoria. Un paso adelante en el proceso de descolonización es considerar el tiempo de paz como una temporalidad racializada que la han disfrutado aquellos cuyo color de piel los posiciona en coordenadas de espacio-tiempo diferentes de quienes, por su alteridad racial, habitan un estado permanente de guerra. Parafraseando a Costa Vargas, uno podría decir que "el tiempo transcurrido, el tiempo imaginado, el tiempo experimentado" de la transición es un *crono imposible*. Dentro de este tiempo imposible, "el sujeto negro es un sujeto imposible, uno cuyo género imposible, negritud imposible, ser imposible, habita las coordenadas imposibles que hacen posible la nación (2012:5)" 7 Eso no es ignorar los grados de crueldad y el alcance indescriptibles de la victimización civil más allá de líneas raciales y étnicas en uno de los conflictos armados más largos del hemisferio occidental. Es difícil negar, por ejemplo, que una gran parte de la población mestiza pobre y racialmente ambigua, también es víctima del conflicto armado. La inquietud entonces es: ¿cómo explicamos la dimensión racial del proyecto de paz liberal frente a las asombrosas escalas de victimización generalizada de los pobres, mestizos y campesinos en Colombia?

En su análisis de la relación indígena / campesina, Diana Bocarejo (2009) argumenta que las instituciones estatales e internacionales invierten en un "fetichismo ambiental", que exacerba las tensiones entre estos dos grupos sociales, con el propósito de establecer estrategias de gobernanza multicultural de las diferencias. En Colombia, el multiculturalismo neoliberal vincula a los grupos indígenas con la tierra, a la vez que facilita la violencia contra los campesinos pobres, y mantiene intacta la estructura agraria injusta que beneficia a las elites blanco/mestizas. Esta autora nos invita a una consideración de las formas en que la raza, el espacio y la clase se reifican y articulan en la producción de lo que ella denomina *utopías distópicas* o "utopías engañosas", que "retratan a los pueblos indígenas y campesinos como comunidades inconmensurables" (2009: 32). Esta es una invitación importante que mi análisis afrocéntrico no desea pasar por alto. En cambio,

quiero argumentar que, al menos en sociedades afro-diaspóricas como la colombiana, una mejor comprensión antropológica de la victimización en general debe considerar la trayectoria colonial del terror, —o "la huella genealógica de la esclavitud" (Rosero-Labbe, 2007) —que continúa informando categorías contingentes y ontológicas de poblaciones matables.

Si bien debemos estar atentos a las formas en que el estado racial subvierte y regula diferencias en nombre de la gobernanza multicultural, y poner cuidado a las formas en que los campesinos son *racializados* y *des-indigenizados* en las narrativas dominantes (ver Courtheyn 2018), también es imprescindible recordar la violencia original que continúa autorizando e informando el destierro territorial y ontológico, bajo el multiculturalismo avalado por el estado colombiano. ¿Puede la "experiencia campesina" equipararse al antagonismo estructural que informa la subyugación negra (y en diferente grado, la violencia contra los pueblos indígenas) en Colombia? Si ser ennegrecido o indigenizado es estar destinado a vivir una vida deshonrada, ¿qué dice eso sobre la violencia normalizada contra determinados grupos sociales? ¿Hay espacio para una solidaridad política más allá del pertenecimiento racial? Si la dimensión interseccional de la victimización en escenarios de guerra, nos recuerda que la antropología aún nos debe una explicación razonable sobre la relación problemática entre conflictos armados y políticas de identidad en Colombia (ver Lugo 2010), el lugar paradigmático de las gentes negras bajo tiempos de paz y tiempos de guerra, en relación con los pobres, *los indígenas* y otros sujetos racializados (Arocha 1998; Londoño 2010, 2010; Quiñones 2016), complica aún más las narrativas de las políticas de solidaridad en el posguerra.⁸ No se pueden negar otras historias particulares de una guerra odiosa que ha matado a miles y desposeído a millones. El recuento de cuerpos incluye sindicalistas, estudiantes, ambientalistas y especialmente campesinos, asesinados para abrir el camino al acaparamiento de tierras y a la expansión de la agroindustria. Aquí quiero enfatizar, entretanto, la combinación explosiva de condiciones históricas y contemporáneas de precariedad racial que parece atar a la gente negra a un "pasado irremediable" (Hartman 2007: 233). De especial preocupación es la situación de las mujeres negras cuya "triple discriminación basada en su sexo, pobreza extrema y raza" (CIDH 2011: 25), produce múltiples capas de victimización antes, durante y después del conflicto armado.

Debido a que los cuerpos negros (e indígenas) han sido históricamente la materia prima ("carne de cañón") para proyectos de construcción nacional en América Latina, solamente la aceptación radical de la condición negra transhistórica, como una condición inigualable y no-relacional, podría crear las bases para una solidaridad multirracial real, que cuestione la idea misma de la transición. De hecho, es inevitable preguntar: ¿transición hacia qué? La respuesta a tal pregunta puede ser bastante inquietante: nada cambiará, porque esta es una "paz" que reafirma, más que desafiar el orden racial colombiano, abierto con el colonialismo. Al menos en el contexto de mi trabajo etnográfico, para la población negra que vive bajo las "políticas de muerte", como lo denuncia Francia y Vicenta, no solo se debe interrogar la palabra "pos", sino también la palabra "conflicto". Este es un punto crucial porque, como se ha expresado, mientras que algunos grupos son asesinados por su estatus de *clase* y *orientación política*, a la gente negra se la mata por su marca *ontológica* de no-ser. Como sostiene Frank Wilderson, en la estructura racial de la humanidad y en su gramática ontológica del sufrimiento – por la cual algunos cuerpos son marcados como fuera-de-lugar -, "la negritud se refiere a un individuo que, por definición, siempre y ya carece de relación" (2010: 18).

Aun así, ¿cómo explicamos esa condición ontológico-estructural sin trivializar las distinciones críticas entre paz y guerra? ¿Cómo la antropología puede interrogar esas

temporalidades sin caer en una trampa nihilista que niega las aspiraciones legítimas y los esfuerzos incansables de la Colombia negra, para reorganizar la vida cotidiana después del conflicto? Traté de iniciar la discusión con mi comadre en El Guayacán. La provoqué: “Entonces comadre, ¿qué hay de la paz? ¿Cambios en el horizonte? Ella respondió rápidamente: “¿Me estas tomando de recocha, mijito? ¿Qué paz?”

Post-Scriptum

El 4 de mayo de 2019, Francia Márquez (y otros activistas negros como Carlos Rosero y Víctor Hugo Moreno) sobrevivieron a otro intento de asesinato, mientras participaba en un esfuerzo de movilización para proteger los territorios negros contra el acaparamiento de tierras en el suroeste de Colombia. Una vez más, todos estábamos en el centro de Cali protestando contra el asalto sistemático a cuerpos y territorios negros en la Colombia del posacuerdo. Esta vez, Francia hizo un llamamiento dramático que también debería ser tomado en serio por el lector y lectora de este artículo: “cuando nos dejan solos, todos ustedes también son responsables de nuestra muerte. No vengás a decirme que admirás mi lucha, que soy una mujer fuerte. Y vos, ¿cuándo finalmente vas a actuar?”

Agradecimientos

Este artículo fue originalmente publicado en *JLACA* (*Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, en mayo de 2019). Agradezco a los editores por la autorización de republicación en español. Esta investigación ha sido apoyada por el IDRC (Centro Internacional de Investigación para el Desarrollo) y la Universidad Icesi. Agradezco a los revisores anónimos de *JLACA* por sus valiosos comentarios, así como a Tathagatan Ravindran, Vicenta Moreno, Debaye Mornan, Aurora Vergara, Inge Valencia, Enrique Caporali, estudiantes de la disciplina Antropologías del (pos)conflicto (Icesi/2018) y a mis colegas del Grupo de Investigación Interseccionalidades, por los diálogos sobre el acuerdo de “paz” de Colombia. Finalmente, agradezco a Francia Márquez, Carlos Rosero y a innumerables activistas (anónimas) por educarme en sus charlas públicas y en conversaciones cercanas, sobre los desafíos para una paz racializada. Este artículo está dedicado a Lucerito y Genaro, dos víctimas de la “paz blanca”.

Notas

1 Para una discusión crítica del “factor emocional” que tal vez pueda explicar las reacciones dispares al acuerdo de paz en Colombia, ver Jimeno (2017: 162). Al igual que Jimeno, Gómez-Correal (2015: 112) también examina el papel de la emoción como un recurso político movilizad por la élite (un “habitus emocional hegemónico”), para asegurar el apoyo popular a su agenda, y como un recurso movilizad por las víctimas directas para crear una comunidad afectiva alternativa.

2 Las citas de Charo Mirna Rojas provienen de una conferencia pronunciada en el Centro de Estudios de Posgraduados de CUNY, en noviembre de 2016. Las citas de Lena provienen de entrevistas formales. En cuanto a Francia Márquez, Vice y las otras personas que aparecen aquí, las citas pueden no ser exactas, ya que son el resultado de interacciones informales, charlas universitarias y manifestaciones públicas. Se revelan los nombres de figuras públicas (Francia y Charo). Opté por cambiar los nombres de las personas de El Guayacán. En esta versión también opté por usar el nombre “Vice”, disonante de “Maria” en la versión en inglés.

3 Como se ha señalado, este fenómeno generalizado ha producido resultados humanos y ambientales devastadores en territorios predominantemente indígenas y negros de países como Colombia, Perú y Brasil (ver Rossi 2016).

4 Las FARC luego admitió que una de sus unidades asesinó a Genaro García.

5 Para la charla del presidente Santos sobre el desarrollo en el posconflicto, ver <http://wp.presidencia.gov.co/Noticias/2014/Octubre/Paginas/2014101702-Entre-todos-vamos-a-construir-un-nuevo-pais-subrayo-el-Presidente-Santos-en-Cali.aspx> (consultado el 20 de diciembre de 2016)

6 En defensa del "afropesimismo", Sexton pregunta: "¿Será que la teorización de la muerte social niega la teorización de la vida social, y es la vida social la negación (en teoría) de esa negación (en teoría)?" Él responde: "la negación más radical del mundo antinegro es la afirmación más radical de un mundo ennegrecido" (Sexton 2011: 35-36).

7 Véase también la contundente discusión de Sharpe sobre "the wake" como una repetición del trauma negro y la (im)posibilidad de interrumpir estos "eventos interminables" (2016: 19).

8A este respecto, algunos académicos colombianos han utilizado el concepto de *asimetrías étnicas* para referirse a las diferentes formas en que el Estado colombiano (y la sociedad civil) incorporaron la indigeneidad y la negritud en las narrativas de la formación nacional (ver Arocha, 1998; para una discusión, Londoño 2010).

Referencias

- Alves, Jaime Amparo, and João Costa Vargas. 2017. "On deaf ears: anti-black police terror, multiracial protest and white loyalty to the state." *Identities* 24(3):254–274.
- Arocha, Jaime. 1998. "Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas." In *Las violencias: inclusión creciente*, edited by Fernando Cubides, Jaime Arocha, and Myriam Jimeno, 205–35. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Azarmandi, Mahdis. 2018. "The Racial Silence within Peace Studies." *Peace Review* 30(1):69–77.
- Bocarejo, Diana. 2009. "Deceptive Utopias: Violence, Environmentalism, and the Regulation of Multiculturalism in Colombia." *Law & Policy* 31(3):307–29.
- Cárdenas, Roosbelinda. 2018. "Thanks to My Forced Displacement': Blackness and the Politics of Colombia's War Victims." *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 13(1):72–93.
- Castillejo-Cuellar, Alejandro. 2013. "On the Question of Historical Injuries: Transitional Justice, Anthropology and the Vicissitudes of Listening." *Anthropology Today* 1(29):17–20.
- Choi, Vivian. 2014. "Still War, by Other Means." *Hot Spots, Cultural Anthropology*. Accessed March 24, 2014. <https://culanth.org/fieldsights/511-still-war-by-other-means>.
- CIDH, Comisión Interamericana de derechos Humanos. 2011. *La Condición de los Afrodescendientes en las Américas*. Washington, D.C.: OEA Documentos Oficiales.
- Costa Vargas, João. 2012. "Gendered Antiblackness and the Impossible Brazilian Project: Emerging Critical Black Brazilian Studies." *Cultural Dynamics* 24(1):3–11.
- Courtheyn, Christopher. 2017. "Peace Geographies: Expanding from Modern-Liberal Peace to Radical Trans- Relational Peace." *Progress in Human Geography* 42(5):741–58.

- . 2018. “De-Indigenized but not Defeated: Race and Resistance in Colombia’s Peace Community and Campesino University.” *Ethnic and Racial Studies*. <https://doi.org/10.1080/01419870.2018.1554225>.
- Daley, Patricia. 2014. “Unearthing the Local: Hegemony and Peace Discourses in Central Africa.” *Geographies of Peace*, edited by Megoran Nick and Fiona McConnell, 66–86. London: IB Tauris.
- David, Charles-Phillipe. 1999. “Does Peacebuilding Build Peace? Liberal (mis) Steps in the Peace Process.” *Security Dialogue* 30(1):25–41.
- De la Torre, Verónica, and Alberto Martín Álvarez. 2011. “Violencia, Estado de derecho y políticas punitivas en América Central.” *Perfiles latinoamericanos* 19(37):33–50.
- Dion, Michelle, and Catherine Russler. 2008. “Eradication Efforts, the State, Displacement and Poverty: Explaining Coca Cultivation in Colombia During Plan Colombia.” *Journal of Latin American Studies* 40(3):399–421.
- El País. 2018. “Así patrullarán en Cali los 620 militares tras la llegada del nuevo batallón.” *El País*, noviembre 18, 2018. <https://www.elpais.com.co/judicial/asi-patrullaran-en-cali-los-620-militares-tras-la-llegada-del-nuevo-batallon.html>.
- Escobar, Arturo. 2003. “Displacement, Development, and Modernity in the Colombian Pacific.” *International Social Science Journal* 175(55):157–67.
- Galtung, Johan. 1969. “Violence, Peace, and Peace Research.” *Journal of peace research* 6(3):167–91.
- Gill, Lesley. 2017. “Another Chance for Peace in Colombia?” *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22(1):157–60.
- Gómez-Correal, Diana Marcela. 2015. “De amor, vientre y sangre: Politización de lazos íntimos de pertenencia y cuidado en Colombia.” *En Otras Palabras* 23(2):103–19.
- Green, Linda. 1994. “Fear as a Way of Life.” *Cultural anthropology* 2(9):227–56.
- Gruner, Sheila. 2017. “Territory, Autonomy, and the Good Life: Afro-Colombian and Indigenous Ethno Territorial Movements in Colombia’s Peace Process.” *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22(1):174–82.
- Hale, Charles R. 2002. “Does multiculturalism menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala.” *Journal of Latin American Studies* 34(3):485–524.
- Hartman, Saidiya. 2007. *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Idler, Annette. 2016. “A Momentous Peace Deal with the FARC—So What Next for Colombia?” *InSight Crime*. Accessed January 10, 2017, <http://theconversation.com/a-momentous-peace-deal-with-the-farc-so-what-next-for-colombia-64452>.
- Indepaz. 2019. “Asesinato contra Líderes Sociales.” *Informe Especial*. Accessed April 1, 2019. <http://www.indepaz.org.co/566-lideres-sociales-y-defensores-de-derechos-humanos-han-sido-asesinados-desde-el-1-de-enero-de-2016-al-10-de-enero-de-2019/>.
- Jimeno, Myriam. 2017. “Emotions and Politics: A Commentary on the Accord to End the Conflict in Colombia.” *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22(1):161–63.
- Lerma, Betty Ruth. 2016. “Violencias contra las mujeres negras: Neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del Pacífico colombiano.” *La Manzana de la Discordia* 11(6):7–17.
- Londoño, Hugo. 2010. “Violencia y asimetrías étnicas. multiculturalismo, debate antropológico y etnicidad de los afrocolombianos (1980-1990).” *Antípoda* (11):259–80.

- Lugo, Juan Pablo. 2015. "Antropología y estudios de la violencia en Colombia: en busca de una perspectiva crítica." *Revista Colombiana de Antropología* 1(51):245–69.
- Moodie, Ellen. 2011. *El Salvador in the Aftermath of Peace: Crime, Uncertainty, and the Transition to Democracy*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Moten, Fred. 2008. "The Case of Blackness." *Criticism* 50(2):177–218.
- Murillo, Mario, and Jesús Rey Avirama. 2004. *Colombia and the United States: War, Unrest, and Destabilization*. Boston, MA: Seven Stories Press.
- Offit, Thomas, and Garrett Cook. 2010. "The Death of don Pedro: Insecurity and Cultural Continuity in Peacetime Guatemala." *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 15(1):42–65.
- Pérez, Isaias Rojas. 2008. "Writing the Aftermath: Anthropology and 'Post-Conflict'." A companion to Latin American anthropology. In: Poole, Deborah, ed. *A companion to Latin American anthropology*. Oxford: Blackwell, pp. 254–75.
- Quiñonez, Santiago Arboleda. 2016. "Plan Colombia: descivilización, genocidio, etnocidio y destierro afrocolombiano." *Nómadas* 45(1):75–89.
- Rosero-Labbé, Claudia Mosquera. 2007. *Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- Rossi, Marcelo. 2016. "Illegal Gold Mining has Supplanted Cocaine Trafficking as Latin America's Criminal Endeavor of Choice." Quartz, December 2018, <https://qz.com/867104/illegal-gold-mining-has-supplanted-cocaine-trafficking-as-latin-americas-criminal-endeavor-of-choice/>.
- Sexton, Jared. 2011. "The Social Life of Social Death: On Afro-Pessimism and Black Optimism." *Intensions Journal* 5:1–47.
- Sharpe, Christina. 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham, NC: Duke University Press.
- Shneiderman, Sara, and Amanda Snellinger. 2014. Framing the Issues: The Politics of "Post-conflict." *Hot Spots, Cultural Anthropology*. Accessed March 24, 2014. <https://culanth.org/fieldsights/500-framing-the-issues-the-politics-of-post-conflict>
- Silva, Claudia Patricia Puerta, and Robert Dover. 2017. "Salud, Recursos Naturales y el Proceso de Paz en Colombia." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 22(1):183–188.
- Tate, Winifred. 2015. *Drugs, Thugs, and Diplomats: US Policymaking in Colombia*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Urrea-Giraldo, Fernando. 2015. "Patrones de mortalidad comparativos entre la población afrodescendiente y la blanca-mestiza para Cali y el Valle." *Revista CS* 16:131–67.
- Vergara-Figueroa, Aurora. 2017. *Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia*. New York: Palgrave.
- Wade, Peter. 2016. "Mestizaje, Multiculturalism, Liberalism, and Violence." *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 11(3):323–43.
- Wilderson, Frank. 2010. *Red, White and Black: Cinema and the Structure of US Antagonism*. Durham: Duke University Press.

