

Prácticas para pensar una biopolítica de la vida en Colombia

Bibiana Pérez González*

Recibido: 12.02.2023 — Aceptado: 28.03.2023

Titre / Title / Titolo

Pratiques pour penser une biopolitique de la vie en Colombie
Practices for Envisaging a Biopolitics of Life in Colombia
Pratiche per pensare una biopolitica della vita in Colombia

Resumen / Résumé / Abstract / Riassunto

El presente artículo busca demostrar que frente al panorama biopolítico contemporáneo, en el cual el poder produce y gestiona la muerte a gran escala a través de sus tecnologías de gobierno, el movimiento indígena y el movimiento afrocolombiano, a través de prácticas como la minga y los alabaos, son referentes de una *biopolítica afirmativa* y una contra-experiencia al neoliberalismo. Las formas en que estos movimientos han comprendido el trabajo en comunidad, la elaboración del duelo como un asunto colectivo y la transformación de la violencia epistémica que históricamente ha invisibilizado sus pueblos, son prácticas que lejos de avasallar el potencial innovador de la vida, la protege y la expande.

Cet article démontre que face au panorama biopolitique contemporain, dans lequel le pouvoir produit et gère la mort à grande échelle à travers ses technologies de gouvernement, le mouvement indigène et le mouvement afro-colombien, à travers des pratiques telles que la minga et les alabaos, sont des références d'une biopolitique affirmative et d'une contre-expérience au néolibéralisme. Les façons dont ces mouvements ont compris le travail en communauté, l'élaboration du deuil en tant qu'affaire collective et la transformation de la violence épistémique qui a historiquement invisibilisé leurs peuples sont des pratiques qui, loin de briser le potentiel innovateur de la vie, le protègent et l'élargissent.

This article seeks to show that in the face of the contemporary biopolitical panorama, in which power produces and manages death on a large scale

through its government technologies, the indigenous movement and the afro-Colombian movement, through practices such as the minga and the alabaos, are referents of an *affirmative biopolitics* and a counter-experience to neoliberalism. The ways in which these movements have understood community work, the elaboration of mourning as a collective matter and the transformation of the epistemic violence that has historically made their peoples invisible, are practices that, far from overwhelming the innovative potential of life, protect and expand it.

Questo articolo dimostra che di fronte al panorama biopolitico contemporaneo, in cui il potere produce e gestisce la morte su larga scala attraverso le sue tecnologie di governo, il movimento indigeno e il movimento afrocolombiano, attraverso pratiche come la minga e l'alabaos, sono referenti di una biopolitica affermativa e di una controesperienza al neoliberalismo. I modi in cui questi movimenti hanno inteso il lavoro di comunità, l'elaborazione del lutto come questione collettiva e la trasformazione della violenza epistémica che storicamente ha reso invisibili i loro popoli, sono pratiche che, lungi dal sopraffare il potenziale innovativo della vita, la proteggono e lo espande.

Palabras clave / Mots-clé / Keywords / Parole chiave

Biopolítica afirmativa, minga, alabaos, duelo, comunidad, resistencia.

Biopolitique affirmative, minga, alabaos, deuil, communauté, résistance.

Affirmative biopolitics, minga, alabaos, grief, community, resistance.

Biopolitica affermativa, minga, alabaos, dolore, comunità, resistenza.

* Universidad del Valle, Colombia.

Introducción

La biopolítica contemporánea se sitúa en el umbral de una política dirigida a potenciar la vida de los ciudadanos y reproducir todos los aspectos de la vida social, a través de la intensificación del rendimiento, la maximización de las capacidades, el control, la vigilancia y regulación extrema de la vida de los sujetos a todo nivel (Foucault; Hardt y Negri). Paradójicamente también, es una biopolítica que produce oleadas de muerte como consecuencia del proyecto de la modernidad/colonialidad¹ (Castro-Gómez y Grosfoguel), y del discurso sobre el desarrollo² (Escobar, 2006; Agamben, 1998, 2001, 2004; Badiou; Bauman, 1995, 1997). Los acontecimientos de los tres últimos siglos con la Primera y Segunda Guerra Mundial, la crisis ecológica que enfrenta el mundo actual, los genocidios cometidos en territorios ancestrales por el saqueo y la explotación de la naturaleza, la exacerbación del fascismo con sus múltiples rostros, la muerte convertida en mercancía e integrada a las lógicas del mercado global en una nueva era del poder (Valencia), son algunas manifestaciones de la tanatopolítica, o en otras palabras, una política dirigida a producir muerte de manera tecnificada (Badiou; Esposito, 2011; Bauman, 1997, 1995; Agamben, 1998, 2004).

En el horizonte biopolítico contemporáneo, en el cual, la guerra se ha convertido en el principio organizador básico de la sociedad (Hardt y Negri), es pertinente analizar el conflicto social y armado de Colombia, en tanto, ha sido una guerra prolongada, no en vano es considerado como uno de los conflictos armados más largos del mundo y el más largo de América Latina; complejo, no solo por los diversos actores que aglutina, sino también, por su naturaleza “multifactorial” y “multisectorial”, que articula y superpone

conflictos de diversa naturaleza; discontinuo, en tanto que decae y vuelve a resurgir con fuerza a lo largo del tiempo.

Dentro del escenario político colombiano, me remitiré a las prácticas de dos movimientos populares latinoamericanos: la minga del movimiento indígena Nasa y los rituales fúnebres del movimiento afrocolombiano; con el fin de demostrar que dichas prácticas culturales se constituyen en trincheras de resistencia para sus pueblos, que durante siglos han estado sometidos a las lógicas de la modernidad hegemónica occidental y su articulación en algunos casos perversa a la economía mundo.

El pueblo Nasa o “Gente del agua”

Los pueblos indígenas latinoamericanos han tenido que vivir en una lucha constante desde la llegada de los españoles a territorio americano en el siglo XV, así como, con la implantación del neoliberalismo en la década del ochenta en el continente suramericano. Estos pueblos han resistido a la miseria, precariedad y pobreza que generan los procesos civilizatorios de la modernidad/colonialidad (Castro-Gómez y Grosfoguel). Así pues, según el diagnóstico que presenta el Banco Interamericano de Desarrollo del 2004, se observa una correlación directa entre las zonas más pobres del planeta y la pertenencia a un pueblo afrodescendiente o indígena. En particular, las mujeres indígenas son las que se encuentran entre las más pobres y marginadas del mundo, situación que se agrava si se tiene en cuenta que existen profundos vacíos en el tema de políticas públicas diferenciadas, que protejan la cosmovisión y supervivencia de los pueblos ancestrales.

El pueblo Nasa representa el 13,4% de la población indígena en Colombia, compuesta por 186.178 personas que se autorreconocen como Nasa, de los cuales, el 51% son hombres y 49% son mujeres. El pueblo Nasa está concentrado en su mayoría en la zona de Tierradentro, entre los departamentos del Cauca y Huila. Su lengua nativa es la *Nasa Yuwe*, perteneciente a la familia lingüística Paéz. La evidencia de que sólo el 41,9% de indígenas Nasa hablan su lengua, da cuenta del riesgo de su desaparición.

¹ El Proyecto modernidad/colonialidad implica una serie de presupuestos, entre los cuales se comprende que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, o, bien, es la contracara de la historia de la modernidad (Castro-Gómez y Grosfoguel).

² Según Arturo Escobar (2006), el “discurso del desarrollo” surge en el periodo comprendido entre 1945 y 1955, el cual instaura un régimen de gobierno sobre el Tercer Mundo. Desde esta perspectiva, el desarrollo como proyecto económico y cultural pretende subordinar y transformar las demás culturas bajo los principios occidentales, así como dirigir sus esfuerzos en potenciar el desarrollo económico, la explotación de recursos naturales, la satisfacción material e individual sobre cualquier otro objetivo al privilegiar la lógica del mercado.

Particularmente, el pueblo indígena Nasa asentado en los Andes ha vivido frontalmente el conflicto armado colombiano por más de 50 años.

La violencia ha atravesado éstas comunidades con la pérdida de tierras, la militarización de sus territorios, el desplazamiento forzado, el reclutamiento de indígenas en las guerrillas -como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN)-, violaciones sistemáticas a mujeres y niñas indígenas, genocidios a comunidades enteras por parte de multinacionales y grupos paramilitares. No es un asunto aislado que en el territorio donde se encuentran asentados sus habitantes, encontremos gran biodiversidad, riqueza en recursos naturales (agua, bosques y oxígeno), zonas de alta concentración de minerales e hidrocarburos, haciéndose evidente la relación entre la violencia y los intereses por los recursos naturales (Maldonado). Aunque los pueblos originarios han sido blanco de la economía y de la geo/bio/política mundial, estos resisten desde su fuerte organización social y territorial, y desde sus prácticas ancestrales que recogen la noción de lo comunitario. El concepto de comunidad es entendida aquí, como potencia creativa, condición que nos expone, nos entrega los unos a los otros, nos abre a la interdependencia, a la vulnerabilidad constitutiva de lo humano que nos hacer ser. La comunidad se funda en la libertad, experiencia común de la exposición, pero que tiene lugar por medio y para una resistencia de toda apropiación (Esposito, 2012; Butler, 2006).

La minga indígena como política de lo común

La lucha y resistencia de los pueblos originarios ha estado mediada por un mecanismo ancestral de vital importancia con el que han logrado desarrollar una potente organización interna, autogestionarse y darle voz a su comunidad. Definir *la minga* implica una dificultad de entrada, pues es un concepto vivo y polisémico que depende de la construcción autorreferencial de sus pueblos.

Con el ánimo de ensayar una definición, es posible acordar algunos puntos en común: la minga es una prác-

tica ancestral y un mecanismo de participación con el que se trabaja colectivamente por el bienestar de la comunidad, representa un espacio resolutorio que involucra a todos sus integrantes, en el cual, se debaten temas, acuerdos y proyectos futuros. Asimismo, los elementos que definen la minga, son la capacidad de actuar en comunidad, la autogestión, la primacía de lo común y el valor de la humildad (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2012).

A lo largo del tiempo las mingas más representativas del pueblo Nasa han sido: la minga de María de Piedad en el año 2004; la minga de los pueblos en el año 2008; la minga social y comunitaria por la defensa de la vida, el derecho a la protesta social y la Jurisdicción Especial Indígena-JEI en el año 2015; la minga de resistencia por el territorio, la dignidad y cumplimiento de acuerdos en el año 2017 y la minga en el marco del Paro Nacional en el año 2021. El pronunciamiento del pueblo Nasa en estos encuentros corresponde con los principios de su Plan de vida, tales como: la recuperación de sus territorios ancestrales, el respeto a la vida y sus derechos históricamente vulnerados, el rechazo rotundo del modelo económico neoliberal imperante, también el rechazo a la ley del despojo usada en beneficio de multinacionales y actores armados, la exigencia al Estado colombiano al cumplimiento de los acuerdos pactados, y finalmente, el llamado a trabajar en una agenda común a través del trabajo colectivo con organizaciones de estudiantes, trabajadorxs, campesinxs, feministas, líderes comunitarixs, defensorxs de Derechos Humanos y organizaciones humanitarias internacionales.

En ese sentido, la minga es una práctica que defiende la dignidad de los pueblos originarios, un mecanismo de visibilización en el terreno político y de organización al interior de sus comunidades. Es un espacio de encuentro, resistencia, práctica de la unidad dirigida a armonizar el territorio, gentes, naturaleza, espíritus y legado ancestral. Lo político es entonces una resistencia para no desintegrarse y esto se refleja en todo el proceso organizativo, como por ejemplo el encuentro con otros pueblos, la toma de espacios públicos, marchas, convocatorias masivas y los actos de resistencia civil. En general, los movimientos sociales están revitalizando la discusión política al posi-

cionar paulatinamente otros saberes, prácticas culturales y luchas contrahegemónicas, las cuales, están apostando por otras visiones del mundo y por un modelo posdesarrollista (Escobar, 2011; Agencia Anadolu; Zibechi).

Posdesarrollo y política pluralista

La creciente presencia de acciones y prácticas de protestas sociales en diferentes países y latitudes del continente latinoamericano ponen en evidencia un momento de ruptura entre la política moderna y una indigeneidad emergente. Es decir, un despliegue de fuerzas y prácticas indígenas que pueden desestabilizar de forma significativa las formaciones políticas dominantes y reorganizar la hegemonía política. Esto debido a que se desnaturaliza a su vez, la exclusión de las prácticas indígenas de las instituciones del Estado y de la nación.

Los movimientos indígenas, afrodescendientes, organizaciones campesinas, grupos urbanos con base comunal, imprimen un giro contundente, ya que a través de sus conocimientos y prácticas, se distancian de las formas neoliberales de la euromodernidad y apuntan hacia mundos posliberales y poscapitalistas. Aunque estos mundos aún no lleguen a consolidarse como tal, sí alteran el orden epistémico de la política moderna, fundada en una visión dualista que separa naturaleza/cultura, individuo/comunidad, entre otros. Esta transformación implica, efectivamente, ir más allá del Estado y las estructuras socioeconómicas globales e involucran una transformación hacia mundos y conocimientos de otro modo.

Algunos criterios para pensar en el posdesarrollo apuntan a crear un espacio/tiempo colectivo en que el desarrollo no sea el principio central que organiza la vida social y económica de las comunidades; cuestionar la centralidad de la noción de crecimiento económico; reconocer la multiplicidad de prácticas y definiciones relacionadas con economías ecológicas; establecer diálogos interculturales que permiten la convergencia de múltiples cosmogonías del mundo; abrirse a epistemologías descoloniales que acojan las cosmovisiones indígenas, afrodescendientes,

de mujeres y pueblos alterizados por la modernidad (Escobar, 2011). De manera que, las concepciones dualistas propias de la modernidad están siendo desafiadas por otras epistemologías que provienen de los pueblos originarios, tal es el caso de las *cosmovisiones relacionales* (De la Cadena), las cuales proponen una transformación de la política misma, no sólo porque la indigeneidad representa una lucha por la raza y la etnicidad, sino también, porque los pueblos indígenas despliegan prácticas no modernas para representar entidades no humanas, lo cual revitaliza la discusión por una diferente política de la naturaleza. Esto reviste una importancia crucial, en la medida en que significa una reinención de la naturaleza y de la política moderna hacia la reconstrucción de mundos socio-naturales alternativos.

La tramitación del duelo colectivo

Una de las estrategias de la guerra es el control del duelo a través de un potente dispositivo de dominación que gestiona lógicas de diferenciación y jerarquización de los cuerpos, con el fin de desrealizar la vida y la muerte (Butler, 2010). Una deshumanización que funciona negando la vida de esos cuerpos y que desconoce la humanidad de lxs dolientes a quienes se les arrebató las posibilidades de llorar a sus muertos.

Cualquier muerte implica de manera fundamental, una pérdida de sí mismo en el desvanecimiento del otro, es decir, algo de nosotros mismos se muere con la muerte del semejante (Freud). El proceso de tramitación del duelo tiene que ver con la aceptación de un cambio que no se sabe cómo terminará anticipadamente, pero que abre la posibilidad en las comunidades de rehacerse a sí mismas, de reconstruir aquello que se ha roto en ellas. Esta reconstrucción íntima requiere que la pérdida sea inscrita en un discurso, una narración que le permita al doliente y a la comunidad re-significar el mundo que habita, es decir, reconocerse en la transformación frente a lo ausente, y a partir de allí, reconfigurar su universo social de referencia. En ese sentido, el proceso de doler no es un asunto reduci-

ble al espacio íntimo o privado, al contrario, implica una dimensión colectiva y comunitaria ineludible.

La violencia se sustenta en un conjunto de discursos y dispositivos que controlan el derecho de hacer el duelo, porque en la expresión del dolor se expone también la vida que se ha perdido a causa de un orden que legitima las injusticias y sustenta el bienestar de otros. A este acallamiento se le suma la imposición de un relato colectivo construido desde el discurso del otro: el Estado, las instituciones no gubernamentales y los medios de comunicación, etc. Así mismo, los dispositivos de control del duelo están en estrecha relación con el régimen de control de los afectos a través de un encuadre de la violencia selectiva y diferencial, que hace menos escandalosa la guerra y todo lo que ella supone (Butler, 2010). Es decir, llegamos a sentir sólo en relación a una pérdida perceptible, una vida que esté inscrita dentro de los límites de lo socialmente querido y valorado. La capacidad de aprehensión de una vida depende de unas normas que la caracterizan y de una producción normativa ontológica. En términos de Judith Butler, “los sujetos se constituyen mediante normas, que en su reiteración, producen y cambian los términos mediante los cuales se reconocen” (2010, 17). Lo cual significa, que todos aquellos que queden por fuera de los *marcos de reconocimiento*, serán tratados como espectros usados para cuidar y legitimar la vida de los vivos que sí importan y continuar con los fines de la guerra.

Si el dispositivo político que gestiona la vida de las poblaciones prohíbe el duelo, es con el fin de que la melancolía nacional encaje dentro de lo que estamos autorizados a poder reconocer y sentir. Si bien es necesario luchar contra la prohibición que opera sobre la posibilidad de doler a las víctimas del conflicto social y armado, es también fundamental, la construcción de instituciones colectivas de duelo en vías de la reunificación de la comunidad, la construcción de otros lazos y la sutura de las relaciones. Como se ha podido constatar a lo largo del tiempo, esa imposibilidad de doler y reconocer las muertes, impide a su vez, la reparación, integración y recuperación significativa/efectiva de las poblaciones en Colombia. Sin un proceso de duelo no hay reconfiguración de la identidad, no hay lugar para la construcción de un nuevo tejido so-

cial y dificulta la posibilidad de inscribirnos en una narración que nos nombre en una memoria compartida. Sin memoria no hay identidad, ni tampoco una comunidad imaginada o nación posible.

Sin la posibilidad de tramitación profunda de la existencia se pierde el sentido profundo de la vida, el cual es necesario para oponernos a la violencia, en ese sentido, ¿cómo se reconstruye una población o un país sin la capacidad de reconocer sus propios muertos? ¿Si no se cuenta con las garantías necesarias para integrar la muerte dentro de la vida? ¿Si cualquier forma de reconocimiento es silenciada sistemáticamente con más violencia? Lo cierto es que no hay duelo nacional posible con la impunidad de las muertes, desapariciones, secuestros, masacres de millones de personas. Es posible afirmar entonces, que el tratamiento deshumanizante, el olvido y la impunidad han sido algunas de las formas de negación del duelo colectivo de las víctimas a causa de la violencia en Colombia. Es importante señalar también, que desde hace años Colombia ha venido trabajando en esa vía, como por ejemplo, con la creación del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No repetición, y muchas otras iniciativas que buscan construir un relato nacional a través de la memoria histórica del país.

La memoria cantada y los alabos del Pacífico colombiano

La zona del Pacífico ha estado potencialmente más expuesta al impacto del régimen del desarrollo (Escobar, 2006) y al conflicto armado acentuándose en la década de 1990, época en que Colombia experimenta una apertura económica hacia el mercado global con el tratado de Libre Comercio. El departamento del Chocó comienza a adquirir importancia estratégica en las agendas de los gobiernos y se considera como una zona productora de materias primas. Dada su ubicación geoestratégica, se convierte en una plataforma privilegiada para acceder a los mercados de la cuenca internacional y adquiere reconocimiento, tanto por el inmenso potencial extractivo de recursos biológi-

cos, como por su riqueza en biodiversidad. No es azarosa la emergencia del movimiento de las comunidades negras en Colombia a principios de los 90s como respuesta a la profundización del modelo neoliberal en una lucha por la defensa cultural, insistiendo en la protección de cuatro derechos fundamentales: la identidad, el territorio, la autonomía local y su propia visión del desarrollo (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2010).

El Pacífico colombiano ha sido un espacio estratégico de guerra, testigo de múltiples enfrentamientos en el conflicto armado del país, mientras que el estado abandonó casi por completo a sus habitantes y los dejó a la suerte de los grupos armados ilegales. Es posible afirmar que esta violencia estructural responde a un tipo de violencia epistémica (Spivak), que hace referencia a “la alteración, negación y en casos extremos como las colonizaciones, extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos y grupos” (Belasteguigoitia, 237 – 238), la cual se remonta a la época de la colonia con el tráfico de esclavos desde África hacia tierras americanas y el etnocidio de los pueblos indígenas que tuvo lugar en América.

El movimiento de colonización/modernización del continente americano se llevó a cabo a través de prácticas de violencia que implicaron la invisibilización del otro y la expropiación de su posibilidad de representación:

La violencia se relaciona con la enmienda, la edición, el borrón y hasta el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo, como de las formas concretas de representación y registro, memoria de su experiencia (...). La violencia epistémica se relaciona con la pregunta hecha por Edward Said “¿quién tiene permiso de narrar?” (Belasteguigoitia, 236 - 237).

Pese a ese no-lugar de los pueblos afrodescendientes en la historia y al uso hegemónico de sus cuerpos como escudos que protegen los cuerpos que importan (Butler, 2002) a través de la esclavitud, la violencia epistémica que trajo la colonización no ha aniquilado aún los sistemas imaginarios y simbólicos de sus pueblos. Las comunidades afrodescendientes conservan vivamente prácticas íntimas y rituales que les han protegido de la muerte durante siglos. La población negra integra en sus prácticas culturales elementos

de la herencia africana, pero también legados de las comunidades indígenas, mestizas, así como una fuerte influencia de la iglesia católica, lo cual, ha dado lugar a una rica producción cultural como el baile, el canto, los rezos, las leyendas, los juegos y los rituales mortuorios, recogidos en un importante legado de transmisión oral por generaciones.

La música ha sido un recurso cultural identitario sumamente importante que dialoga con los rituales fúnebres de las comunidades afrocolombianas. Los alabos son composiciones musicales dedicadas a sus difuntos en el camino al más allá, siendo el resultado de un proceso de sincretismo musical llevado a cabo por las primeras generaciones de esclavos que llegaron al Pacífico en el siglo XVI. Éstos reúnen los cantos de alabanza y los salves propios de la religión católica que trajeron los españoles, así como los cantos fúnebres y demás expresiones artísticas de ascendencia bantú.

De acuerdo a la edad del muerto, los cantos cuentan historias narradas por una voz líder y un coro de mujeres que responde. Si la persona murió en edad adulta los versos resultan románticos, se exalta la alabanza a Dios, se crean plegarias para que lo acoja, lo perdone, lo cuide y le abra las puertas del cielo. Por el contrario, si muere entre los 12 y los 18 años se cantan arrullos porque eran jóvenes que habían cometido pecado (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2016 <https://centrodememoriahistorica.gov.co/alabaos-cantos-de-resistencia-y-memoria/>).

Las comunidades componen un alabao para cada difunto, que cantan por largas horas, días o meses, con el fin de acompañar la muerte hacia la eternidad; éstos están presentes principalmente, al inicio del ritual durante el velorio, en la última noche, y cuando se despiden definitivamente del muerto, en el último día de la novena.

La memoria cantada es una vía de elaboración colectiva frente al silencio impuesto por el régimen de terror que se vive en la guerra. La muerte es un asunto comunitario e íntimo, pues toda la comunidad está convocada para asistir al muerto en el tránsito hacia el más allá, así como, acompañarse en la tramitación del duelo; unos relevan a otros en el canto de alabos noches y días enteros. Los rituales en general, y los alabos en particular, abren la posibilidad de que las comunidades afrocolombianas puedan recons-

truir la memoria histórica que exige la verdad, la justicia y la reparación ante la violencia. Se convierten en puentes que conectan el mundo ancestral con el mundo de los vivos; reafirman los vínculos inter-étnicos e invitan a un ejercicio espiritual de perdón en sus pueblos (Caleidoscopio sonoro).

En otras palabras, los rituales fúnebres funcionan como referentes epistémicos propios para sus comunidades, permite reconocerse como pueblo que se nombra a sí mismo en una narrativa propia, ofrece otro lugar para lo inefable, lo inconexo, lo confuso y el horror de la masacre; es recurso de denuncia frente a la impunidad, el abandono del Estado colombiano, el atropello de los actores del conflicto, el vacío que deja la muerte y la falta de significantes para nombrarla.

Conclusiones

La minga y los rituales fúnebres constituyen poderosas prácticas culturales que preservan a las comunidades indígenas y afrodescendientes de Colombia del exterminio histórico generado por el proyecto civilizatorio de Occidente y de la gestión política de la muerte producida por la guerra. La *minga* es una práctica que dialoga con una biopolítica afirmativa productora de vida, en la medida en que funciona como un mecanismo de participación colectiva dirigida a potenciar y proteger a los pueblos originarios de su desaparición.

Como escenario de lucha, instrumento y práctica de vida, se convierte hoy más que nunca en un ejemplo de resistencia frente a los dispositivos biopolíticos instaurados por la guerra, cuyo objetivo es desarticular cualquier proyecto en común y de lo común. La minga en ese sentido, se constituye en referente clave para el mundo globalizado, el cual se enfrenta a las aporías de la racionalidad neoliberal imperante, a sus deficientes mecanismos de participación política y a su fallido ideal de democracia.

Por otra parte, frente al olvido inducido como estrategia del régimen de terror en Colombia, los *alabaos* de las comunidades afrocolombianas se posicionan como prácticas que se revelan en vías de socavar el orden bélico. Dichos rituales milenarios son poderosos mecanismos

que cumplen una doble función: elaborar el dolor frente a la devastación que genera la muerte, y fortalecer el tejido social, las redes de solidaridad entre sus comunidades. Son herramientas que posicionan a las comunidades negras como agentes sociales y políticos que componen su memoria, su propia historia y su devenir.

Si se considera que una de las formas del funcionamiento biopolítico contemporáneo consiste en crear una disposición afectiva de la guerra, a través de la manipulación del afecto y la percepción en lo que se ve, se oye, se siente y se conoce, socavando una comprensión y oposición sensata de la guerra, hay que reconocer que el movimiento de las comunidades negras subvierte dicha imposición y sitúa el duelo como un asunto crucial ineludible en el escenario actual de Colombia.

Es posible afirmar en un sentido más amplio, que los movimientos populares latinoamericanos por su lucha histórica, sus mecanismos de resistencia y las formas en que han comprendido la organización social, el trabajo colectivo y la preservación de vida, se convierten en referentes de otro lugar posible frente a las formas del poder global contemporáneo. Finalmente, ambas prácticas culturales nos permiten comprobar que frente a la guerra existen líneas de fuga (Deleuze y Guattari), dispositivos que se convierten en políticas de cuidado y preservación de la existencia; una grieta por donde es posible recrear y resistir a la racionalidad bélica en la era biopolítica actual.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 1998.
- _____. *Medios Sin Fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- _____. *Estado de excepción. Homo sacer II*. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- Badiou, Alain. *El siglo*. Buenos Aires: Manantial, 2005.
- Banco Interamericano de Desarrollo. "Informe anual del año 2004". <https://publications.iadb.org/es/publicacion/13140/banco-interamericano-de-desarrollo-informe-anual-2004> Recuperado el 28 de enero de 2023.

- Bauman, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós, 1995.
- _____. *Modernidad y holocausto*. Madrid: Sequitur, 1997.
- Belasteguigoitia, Marisa. «Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación». *Debate Feminista*, 24, 2001, pp. 230-252 http://www.jstor.org/stable/42625411?seq=1#page_scan_tab_contents. Recuperado el 28 de enero de 2023.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- _____. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- _____. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Caleidoscopio sonoro. *Alabaos: cantos y ritos mortuorios en el departamento del Chocó*. Bogotá: Centro de Documentación Musical, Biblioteca Nacional de Colombia, 2015.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. *Bojayá: La guerra sin límites*. Gonzalo Sánchez, coord. Bogotá: Taurus, 2010.
- _____. *Nuestra vida ha sido nuestra lucha: Resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Colombia: Taurus, 2012.
- _____. *Alabaos, cantos de resistencia y memoria*. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/alabaos-cantos-de-resistencia-y-memoria/> (Recuperado ?).
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.
- De la Cadena, Mónica. «Política indígena: un análisis más allá de la política». *Wan Journal*, 4, 2008, pp. 139-171. http://www.ramwan.net/old/documents/05_e_Journal/journal4/5.%20marisol%20de%20la%20cadena.pdf
- Dussel, Enrique. *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Bogotá: Ediciones Antropos, 1992.
- Escobar, Arturo. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma, 2006.
- _____. «Una minga para el posdesarrollo». *Signo y Pensamiento* 58 – Puntos de vista, Vol. XXX, 2011, pp. 306 – 312.
- Esposito, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2011.
- _____. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012.
- Freud, Sigmund. «Duelo y melancolía». *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1917, pp. 235-256.
- Foucault, Michel. «Une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité», *The Advocate* conversación con B. Gallagher y A. Wilson; trad. F. Durand-Bogaert, 400, 1982, pp. 26-30.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. *Imperio*. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- Maldonado, Carlos Eduardo. *Biopolítica de la guerra*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003.
- Pérez, Bibiana. *Biopolítica e Imperio: modos de subjetivación en Colombia frente al dispositivo biopolítico de la guerra* (Tesis doctoral, Universidad de Valencia): Repositorio institucional UV, 2017.
- Salgar, Daniel. «Arturo Escobar: Los acuerdos de paz son una puerta para repensar a Colombia más allá del desarrollo». *AA News. Medellín*, 14/09/2017. <https://www.aa.com.tr/es/mundo/arturo-escobar-los-acuerdos-de-paz-son-una-puerta-para-repensar-a-colombiam%C3%A1s-all%C3%A1-del-desarrollo/910296> Recuperado el 28 de enero de 2023.
- Spivak, Gayatri. «Can the subaltern speak?» *A critique of postcolonial reason. Toward a history of vanishing present*. Gayatri Spivak, ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999, pp. 66-111.
- Valencia, Sayak. *Capitalismo Gore*. España: Melusina, 2010.
- Zibechi, Raúl. «Los movimientos en la posguerra colombiana». *La Jornada*, 24 de junio de 2016. <https://web.jornada.com.mx/2016/06/24/opinion/018a1pol> Recuperado el 28 de enero de 2023.